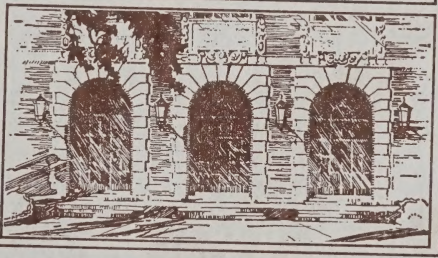
דביר



Debir

דְּבִיר

Periodical Collection for Scholarship of Israel

מאסף־עתי לחכמת ישראל

יוצא אחת לשלשה חדשים

issued once every three months

edited by

ערוך בידי

י. מ. אלבוגן י. נ. אפשטיין נ. ה. טורטשינר

Book I

ספר ראשון

ניסן־סיון תרפ״ג

Nisan - Siwan 1923

1st - 3d month

*

הוצאת „דביר" ו„יודישר פרלג"

ברלין תרפ״ג

שערי ה„דביר“ פתוחים לכל דעה ושיטה מדעית. אחריות כל מאמר ומאמר על מחברו.

דפוס וו. דרונולין, לייפציג

תוכן

לפתיחת שערי הדביר.

הנה נמלאו מאה שנה מיום שהוציא צונץ מ"ע שלו „צייטשריפט פיר דיא וויסנשאפט ד. יודנטומס", שלא הוציא את שנתו. מאז נעשו נסיונות רבים בהוצאת מאספי־עתים לחכמת ישראל, אבל רק מקצתם הצליחו והאריכו ימים. פחות מכולם שחקה השעה למאספים לחכמת ישראל — בעברית. ואפילו אלה שהקציעו מקום גם לספרות היפה ולשאלות החיים והעם לא הרבו ימים: „השחר" לא הגיע אלא לי"ב כרכים, ואפילו „השלח", זה שיצר את הטיפוס החדש של מאסף עברי לספרות ולמדע, נאבק כמה פעמים עם מר המות, נסתלק וקם לתחיה, וסוף סוף, אחרי גסיסה ארוכה, נפטר מן העולם.

מה היא סבתה של הופעה מעציבה זו?

אם בכלל קטן הוא קהל הקוראים הנפנים למדע, הנה קטן וצר ממנו אותו החוג הנפנה למדע עברי, ודל משניהם — ציבור הקוראים המסור למדע עברי בעברית. בכל ההבדל שבין מפלגותיו השונות של הקהל העברי, הרי אתה מוצא אצל כולן חוסר רגש של צורך מיוחד במדע במובנו המוגבל, שויון־נפש והקלת־ראש כלפי המדע. עדיין לא הורגל הקורא העברי לדרכי המדע, לחקירה החפשית מצד אחד והמדייקת ומדקדקת מן הצד השני. עדיין לא למד לדעת, שאי אפשר למצוא פתרון נכון לכמה משאלות החיים בלי ביסוס לימודי והכנה מדעית.

והנה אנו עומדים היום בדור של תחיה לאומית ובשעה של תקומה לספרות העברית. עם ישראל שב לקנייניו הלאומים, שב לשפת נביאיו ופונה לבו לספרות חכמיו. ובשעה של התעוררות ספרותית זו מאמינים אנו שיש תקוה גם לאחריתו של המדע העברי בעברית.

ומתוך רגשי תקוה כאלה נענינו ברצון להצעתו של ח' נ' ביאליק, לקבל עלינו עריכת מאסף־עתי עברי לחכמת ישראל. בגילה וברעדה נגשנו אל עבודה קשה ומלאת אחריות זו ופנינו (באייר תרפ"ב) אל חכמי ישראל בכרוזנו זה:

„הגיעה השעה לקבץ נדחי הרוח העברי, לכנס פזורי המחשבה היהודית, הנדחת לארבע רוחות ופזורה בכל הלשונות, הגיעה השעה לשוב ולזרוע את שדנו אנו ולנטור את כרמנו שלנו. הגיעה גם השעה לפתיחת שערי חכמת ישראל — לעם ישראל במשמעו הרחב, ובראש וראשון — לעם ישראל השב לארצו ומדבר בלשונו הוא. הגיעה סוף סוף השעה לדאוג לכחותינו הצעירים, המצויים רק אצל ספרותנו העברית, העתיקה והחדשה, ולהשתדל בהכשרתם למדע עברי ולחכמת ישראל, לגדל כחות אלו, להפרותם ולהרבותם על ידי שנמציא להם מזון רוחני מכשיר ומפתח, מדע עברי בעברית.

הגיעה אפוא השעה לבנות בימה עברית לחכמת ישראל במאסף־עתי עברי, המיוחד למדע העברי במשמעו הרחב והמקיף.

אנו נגשים אפוא, מטעם חברת „דביר“, להוצאת מאסף־עתי, בשם „דביר“, שיצא אחת לשלשה חדשים, ויהיה מיוחד למדע העברי בעברית.

ה„דביר“ יקציע מקום למאמרים בכל מקצעות המדע העברי:

1) חקר־הלשון: א) השפה העברית, למן העברית הקדומה ועד העברית החדשה; התפתחותה ויחוסה לשפות השמיות הקרובות, ב) השפות והלעזים שקבלו היהודים בארצם ובגולה (ארמית, ערבית, יהודית־ספרדית יהודית־אשכנזית ועוד), ג) תולדות מדע הלשון.

2) ספרות ישראל: כל מה שהוליד הרוח העברי והעם היהודי למן הימים הראשונים ועד היום הזה, בארצו ובארצות גלותו, ובפרט:

א) ספרות כתבי־הקדש (הנוסח, הקנון, המסורה, תרגומים, פירושים ומבואות לכתבי־הקדש). ספרים חיצונים וגנוזים (אפוקריפים ופסידואפיגרפים).

ב) ספרות התלמוד והמדרש (משנה, תוספתא, מדרשי־הלכה, שני התלמודים, מדרשי־אגדה), נוסחאותיהם וחקירת מקורותיהם, אסיפתם ועריכתם, פירושים ומבואות, אוצרות הלשון וספרי־המלים; ספרי־שמות; קדמוניות התלמוד.

ג) ספרות שאחרי התלמוד: הספרות הגאונית והרבנית, ובפרט: שאלות־ותשובות ופוסקים, תוספות וחידושים, פיוט ושירה (שירי קדש וחול); ספרות הפילוסופיה, המוסר, המדעים הכלליים; הספרות העממית.

ד) הספרות ההילינית.

ה) הספרות הקראית.

ו) ספרות ישראל של מאת השנים האחרונות.

3) א) דברי ימי ישראל למן הימים הראשונים ועד היום הזה, חייו וענייו; תרבותו; אמנותו; קהלותיו ומוסדותיו הצבוריים; חייו הכלכליים והחברותיים; אופיו ונטיות התפתחותו.

ב) מקורות לדברי הימים.

4) מדע א"י: הארץ והתפתחותה למן הזמן היותר עתיק ועד היום הזה, כתיבת הארץ, קדמוניותיה.

5) חקר הדת:

א) תולדות הדת: החיים הדתיים של היהודים, השקפותיהם הדתיות, מנהגיהם, מוסדותיהם הדתיים; ספרות התפלות והמנהגים; הכתות; הוכוח והפולמוס הדתי.

ב) הפילוסופיה הדתית: הביסוס הפילוסופי של היהדות ושאלת הדת והמדע.

6) המשפט העברי על־פי התורה והתלמוד, התפתחותו ויחוסו לספרי החקים של עמים אחרים.

7) ביבליוגרפיה של כל ההופעות החדשות בספרים ומאספי־עתים.

8) מפני שחלק גדול מן הדברים שנדפסו במקצוע חכמת־ישראל בלשונות לועזיות לא נודע עד עתה לקוראים העברים, ימצאו מקום ב„דביר“ גם מאמרים הנותנים סיכום של מקצוע מדעי זה או אחר, הכתובים בידי בן־המקצוע.

מאספנו נועד על פי תכניתו ומטרתו אך למדע מדויק מקורי ולא להרחבתו והסברתו של המדע בלי כל חידוש ומקוריות. אולם אין את נפשנו גם להעמיד מחיצה של ברזל בינינו ובין קהל הקוראים העברים, ואין אנו רוצים לנתק את הקשר בינינו ובין החיים היהודיים הזורמים בכל עוז; החכמים הנוטלים חלק במאספנו יתחשבו נא אפוא, עד כמה שאפשר, עם חפצנו זה בנוגע להרצאת דבריהם ובירור מחשבותיהם...“

וכשאנו נגשים עתה לפתיחת שערי דבירנו אין אנו מעלימים עין מכל הקושי

שבדבר, מכל המכשולים והמעצורים המונחים בדרכנו למטרה שהצבנו לנו, בין שהם תלויים בידי החכמים הנותנים ובין שהם נתונים בידי הקוראים המקבלים:

מדע הוא פרי חקירה מדויקת ומדוקדקת, אכזריה ואינה נושאת פנים. מדע הוא בקשת האמת, שאינה יראה מפני טורח הדרך הזרועה קוצים ואינה נרתעת לאחור מפני תוצאותיה; שאינה נכנעת מפני כל שיטה ודעה, תהיה איזו שתהיה, ואינה מתווכת ומפשרת. והמדע — צריך להיות נשמע אף בשעה שהוא „יבש", אם כי אנחנו נשתדל, עד כמה שאפשר, לתת לפני קוראינו דברים נאמרים בהרצאה נוחה ומקובלת.

הנמצא גם עוזרים מסורים ונאמנים לשאיפתנו, היעלה בידינו לתת לפני הקוראים מאמרים מקיפים, משקיפים מנקודת ראות רחבה ומעשירים באמת את ידיעותינו בכל השאלות החשובות המנסרות בעולם המדע העברי, מאמרים משוכללים היטב ומעובדים בעיבוד הראוי, עיבוד מדויק מלא ושלם?

מטרה רמה לפנינו, לקרב את הקוראים העברים של היום, את הרגילים ואת שאינם רגילים אצל המדע הכללי — לחכמת ישראל, ולקבץ פזורי גליותיה של חכמת ישראל — למאסף עברי.

הבה ננסה את כחותינו!

העורכים

באייר תרפ"ג.

מכתב אל העורכים.

אדוני הנעלים עורכי המאסף העתי „דביר".

גם בטרם אגיד, הלא תבינו מאליכם, כי לא קראתי את הכרוז שלכם ע"ד המאסף העתי העומד לצאת בעריכתכם בלי ברכת „שהחיינו". הגיעו בעצמכם: מאסף עתי קבוע למדע העברי, וכלו כתוב עברית, וערוך בידי חכמים עברים במערב, ויוצא בברלין — כלום לא „אצבע הזמן" הוא? כלום אין זה מאורע, ומאורע שיש לברך עליו? ולא עוד, אלא אינִי בוש להֵראות בעיניכם כבן כפר ולהודות, כי גם אותו הכרוז עצמו, וכל שכן פתיחתו, אף הוא היה בעיני לא „כקול קורא" סתם, לא כמודעה פשוטה על דבר הקמת מוסד ספרותי עוד אחד, „מוסיף על הראשונים", אלא כקול מבשר נטית רוח חדשה במחנה חכמינו שבמערב, מעין התחלה של „מהפכה" ברוחם, מעין קריאה גדולה לתשובה ולהרהורי תשובה על אותו החטא הגדול והכבד מנשוא, שהוחזקה בו היהדות המערבית, היא ומנהיגיה, זה כשלשה דורות, ביחס לאחד מראשי קניניה של האומה הישראלית — ביחס ללשון העברית.

כי — הבה אגיד לכם מה שבלבי מיד, בלי עקיפים: אלו נִתנו כל החטאים הלאומיים שלנו בכף אחת וחטא הלשון בכף שכנגדה — הוא מכריע את כלם. עון פלילי הוא. אין לו כפרה. לא אהיה כמגזם באמרי: אותו היום שנעקר כח היצירה העברית מבית־חייו ובא לדור בלשונות נכריות ד י ר ת ק ב ע — אותו היום קשה בעיני משני החרבנות גם יחד. שקול הוא בעיני כיום של סלוק שכינה מישראל. עם שהפר ברית הלשון — תמיהני אם יש לו תקנה עוד. את הקדושה בבריתותיו הפר! נַתק נִתק בידו את הקשר האחרון שבינו ובין שכינתו ורוח קדשו. לכל יש תמורה — חוץ מן הלשון. וצא ובדוק: כל קבוץ ישראלי שאתה מוצא בו עקירת הלשון — סופו לכליה. וכלום אין היהדות המערבית רואה את הכליה עומדת על סף ביתה?

אמת, אין היהדות המערבית בימינו ראשונה לחטא זה. עוד עם ראשית הגלות דבק בנו „חטא הלשון" כספחת ממארת והוא מלפפנו ככלב רע בכל הדורות. מימי בעל ספר דניאל ועד האלכסנדרונים ומהם ועד הרס"ג, הרשב"ג, ריה"ל, הרמב"ם ושלאחריהם — נתקעו הלשונות הנכריות כשִׂכִּים בצדנו, לאכל את חצי נפשנו ולפורר את כח יצירתנו לרסיסים. והתמוה ביותר, שכמעט כל „החוטאים" ההם הכירו בחטאם ובעוצם הסכנה הכרוכה בו לקיום האומה — ואף על פי כן הוסיפו וחטאו. בהשפעת האלכסנדרונים נוצרה שיטה שלמה על דבר קדושת הלשון העברית וכחה המסתורי; הרס"ג בפתיחתו לה„אגרון", הרשב"ג ב„ענק" שלו וריה"ל בה„כוזרי" מדברים משפטים את בני דורם על „עזיבת הלשון". הרמב"ם באחת מאגרותיו מיצר ודואג על שלא כתב את ה„מורה נבוכים" עברית בידו, „להשיב את הגזלה לבעליה". כלם הכירו בחטאם, צוחו עליו — ולא שבו ממנו.

ובכל זאת, ההבדל בין הראשונים לאחרונים עצום מאד. הראשונים תפסו את הרע במעוטו: „שנים מקרא ואחד תרגום". הלעז לא שמש להם אלא כעין סניף ומסעד לעברית ולא נהגו בו היתר אלא מהכרח ולצורך השעה. הם לא נמנעו מכתוב דבריהם

גם לועזית, אבל מבחר יצירותיהם, וביחוד אלה שנועדו לאומה כלה, לכל תפוצותיה — הללו עברית נכתבו, בלשון האומה כלה. ואף אלה שנכתבו לועזית מתחלה, כיון שהכירה האומה בחשיבותם, מיד שקדו עליהם בעליהם או בני דורם לזכות את הרבים בתרגומם העברי. על כל פנים, מעולם לא נואשו מן הלשון העברית, וכל שכן שלא פרשו ממנה בזדון, בתורת שיטה ובדרך קבע, מתוך פניות חיצוניות וכונות זרות.

מה שאין כן האחרונים. הללו בגדו בלשון עמם מתוך „ידיעה ובחירה". הם כפרו בעקר הלשון. ברדפם אחרי ה„זכיות" העלובות, לא יראו משבור בעצם ידם את הרגל היחידה שנשארה עוד לפליטה ב„תרונוס" הלאומי שלנו, ולא דעת להם ולא תבונה, כי אין לך זכות עליונה לעם, אין אושר גדול לו, מֵהגותו ומִיָצרו בלשונו הוא. הם הם שהולידו לנו את ה„סנדל" המשונה, בריאת כלאים זו, בת היהדות המערבית, ששמה „חכמת ישראל בלשונות נכריות" — בריה שאין דוגמתה בשום אומה ולשון. על פזורנו הגשמי נוסף מעתה הפרוד הרוחני: נשמת ישראל האחת נקרעה לעשרה קרעים ותורת ישראל נעשתה כעשר תורות. מחיצה של ברזל נפסקה בין רוח העם ובין שכינתו, ואין בת קולה של זו מגעת לאזניו אלא דרך כתל אטום של לשון נכריה. בטלה אחדות הרוח מישראל ותדלה התרכזותו וכנוסו של כח היצירה הלאומית באוצר אחד. נתפרדה „כנסת ישראל" ושבה להיות שבטים שבטים, כבימי המדבר. במקום עבודת רוח של אומה אחת שלמה, מכונסת כלה תחת כנפי שכינה אחת, ותהא עבודה מסועפת ורבת פנים, אבל מצטרפת בסופה לחשבון לאומי אחד גדול של יצירה כבירה בעלת קומה שלמה — במקום עבודה שלמה ומאוחדת כזאת אין אתה מוצא מעתה אלא פרורים פרורים מפוזרים, רסיסי יצירה ושברי לוחות של שבטים בודדים, שאין מצטרפים לשום חשבון. האחרונים ההם, בבדותם להם מלבם איזו יהדות מופשטת, מין „חיתא דקטרי", דבר שאין לו גוף ודמות הגוף, לא ראו את לשון עמם בלתי אם ככלי שרת טפל למה שבתוכה, כלבוש חיצוני שנתן לחלוף, ולא שמו אל לבם, כי הלשון גופה היא היא „צורת הרוח" היחידה של האומה, היא היא ממשותו האחת של אותו הרוח. אם יש לעם נכסי צאן ברזל כל שהם, אם יש לו „קרקע עולם" שלו, קרקע שאינה כלה ואינה נגזלת — כי עתה אין זאת בלתי אם הלשון. היא „עץ החיים" העומד לעד, היא הקרן הקימת, ושאר הקנינים פירותיה הנאכלים הם. אמונות ודעות עשויות להשתנות, אפילו „מצוות בטלות לעתיד לבוא" — ואם יש להן תקוה ל„השארת הנפש" ול„חיי עולם", לא תהיה גם זאת בלתי אם בתוך הלשון ודרך הלשון. והלשון עצמה מה היא, אם לא רוח שנתגבש ונתממש? אדם מישראל, אפילו כפר בכל, מכיון שלשון עמו מושלת ברוחו ומקלחת בעורקיו, בעל כרחו הוא נתון בחיקו של אברהם אבינו. מדעת ושלא מדעת משתעבד הוא לשָרָהּ הנעלם של האומה ונכנע לצורות מחשבותיה והרגשותיה, לפי שביחד עם הלשון מובלעת בבשרו ומוטבעת בעצמותיו תמצית חיי הרוח של הדורות כלם. ואולם אלה שהפשיטו את רוח עמם ערומה והכשירוהו לטמיעה שסופה כליה, אפילו הם מודים בכל התורה כלה — להם יֵאָמר: מומרי הרוח. „היהדות המתורגמת" — לעולם הפסדה מרובה משכרה. לא לחנם נזדעזעה א"י ת' פרסה על ת' פרסה בשל תרגום יונתן וחשך בא לעולם בשל התרגום היוני בשעתו. „אותו היום — קובלת האגדה — היה קשה להם לישראל כיום שנעשה בו העגל" — „כיום העגל"? — „כיום שהוקמו בו שני עגלי ירבעם" היתה צריכה לומר. כונה אחת לשני המעשים ותוצאה אחת להם. דוק ותמצא. היחס הנפשי, הפנימי, שבין האדם ובין תכן רוחו, הקשר העמוק והנעלם שביניהם, אינו נקבע אלא על ידי לשון מסורה מיד אבות לבנים, דור מפי דור. היא היא התורה שבעל־פה האמתית, החותכת חיי עולם לתורה שבכתב ומזריחה עליה כל שעה אור חדש. דרך הלשון נשימתה החיה והחמה של האומה מפעפעת שעה שעה ורגע רגע בתורה שבכתב

להחיותה, לחדשה, להעלותה. בלעדי לשון חיה שבלב — אין חיות לכתב, אין גְדול וצמיחה לו ואין עלית הרוח. „כי על פי הדברים האלה כרתי עמכם ברית — זו תורה שבעל פה", והיא היא שנאמר עליה: „כי היא חכמתכם ובינתכם לעיני העמים". התורה שבכתב — אף התלמוד והספרות שלאחריה במשמע — זו שנעשתה כלה „עבר" ומונחת חתומה בגוילים, זו שמשמשת אוביקט למחקר ולמדרש של המדע היבש — תורה זו הרי כבר יצאה מרשות היחיד של ישראל לרשות הרבים של כל גויי הארץ, ומה להם, ליהודים המתורגמים זכות יתרה בה על דורשיה וחוקריה מן הגויים? ומה צדקה להם לקרוא את שם ישראל על חכמתם? רק המגע הנפשי, האינטימי, של המסורה החיה — אותו „הקורטוב" שלא נִתַּן להתרגם — רק הוא בלבד שמעדיף עדיין בה את כח ישראל ונותן לו זכות בעלים עליה. אבל מי שעוקר את הכתב ממקום חיותו ומכניסו לספירת הרוח של לשון נכריה ומתברך עם זה בלבבו שהוא בונה את „חכמת ישראל" — אינו אלא גונב דעת עצמו. חכמת ישראל? במה אפוא, מבחינה זו, אין חכמתם של ולהוזן, שירר ודליטש, למשל אף היא חכמת ישראל? ואם באמת כך הוא — כל הטרח הזה למה? ומה כל ההתגדרות הזאת? — יתקע דליטש בשופר!

לא כל בוני חכמת ישראל מן האחרונים היו, כמובן, באותו החטא. אלה מהם שלא היו אחוזי בולמוס ה„זכיות" כחבריהם שבמערב לא מהרו לתת במחירן את היקרה בסגולות עמם. בארצות הדרום והמזרח, למשל, קמו לחכמת ישראל בימיה הראשונים יחידי סגולה ועמוקי תכונה כשד"ל וכרנ"ק וכשי"ר, הם וכיוצא בהם, שמתוך חוש לאומי עֲדִין החזיקו בלשון עמם בכל עז וקפלו בה את כל תכן רוחם ופרי חייהם. אנשי לבב ובעלי נפש אלה, שלא היו ברובם לא רבנים ולא „רועים" ולא בעלי מלאכה מדעית מדופלמים, אלא תלמידי חכמים סתם, ממיתים עצמם באהל התורה ומקִימיה מעוני, אלה ודאי לא פללו מעולם כי יבא יום ותעקר חכמת ישראל משרשה, ואלו קמו מקברם וראו בעיניהם מה שעלתה לבת טפוחיהם בסופה ומה עתה פני בת־הבת — היהדות המערבית, ודאי היו קורעים בגדיהם ומתפלשים באפר. איך שהוא, גדולי רוח אלה, מתוך שסמכו את סוכתם להיכל היצירה של האומה כלה, לפיכך גם בדברי המדע היבשים שלהם אתה מוצא איזה קורטוב של לחלוחית, איזה טעם לשבח, מעין בינה והרגשה עברית יתרה, שאין אפילו סמן וזכר להם במעשי ידיהם של אלה שהוציאו את „חכמת ישראל" לתרבות לשון נכריה. הלב העברי עודנו מפעם בדברי יצירתם בחזקה. ומרגיש אתה שבעלי הדברים כונו את לבם לא כלפי שבט בודד מישראל או כלפי מנין מצומצם של מלומדים מבעלי „האומנות", אלא כלפי כנסת ישראל כלה, לכל תפוצותיה; ושוב אתה מרגיש, שהם לא עשו את חכמתם „מדע" בלבד, אלא השתדלו להעלותה למדרגת תורה — מושג לאומי נעלה ונשגב זה, הכולל בתוכו את כל חשבון עולמה של האומה. חקירת העבר יקרה להם לא מצד עצמה, אלא משום שנצטרפה בלבם לחשבון ההוה והעתיד של ישראל, ומתוך כך נזרקה בה נשמה חיה, ותקוה היתה לה להתעלות ברוב הימים, בקום לה גדולי רוח, למדרגת קנין לאומי. ולפי שלשון יצירתם לשון האומה כלה היתה, אף שדה השפעתם היה רחב עד אין שעור מזה של הכותבים את חכמתם הישראלית לועזית. גבולי המדינות לא הפרידו בין הדבקים. השפעת גומלין תמידית היתה הולכת ובאה בין כל חלקי הספרות העברית ויוצריהם, לכל סוגיה ומקצועותיה, וכלם היו יונקים ומתברכים זה מזה. שמותיהם של החכמים והחוקרים שד"ל, רנ"ק ושי"ר היו נערצים בפי משכילי ישראל בקצוי רוסיה ושמותיהם של הסופרים והמשוררים אד"ם, מאפו ומיכ"ל חביבים היו על המשכילים שמחוץ לארצות מגוריהם. אלה ואלה היו מריצים אגרות חכמה וספרות זה לזה, נהנים זה מזה עצה ותושיה ומעוררים זה את זה

לעבודת יצירה. שירת ישראל — סמני חיותה המובהקים של האומה — וחכמת ישראל לא עמדו אז ערף כנגד ערף כשתי צרות עוינות זו את זו, אלא, אדרבה, עצת שלום ומישרים היתה ביניהם, ופעמים שהיתה האחת תופסת אומנות חברתה. שד"ל הוקיר והעריץ את השירה ונהל בעצותיו את המשוררים הצעירים מבני דורו. אהבתו העזה של החכם המסכן שניאור זקש למשורר הצעיר, החולה המסוכן, מיכה לבנזון — נוגעת עד הלב. ולפי שאותם החכמים, שכתבו בלשון עמם, כִּוְנו את דבריהם בעיקרם כלפי פנים ולא כלפי חוץ, לא היתה אימת „מה יאמרו הגוים?" מוטלת עליהם, וחכמתם לא היתה צריכה להזדייף לא לשם סניגוריא ולא לשם התגדרות. חכמתם הם היתה יכולה להיות בת חורין גמורה, חפשית מכל פְנִיה, אפילו מן ההתגדרות ב„חרות" עצמה, זו שמקורה על פי רוב אף היא אינה אלא עבדות, עבדות הנפש.

אין עם לבבי לשער השערות ולהתנבאות על העבר, מה היה מראה היהדות ופניה עתה, אלו נצח המהלך הזה, העברי, גם במערב. לאסון האומה כלה, לא נצח שם המהלך העברי. הפרוצס של הַלְעָזַת הרוח העברי והמרתו מבפנים, זה שמצא לו בגרמניה „שליחים" ובאי כח תקיפים כצונץ וגיגר וסיעתם, הלך ופשה שם מקהלה לקהלה וממדינה למדינה כנגע צרעת עד לאין מרפא. עתה הננו עומדים כבר לפני התוצאות המחרידות של אותו הפרוצס. עצימת העינים למה? הרי צריך שתאָמר האמת פעם אחת, ותהי מה: אחרי שלשה יובלות של חיי שלוה ורוָחה ושל השכלה רחבה ושל זכיות ושל אזרחיות ושל „חכמת ישראל" ושל „היכלות" ושל ריפורמות ושל ריפורמות לריפורמות ושל מטיפים ושל מחברי סדורי תפלה חדשים ושל אורתודוכסיה מתחסדת ושל בתי חרשת לרבנים ושל „מקיצי נרדמים" — אחרי כל שפעת העשר והגדולה הזאת, היהדות המערבית מוטלת לפנינו כמתה. נקרש דמה ונתאבן בשרה. מחותכת בסכין חדה של תרבות זרה ולשון נכריה מן הגוף הלאומי החי, לא מצאה שוב את הדרך למקור יניקתה הנאמן, ולחה נס. הסורוגאטים, שהמציאו לה פרנסיה ומנהיגיה, כדי לקימה, לא הצילוה. לא הועילו לא ה„היכל" ולא הריפורמה ולא „אגודת ישראל" ואף לא שבטה ומשענתה ב„גיא צלמות", בת לויתה הנאמנה — חכמת ישראל. כלום יכול המת להחיות את המת? „חכמה ישראלית" זו, — הלא תאָמר נא הפעם גם לה את האמת — מכיון שפרשה בסופה לגמרי מלשון ישראל, פרשה מן החיים ונבלה בלא עת. באה עליה כתומה „המכה אשר לא כתובה בתורה — זו מיתת תלמידי חכמים". תחת אבותיה ויוצריה הראשונים, חכמי אמת ואנשי מקור, קמו לה בדור שְלֵשים ורִבֵעים ננסים וקטני ארץ, מלקטי פרורים ומגרמי עצמות, שהפכוה מחכמה למלאכה ועשוה קרדם ללחם עצבים, ללא יצירה וללא שמחת יצירה. את ישראל החי והפועל, היוצר והמתחדש, הנאבק עם גלים והחותר אל חוף — אותו לא ידעה ולא חפצה לדעת. עורת וחרשת לגבי כל המתרחש ובא במעמקי נפשו ובחלל עולמו של אותו ישראל, צמצמה את שדה ראִיָתה הלוך וצמצם עד שעמד על ד' אמות — כדי קבר — של „עבר" בטל ומת, עבר שאין עמו לא הוה ולא עתיד. ובהשתקעה בקברים ובגלי שמות עד הפדחת לא ראתה ולא הכירה את הגדול בפלאי ההסטוריה שהולך ונעשה בימיה ולעיניה ובסמוך לה בתוך רוב מנינה ובנינה של האומה — הפלא של תחית המתים. וכלום חכמה כזאת, שהיא עצמה חשובה כמתה, כח בה להחיות דור בניה הגוסס?

ולעומת זה נשתלשלו המאורעות בכנסת ישראל שבמזרח, וביחוד ברוסיא ופולניא, בפנים אחרות. יהודי המזרח לא זכו, כאחיהם המאושרים במערב, לחיי שלוה וחרות. אדרבה, כל ימיהם נמקו בענים וחייהם נתמררו בגזרות קשות ואכזריות. ואולם גם בענים ובצרתם ידעו לשמור מכל משמר את תרבותם ואת לשונם. חלקם בבנין „חכמת ישראל" באמת אף הוא איננו מעט: ר' שמחה פינסקר, א"א הרכבי, שזח"ה, אברהם

אפשטיין, פוזננסקי ועוד; ואולם בעיקרם טרודים היו בבנין בית ישראל. עיניהם הם היו לפנים ולא לאחור. הם לא רק חקרו את ה„עבר״, אלא חיו אותו, בנו על יסודו את ההוה, ולשם העתיד. הם נשאו את עברם על כתפיהם כנשוא הכהנים את ארון האלהים. ראש מעינם הם היתה לא החקירה ב„מאי דהוה״, אלא היצירה, היצירה החדשה, החיה, המתמדת. ובאו וראו: כמעט לא עברו ארבעים שנה, ומה רבה הברכה! צנורי שפע סתומים מתמול שלשם פתחו פיהם פתאם ומקורי חיים חדשים זנקו מתוכם. בת טפוחיה של היהדות המזרחית, הספרות העברית, המצערה בראשיתה, הרחיבה גבולותיה הלוך והרחב, והאדירה כחה הלוך והאדר, עד היותה באחרונה כמעין ברכה וישועה לדור שלם. קמו לה סופרים ומשוררים, תרבות אנשים חדשים, אשר בשתותם גם מבארות עולם וגם ממקורות חיה של האומה, השיבו חיים שבעתים אל חיקה. הלשון העברית שבה להיות כמעין המתגבר, ובהסתגלה לכל צורות המחשבה העולמית, הבשילה פרי לא פלל לו איש; והשירה העברית, שנאלמה במערב אֵלם מות, צהלה במזרח בגאון קולה כאשר לא צהלה אולי מיום חתום חזון בישראל. לקול תרועתה התעוררו הלבבות, ועבודת רוח כבירה החלה, עבודה שכלה בנין, תקומה, התחדשות. כל ערכי הלאום וקניני רוחו הוטלו שוב אל כור המצרף ויצאו משם מזוקקים וצרופים משהיו, להחיות לב האומה ולחדש כח נעוריה. החומה שבין „אדם״ ו„יהודי״ נפרצה מאליה והלב תבע „יהדות״ ו„אנושיות״ בבת אחת, בכלי אחד. הוכשר הדור לקחת את גורל האומה בידו. ולא עוד, אלא שהעיז להעמיס על כתפי עצמו גם את דבר פתרון החלום הגדול של האומה, את דבר גאולתה ותקומתה השלמה בארצה.

ובעוד היהדות המזרחית עושה כה וכה ומכינה עצמה בהתלהבות המיוחדת לה לקראת היום הגדול — והנה באו ה„מאורעות״. מעשרת הקבים פורעניות שירדו לעולם עם אותם המאורעות נטלה היהדות המזרחית תשעה. שוד ומשסה, הרג ואבדן, דבר ורעב. ועתה אחרי כל הבא עליה, אף היהדות המזרחית מוטלת לפנינו הרוסה וחרבה, פצועה וזבת דם. אלפים ורבבות מישראל נעקרו משרשם והנם נודדים בגוים לבקש להם „בית מלון״ לפי שעה, עד יעבר זעם. רבים מהם, ובתוכם מקצת מנושאי התרבות העברית במזרח, מצאו בדרכם את ברלין, אותה ברלין, בית מולדת ה„השכלה״ והתרביץ ל„חכמת ישראל״ בסגנונה המערבי. כמוצאי גולה באו שמה, עיפים ומיוגעים, רצוצים ומדוכאים; ואולם גם בגלותם השכינה העברית מלוה אותם וגם בהתגוררם באשר יתגוררו מגמת פניהם קדימה. בשעה גדולה ומכרעת לישראל נזדמנו אפוא לפונדק אחד „קרובים״ שנתרחקו בזרוע. היעלה אפוא על הדעת כי תהיה הפגישה לבטלה?

לבי אומר לי כי לא יהיה כדבר הזה. בטוח אני, כי היד החזקה אשר אחזה לפני ארבעים שנה את אחינו המזרחים בציצית ראשם ותנערם, היא תמצא גם את קדקד אחינו במערב. והיא אשר תקרב שוב גם את הקרובים שנעשו רחוקים. כי ישבו אחים יחדו, ואפילו ישיבת ארעי, אי אפשר להם בלי התקרבות ובלי השפעת גומלין. הרבה יש להם להגיד זה לזה וללמד זה מפי זה. ואם תמצי לומר, כבר יש להכיר סמני השפעה זו בכמה מקצועות.

ולפיכך כשהגיעני כרוזכם ע״ד המאסף העתי לחכמת ישראל, שעתיד לצאת בעריכתכם, נטה לבי לראותו כאחד מסמניה המובהקים של אותה ההשפעה. ולא רק מפני שבתוך סעיפי הכרוז הרבים נתבצר מקום — אולי זאת הפעם הראשונה בחכמת ישראל של הסגנון המערבי — גם לחקירת ההוה של ישראל החי והיוצר. הרחבת־תחום זו בלבד אף היא דיה להעיד על שנוי מהלך; אלא, בעיקר, מפני עבריותו הלשונית של המאסף ומפני מגמת עורכיו הכללית, זו המובעת במלים קצרות, אבל מחיבות הרבה, בפתיחתם הקטנה בראש הכרוז. עתה, אמרתי בלבי, יש תקוה כי

,,חכמת ישראל" תעשה לחכמת ישראל בלי מרכאות כפולות. בשובה להתחבר דרך הלשון למקור היצירה החיה של האומה כלה, תשוב ותהיה גם היא לאבר של החי. לב חדש ורוח נכון יבאו לה, ושבה והרגישה מאליה את דפיקת לב האומה ואת כל מכאוביו ומשאלותיו הגלויים והנעלמים. אז ישובו אליה גם חושה הבריא וטעמה הטוב וידעה להפלות בין עיקר ובין טפל, בין מקק ספרים ובין דבר יצירה. אין רע אם לפי שעה לא תמצאו די עוזרים ומסיעים. דרככם נכונה ובידכם מפתח הלב של האומה — לשונה. כל השאר יבא מאליו, אם לא מיד — לאחר זמן. ,,כי מי אשר יחֻבר אל כל החיים יש בטחון", וחכמת ישראל, בהתחברה אל חיי ישראל יכולה לבטוח, כי לא רק היא עצמה תשוב לתחיה, אלא יהי בה גם כדי להחיות את בעליה ואת כל החוסים בצלה.

ומתוך בטחון כזה אני מברך אתכם: עשו והצליחו!

ביראת הכבוד

כ"ט אייר התרפ"ג, ברלין. ח. נ. ביאליק.

יציאת מצרים
חקירה היסטורית־כרונולוגית

מאת

אליהו מַאהלֶר (בודפשט).

הפרובלימה שאנו חפצים להסב עליה כאן עיני הקוראים[1] של מאסף־עתי זה מעניינת אמנם גם בתור פרובלימה של ההיסטוריה העתיקה הכללית, אבל ראויה היא לתשומת לב מיוחדה מצד המתעסקים בהיסטוריה הקדומה של היהודים. ובאמת כמעט שאין מקצוע אחר במדע ההיסטוריה שהעסיק כל כך את החוקרים, כמו השאלה בדבר יציאת בני ישראל מארץ מצרים. היסטוריונים וחוקרי המקרא התחרו איש את רעהו להרים את הצעיף המכסה את התקופה ההיא של המסורה המקראית, ומן הזמנים היותר קדומים של חקר היסטורי, הולכים ונעשים נסיונות, לבוא עד תכלית שאלת היציאה בדרך מדעי ולקבוע זמנה בדרך כרונולוגי. אין גם מלומד אחד בן־ערך במקצוע ההיסטוריה העתיקה שלא התעמק בשאלה זו ואי אפשר לקרוא אפילו בשם של חוקר אחד במקצוע הקדמונית שלא הסב כל שימת־לבו לשאלה זו.

התורה (שמות י״ב מ׳—מ״א) מדברת מישיבת בני ישראל במצרים במשך ת״ל שנה לאמר:

„ומושב בני ישראל אשר ישבו במצרים שלשים שנה וארבע מאות שנה.

ויהי מקץ שלשים שנה וארבע מאות שנה ויהי בעצם היום הזה יצאו כל צבאות יהוה מארץ מצרים“.

על ידי החפירות והחקירות שנעשו על ידי אחדים מהחוקרים היותר מצוינים במקצוע האגיפטולוגיה, כמו ברוגש, אֶבֶרס, לֶפסיאוס ונַבִיל, הוגבל מצבו הגיאוגרפי של חבל גשן, מקום ישיבת בני ישראל בארץ מצרים. אנו מכירים עכשיו בדיוק, איפה נמצאו כל המקומות החשובים הנזכרים במקרא: פתם, רעמסס, סכות, מגדל, און, ויודעים אנו גם כן מי היו בוניהם של ערים אלו. גשן המקראית אינה אלא Qosem המצרית, שהיתה נמצאת בין טַנים (zan במצרית צען בעברית) ובין בובַסטים (פי־בסת בעברית). פתם ורעמסס הן אותן שתי הערים שבנה רעמסס השני; הראשונה, שהיתה מוקדשת להאלוה תֻם, היתה נמצאת בחלק המזרחי של החבל הנקרא היום וַאדִי־תֻמִילַאת, והשניה, המרובה בבתי־מקדש והיכלות מהודרים — בקרבתה של טַנים. בחרבותיהן הנהרסות נמצאו שרידי בנינים של אוצרות תבואה גדולים שבתוכן נצברה לנכון כל אותה התבואה הנחוצה לפרנסת הצבא היוצא למלחמה נגד אסיה. וכמו שעל ידי זה נתאשרו דברי המקרא (שמות א׳ י״א) כן עלה בידי החוקרים להגביל את מצבם הגיאוגרפי של כל שאר המקומות, המנויים אצל יציאת מצרים וגם לקבוע את הדרך שהלכו בה בני ישראל מגשן עד הר סיני.

[1] [עי׳ מאהלר, Handbuch d. jüd. Chronologie ע׳ 118—132 ושם ע׳ 67. — המערכת.]

אבל תמוה היה הדבר שבכל אותן המצבות המרובות, שהוציא אותן המעדר ממעמקי האדמה, לא היתה אף אחת שבה נמצא אפילו רמז קל לישיבת בני ישראל בארץ מצרים. הלא היתה לנו הזכות לקוות שלכה״פ יזכר שמו של העם שהתעכב זמן כל כך מרובה במצרים באחת המצבות האלה. והנה למרות החפירות והחקירות המרובות שנעשו ע״י חוקרי קדמוניות, לא עלה בידי איש לגלות מצבה אחת הנוגעת במאורעות אלו, ולא נמצאה אף מצבה אחת שהשם „ישראל“ או „יהודה“ כתוב עליה. מתחלה החזיקו את "Apuirui„ ששמם נזכר לפעמים לא רחוקות במצבות של הדינסטיות השלש־עשרה עד העשרים ושהשתתפו בעבודת בנין ההיכלות ואוצרות התבואה של פתם ורעמסס — ל„עברים“, אבל ברוגש (בספרו Diction. géographique 113 ובספרו Geschichte Ägyptens unter den Pharaonen עמוד 541 וע׳ 593) כבר הוכיח את בטולה של הנחה זו ומצא שהמלה המצרית "apru„ כונתה לשבט הארֶמֶריים, שישב בשלשלת ההרים הנקראת — Aian, בשלשלת מוּחַטַּם אשר ממול מֹף. ועל כן היו בין מבקרי־המקרא רבים מאד שהטילו ספק בכל סיפור המקרא בדבר יציאת מצרים. מלבד אלה שלא נתנו כל אמון בסיפורי התורה, היו גם כאלה שנמשכו אחרי יוסיפוס וחשבו שה־"Hyksos„ שמשלו במצרים בתקופה שבין הממלכה התיכונה והחדשה (בין הדינסטיה הי״ג והי״ז) הם הם בני ישראל. היו גם כאלה שחשבו ששאלת יציאת מצרים איננה היסטורית כלל, לפי שהטילו פשוט ספק בישיבתם של בני ישראל במצרים. שיטה זו עלתה ביחוד על הבימה לאחר שמצאו בלוחות החמר הכתובים בכתב היתדות שנמצאו באל־אמרנא — לוחות המכילים חליפות מכתבים בין מלכי קדמת אסיה ומלכי מצרים (אמֶנופים הג׳ והד׳) — את המלה "Chabiri„ (בתור שם עם היושב בקדמת אסיה), שבוודאות גמורה חשבו אותה ל„עברי“ המקראי. אם יש לנו — כך דנו — תעודה היסטורית, שאין לפון כלל באמתתה, שהעברים נזכרים בה בתור עם של קדמת אסיה באותו זמן עצמו שעל פי הכרונולוגיה המקראית ישבו בני ישראל במצרים, הלא אי אפשר כלל שיהיה שום בסיס היסטורי להספורים על אדות ישיבת בני ישראל במצרים וצאתם משם. הם לא שמו אפוא לב לדבר כי „עבר“, מבני בניו של שם, היה לפי מגלת היוחסין של המקרא (עי׳ בראשית י׳ כ״א וי״א י׳—ל׳) לא רק אבי משפחתו של אברהם וממילא גם אביהם של בני ישראל, אלא היה אביהם של עוד שבטי עמים רבים אחרים, ולפיכך „החבירי“, הנזכרים בלוחות אמרנא היו אמנם קרובי־גזע לבני ישראל, אבל לא בנ״י עצמם.

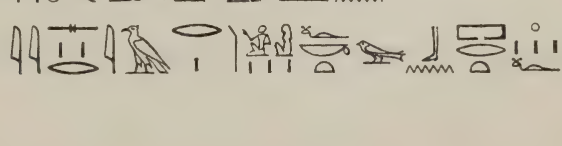
במצב זה הצליח האנגלי Flinders Petrie לפני עשרים ושש שנה בערך לגלות מצבת אבן מצרית, שהיא מכילה שיר־תהלה לכבוד הנצחון שנצח פרעה מירנֶפְּתַּח בשנה החמישית למלכותו על הלובים ובני בריתם. ובתוך שאר עמי אסיה שנזכרו פה בא גם זכר עם, ששמו דומה מאד לשם „ישראל“. וזה לשון המקום ההוא של הכתובת[1]:

„רַע שָׁב ויפנה אל מצרים, על כן נולד פרעה מירנפתח, אשר ינקום את נקמתה, המלכים נכנעו וכורעים ברך, איש מהאויבים לא ירים את ראשו, נהרסה טֶכְנוּ, נכנעה חֵתָּה, הושפלה כנען, גלתה אשקלון, נלכדה עזה, יָנוֹעַם נשמדה, י ש ר א ל , הגדוד, החריב שדמותיה“[2].

מצבה זו היא אחת מן החשובות ביותר ועל־פי ערכה היא הגדולה שבכל המציאות,

---

[1] עי׳ מאהלר, The Exodus, במ״ע J. R. A. S. שנת 1901.

[2] 

שגרמו לתקופה מדעית חדשה, שנעשו על אדמת מצרים העתיקה ומובן שעוררה התענינות יתירה בחוגים המדעיים. אבל לא בשורת־הנצחון המלאה התפעלות מופרזה של מירנפתח, מלך חלש ובלתי־מוצלח בכלל, היא שנותנת למציאת פֶּטְרִי ערך כ"כ גדול. תבוסתם של הלובים ובני בריתם, תכנו העצמי של ההימנון, היתה ידועה לנו גם מקודם, על פי הכתובת שנחקקה במצות מירנפתח על הכותל הצדדי של האולם הדרומי בהיכל אָמון הגדול בנֹא[1]. דבר חדש, מפתיע ופותח תקופה חדשה בחקירה זו, היא העובדא שבין העמים ששמותם נרשמו על מצבה זו, בא גם זכר שם „ישראל". ולא רק בלשנים אלא גם היסטוריונים וחוקרי המקרא יגעו לבאר תעודת אבן זו ולהוציא מסקנותיה המדעיות.

ליפסיאוס בספרו Einleitung in die Chronologie der Ägypter נסה כבר בבינה יתרה לכוון את ההיסטוריה וסדר־היוחסין המקראיים להרשימות של המצבות ולאותן המסקנות של החקירה שנתקבלו בזמנו כעובדות היסטוריות והוא ראה במירנפתח אותו פרעה שבימיו יצאו בני ישראל ממצרים. והנה הביאה עתה מציאתו של פלינדרס פטרי, לפי דעת החוקרים המצוינים ביותר, ראיה שאין עליה תשובה, שפרעה של יציאת מצרים היה באמת המלך מירנפתח.

אבל עם חשיבותה הגדולה של מציאת פלינדרס פטרי, בנוגע לארכיולוגיה, היסטוריה ובקרת המקרא הנה להיפך: דוקא מצבה זו מביאה אותנו לידי ההכרה שדבר שאי אפשר הוא, שמירנפתח הוא פרעה של יציאת מצרים, כי השם „ישראל" שעל מצבה זו בא בלוית סימן (דֶטֶרְמִינַטִיב) כזה, שהוא מציין תמיד בכתבות המצריות עמי אסיה. עם ישראל מסומן אפוא כאן כבר בתור עם־אסיה. ויציאת מצרים היתה לפי זה בהכרח קודם הזמן ההוא, עד שבימי מירנפתח כבר נמצאו בני ישראל על אדמת פלשתינה. צריכים אנו עוד לשום לב לזה, כי בקבוצת הציונים (דטרמינטיבים) המלוים את המלה „ישראל" לא נמצא הציון המציין תמיד „ארץ" ובמקומו באה קבוצת־אותיות המכוונת למושג „גדוד" (fekt, Horde) (עיין מאהלר, The Exodus, במ"ע J. R. A. S. שנת 1901); בני ישראל היו אם כן, לפי מצבה זו, בשנה החמישית למלכות מירנפתח כבר בארץ ישראל, אבל לא היו עוד מאורגנים במובן המדיני כל כך עד שאפשר היה להם להזכר במצבות בתור „ארץ" או „ממלכה". ומצב כזה היה באמת, בעיקרו של דבר, מצבם של בני ישראל בזמן כיבוש הארץ שבימי יהושע; שהרי רק תחת הנהגתו התחילו לכבוש את חלק הארץ שבעבר הירדן מזרחה. בספר „שופטים", המדבר על הכיבושים שנעשו מיד לאחר מיתתו של יהושע תחת הנהגתו של שבט יהודה, אנו מוצאים כתוב:

וילכד יהודה את־עזה ואת־גבולה ואת אשקלון ואת־גבולה (שופטים א' י"ח),

כתוב המתאים אפוא התאמה גמורה לתכנה הנזכר של מצבת מירנפתח.

יתפרש אפוא פירושו הפילולוגי של המקום הנידון במצבת הנצחון של מירנפתח איך שיתפרש, אבל בזה אין כל ספק שבני ישראל נזכרים כאן בתור עם שלא ישב באותה שעה במצרים, אלא (כמו חֶתה, יָנוֹעַם, כנען, עזה ואשקלון הנזכרים שם) באותו חלק של אסיה שאנו מציינים אותו בשם הכולל „פלשתינה"; בני ישראל לא היו כבר לפי זה בשנה החמישית למלכות מירנפתח במצרים, אלא ישבו כבר באותה הארץ שעל פי המסורת המקראית כבר הובטחה לאביהם הראשון אברהם בתור מקום מושב לזרעו אחריו. כשנצרף עוד לזה את ארבעים השנה שנדונו בני ישראל לנוד במדבר לפני כניסתם לארץ, הרי אנו מוכרחים להוציא תוצאה מוכרחת, דוקא על יסודה של

[1] עי' ברוגש, Geschichte Ägyptens unter den Pharaonen, ע' 204 ושם ע' 577—568.

מצבת מירנפתח שמצא פלינדרס פטרי, כי בני ישראל עזבו את ארץ מצרים זמן רב לפני מלך מירנפתח.

ההנחה המקובלת עד עתה שלפיה יציאת בני ישראל ממצרים היתה בימיו של המלך מירנפתח איננה נכונה אפוא; יציאה זו היתה בהכרח בזמן שקדם הרבה לזה.

השאלה מתעוררת אפוא: מתי ומי הוא אותו פרעה שבימיו אירע מאורע זה?

ספורי התורה בצרוף הידיעות ההיסטוריות שנמסרו לנו על ידי הכתבות שעל המצבות המצריות מוסרים לנו מספרים אחדים, שעל ידם נתונה לנו אפשרות להשיב על שאלה זו. הבה ננסה־נא גם אנו בשורות הבאות לעזור לבירור שאלה זו.

אין כל ספק בדבר, שהמלך אחמוס (אמוסים), מיסד הדינסטיה הי״ח, הוא המושל שעליו מוסבים דברי הכתוב:

ויקם מלך חדש על מצרים אשר לא ידע את יוסף (שמות א׳ ח׳).

הוא שלאחר שגבר על מבצר־הגבול אַוּרִים, נתן לבו לבער את ההיק־שסו (ההיקסוס) שנגברו מאד בארץ ולשחרר את ממלכת מצרים מן כל השפעה של „ממשלת זרים" לא היה יכול כמובן גם לשום לב לזכיות המרובות שקנה לו יוסף, זה „הזר" ו„הגר", במעשיו שעשה לטובת הארץ; הוא לא היה יכול גם להודות בהעֶמדה שתפשו בה בני ישראל, בני השבט „הגר", בימי ממשלתה של הדינסטיה הקודמת. בשנת השתים ועשרים למלכותו נפתח מחצב־האבנים של הרי מוּחַטַם ועם זה מתחילה תקופה של לחץ קשה ומר לבני ישראל, לפי ש„הגרים" הם שהיו ממלאים עבודת־פרך זו, ולפיכך לא נפטרו גם יוצאי חלצי יעקב, שהורגלו עד כה רק במרעה צאן (בראשית מ״ו ומ״ז) מעבודה קשה זו. גם בנינים רבים במף ובנא בנה אחמוס. תקופת פריחה חדשה באה לארץ זו, „הממלכה החדשה" הוקמה, לאחר שכבר הועם, זה מאות בשנים, זהרה הקודם של ממשלת פרעה שנתיסדה ע״י מלכי הדינסטיה הי״ב. היכלות ומסכנות מוקפים חומות וסוללות חזקות נבנו לכבוד אלוה השמש. וכך אפשר מאד, שעוד בימי אמוסים והבאים אחריו כבר נגמרה התכנית והונחה אבן הפנה ליסוד אותן הערים שבנינן נגמר בימי רעמסס השני, ונקראו בשם פתם (עיר אלוה השמש: תֻם) ורעמסס (עיר רעמסס). על כן מספרת גם התורה (שמות א׳) בדברים פשוטים: „וישימו עליו שרי מסים למען ענותו בסבלתם ויבן ערי מסכנות לפרעה את פתם ואת רעמסס."

עם מיסדה של הממלכה החדשה באה, לפי זה, לבני ישראל תקופה ארוכה של שעבוד קשה. לפי המסופר בבראשית ט״ו „היה דבר יהוה אל אברם במחזה לאמר... ידע תדע כי גר יהיה זרעך בארץ לא להם ועבדום וענו אותם ארבע מאות שנה", אבל בשמות י״ב נאמר (עין לעיל) שבני ישראל ישבו בארץ מצרים ארבע מאות ושלשים שנה. וכאן מלמדת אותנו מסורה עתיקה של רז״ל (סדר עולם פרק ג׳; פרקי דרבי אליעזר פרק מ״ח; בראשית רבה מ״ד י״ח ועוד), שמן אותן ת״ל שנה המסורים בכתוב צריך לנכות ק״ץ שנה שקדמו לשעבוד ועינוי העצמי. כיצד נתאים אפוא מסורה יהודית עתיקה זו עם המספרים של התורה ועם אלה של המסורה ההיסטורית שנמסרה לנו במצבות המצריות?

מפשטם של דברי התורה יוצא שבחיי אברהם עוד לא יארע כל דבר רע שיש לו יחס עם אותו העינוי והשיעבוד שעליהם רמז דבר ה׳ שהיה אליו במחזה, שכן כתוב שם (בראשית ט״ו, י״ד—ט״ו)

„וגם את הגוי אשר יעבדו דן אנכי ואחרי כן יצאו ברכוש גדול
ואתה תבא אל אבתיך בשלום תקבר בשיבה טובה".

אבל מיד לאחר מיתתו של אברהם כבר נראו עקבות המחזה שהיה אליו בברית בין הבתרים. רעב פרץ בארץ ויצחק נאלץ לעזוב את ארץ מולדתו. הלך אל ארץ פלשתים, אבל הפלשתים סתמו לו את כל הבארות ומלאו אותם עפר. יצחק הלך משם ויחן בנחל גרר, אבל גם כאן איננו יכול לקבוע דירתו, ועוד הפעם מפני הבארות.

הסימנים הראשונים של אותו היעוד האלהי, שעמים זרים יענו את זרע אברהם, כבר נראים אפוא מיד לאחר מיתתו של אברהם. אברהם מת בן קע״ה שנה (עיין בראשית כ״ה ז׳). כשנולד לו בנו יצחק היה בן מאה שנה (שם כ״א ה׳). כשמת אברהם עמד אפוא יצחק בשנת החמש ושבעים לימי חייו. כשנולד לו יעקב היה כבר בן ששים שנה (שם כ״ה כ״ו). יעקב היה אפוא רק בן חמש עשרה שנה במותו של אברהם. כשבנו יוסף העמידהו לפני פרעה מלאו לו ליעקב מאה ושלשים שנה (שם מ״ז ט׳). לפי זה עברו ממיתת אברהם עד ביאתו של יעקב למצרים קט״ז שנה (116 = 14—130). ויוסף היה באותו זמן רק בן ל״ח שנה, כי בשנת השלשים לחייו עמד לפני פרעה (שם מ״א מ״ו) ונתמנה על ידו „לאב לפרעה ולאדון לכל־ביתו ומושל בכל ארץ־מצרים“. יעקב בא למצרים בשנת־הרעב השנית ויוסף עמד אז, לפי זה, בשנת הל״ט לימי חייו, כלומר שבשעה שבא אביו כבר מלאו לו ל״ח שנה יוסף מת בן מאה ועשר שנים. עלינו לשים אפוא לב למספרים אלו:

משנת מיתתו של אברהם עד ביאתו של יעקב למצרים 130 ש׳
— 14
116 ש׳

מביאתו של יעקב למצרים עד מיתתו של יוסף 110 ש׳
— 38
72

סך־הכל 188 ש׳

אם נביא בחשבון את ק״ץ השנה שקדמו לשעבוד, לפי המסורה היהודית העתיקה, יצא לנו אפוא, כי הדינסטיה החדשה נכנסה למלוכה שתי שנים לאחר מיתתו של יוסף. דבר זה אפשר מאד גם מן הצד ההיסטורי, כי על פי הרשימות של הכתבות ההירוגליפיות נגמרה באמת באותה שעה אותה מלחמת השחרור, שהתחיל רַע־סֶקֶנֶן כנגד מלך־ההיקסוס האחרון, אפופי הג׳, ודינסטיה חדשה ליגיטימית עלתה על־כסא המלוכה ואמוסים הוא מלכה הראשון. עם חילוף דינסטיות זה מתחילה תקופה של שעבוד רב וקשה לבני ישראל, שהיו גם כן „זרים“, תקופה שארכה מאתים וארבעים שנה.

עלינו אפוא להגביל את זמן עליתו של אמוסים על כסא המלוכה הגבלה כרונולוגית. לדאבוננו עובדה היא שבשום ענף מענפי המדע לא נתפשטה כל כך מדה מגונה זו, לצוד דגים במים עכורים, כמו במקצוע הכרונולוגיה ההיסטורית. ידעו אמנם היטב עד כמה אין ידיעותיו של מניתון מתוקנות ועד כמה אין הכרונולוגיה שהשאיר אחריו בת־סמך, ובכ״ז לא נמנעו מהשתמש במספריו בתור נקודת־מוצא להשערות וצירופים שונים. מובן הדבר מאליו שבמצב ענינים כזה, הסיסתימות הכרונולוגיות השונות שנבנו על יסוד ידיעותיו של מניתון, חלוקות זו מזו גם בפרטים היותר־קטנים, ננסה־נא אפוא להגביל את זמן מלכותו של אמוסים באופן כרונולוגי. אנו משתדלים בזה לתת למספריהן של הכתבות שעל המצבות המצריות את משפט הבכורה ולא לאלה של מניתון. להצלחתנו נמצא בידנו די חמר מספיק לצרכינו.

על ידי קריאה מדויקת של שם המלך אנו יודעים כי בשנה התשיעית למלכותו של אמֶנוֹפִים הראשון (יורשו של המלך אמוסים) ביום התשיעי לחדש אֶפִיפִי עלה הכוכב סותים, Sothis (המכונה גם סיריוס), עליה שְמְשִית. להופעה שמימית זו שמו

המצרים את לבם עוד מן הזמנים היותר קדומים של ארץ ממלכתם בהתבוננות יתירה, לפי שעל ידי הסתכלותם החרוצה ברקיע השמים הכירו שעליתו של הנילוס, עליה שהיא כל כך נחוצה להצלחתה של הארץ, באה בו ביום שכוכב זה נראה בפעם הראשונה במשך השנה במזרחו של רקיע סמוך לזריחת החמה. משך הזמן שבין עליה שמשית אחת של כוכב זה לחברתה הסמוכה, כלומר משך שנת סיריוס עולה 365¼ ימים בקירוב. ומכיון ששנת־האזרחים המצרית היתה רק בת שס״ה ימים (שנים־עשר חדשים, בני שלשים יום + חמשה ימים נוספים), הרי יוצא מזה, שלאחר כל ד׳ וד׳ שנים היתה שנת־האזרחים קצרה מזו של סיריוס ביום שלם; שנת־האזרחים הקדימה לפי זה את שנתו של סיריוס ביום אחד. על שם זה כנו ג״כ את שנת האזרחים בשם: השנה „המתנועעת“ בניגוד לשנת־סיריוס הקבועה, שהיתה נחשבת גם להשנה „הנורמלית“. אם אירעה אפוא, למשל, עליתו השמשית של הכוכב סותים באחד לחדש תוט של השנה „המתנועעת“, תבא עליה זו לאחר ד׳ שנים בשני לחדש זה, ולאחר ד׳ שנים אחרות בג׳ בו וכן הלאה. הדבר הזה נותן לנו את האפשרות לקבוע באופן כרונולוגי את זמנם של המאורעות הקשורים בעליתו השמשית של סיריוס, שחלה לפי רשימת כתובת אחת ביום פלוני של הלוח. העובדה אפוא, כי בשנה התשיעית למלכות אמנופים הראשון היתה עליתו השמשית של סיריוס בתשיעי לחדש אפיפי, נותנת לנו את האפשרות להגביל שנה תשיעית זו של אמנופים I בדרך כרונולוגי. מצד אחר אנו יודעים, כי המלך הסמוך לאמנופים הראשון מלפניו היה אמוסים, מלך שגורלה של הארץ היה מסור בידו כ״ב שנה, כי מספר זה של כ״ב שנה הוא המספר היותר גדול של שנות מלכותו שנמצא בכתבי המצבות. והנה כי כן ישנן בידינו נקודות־סמך מספיקות לפתרונה הנכון של שאלתנו. כי לפי חקירותיו של אָפּלֶצֶר, אחד התוכנים המצוינים ביותר של המאה העברה, (עיין Sitzungsberichte der Akademie der Wissenschaften, וינא 1884, כרך XC ע׳ 557 והלאה) שנת 1545 לפני ספה״נ היא השנה היוליאנית, שבה חלתה בפעם הראשונה העליה השמשית של הכוכב סותים ברחב הגיאוגרפי של 30° — בתשעה לחדש אפיפי של שנת האזרחים — השנה המתנועעת — המצרית. השנה התשיעית למלכות אמנופים I היא אפוא שנת 1545 לפני ספה״נ וממילא השנה 1553 לפני ספה״נ היא השנה שבה עלה אמנופים I על כסאו. השנה, שבה מלך המלך שקדם לו, הוא אמוסים, היא. לפי זה: 22 + 1553 = 1575 לפני ספה״נ ויציאת ישראל ממצרים — בשנת 1575 פחות 240 = 1335 לפני ספה״נ.

נפלא הוא הדבר ועל כל פנים ראוי הוא לתשומת לב, כי לאותה תוצאה עצמה הגענו במקום אחר (עיין Sitzungsberichte der Akademie der Wissenschaften, וינא 1885 כרך XCI ע׳ 987 והלאה) בדרך שונה מזו לגמרי: היינו על ידי שפרשנו מכת חשך מצרים כליקוי חמה.

בס׳ שמות (י׳ כ״א) אנו קוראים: „נטה ידך על השמים ויהי חשך על ארץ מצרים“.

עשר מכות עברו לפי המסרת המקראית על פרעה עד שגמר בדעתו לתת רשות להעם היושב במצרים זה מאות בשנים לעזוב את הארץ. חשך, מכה שעל טיבה נחלקו המפרשים בדעותיהם, היתה המכה שלפני האחרונה, כלומר התשיעית. אם נִתן אפוא להופעה זו שקדמה להיציאה בסיס רֶאלי ונפרש אותה ע״י ליקוי חמה מרכזי למצרים, מובן הוא שאפשר יהיה לנו גם להגביל בדיוק את זמנה של היציאה, אם רק יעלה בידינו למצא ע״י חשבון את זמנה של הופעה טבעית זו.

לפי הקבלה שבעל פה התחילה מכת החשך ביום ה׳ באחד בניסן (בשנת ב׳ תמ״ח לבריאה = 1312 לפני ספה״נ). אבל השנה ופרק היום של המאורע, איננו

כלל מוחלט כל כך כתקופת השנה, החדש, יומו של החדש ויומו של השבוע של אותו המאורע. דבר מובן הוא מאליו שביחס למאורע של זמן קדום מאד, כאותו של יציאת מצרים, אין למספר המקובל של השנה ערך כ״כ גדול. על דבר תקופת השנה והחדש של היציאה מספרת לנו התורה עצמה. אנו קוראים בה:

זכור את־היום הזה אשר יצאתם ממצרים
היום אתם יוצאים בחדש האביב (שמות י״ג, ג׳ וד׳)
וכן: החדש הזה לכם ראש חדשים
ראשון הוא לכם לחדשי השנה (שם י״ב ב׳).

ומה שנוגע ליום השבוע יש להזכיר מקורות אלו: בפרקי דר׳ אליעזר (פרק ט׳) נאמר שמכת הדם ויציאת ישראל ממצרים (היינו ט״ו בניסן) שתיהן חלו ביום ה׳: בה׳ נהפכו כל המים לדם במצרים, בה׳ יצאו אבותינו ממצרים. ויציאת מצרים היתה גם לדעת התלמוד (שבת פ״ז ע״ב [מכילתא בשלח פ״ג א׳, הו׳ וויים ע׳ 55]) ביום ה׳.

המסרת העתיקה המשמשת נקודת־מוצא לדבר זה היא המשנה: משפט המצריים י״ב חדש (עדיות פ״ב י׳) [סדר עולם, פ״ג: שנאמר ויפץ העם וגו׳ אימתי דרכו של תבן באייר והם יצאו בניסן].

ובאחרונה יש עוד מסורה עתיקה אחת שבמשך שנה זו נכסה משה ג׳ חדשים (מדרש שה״ש רבה ב׳ ט׳ ג׳, במדבר רבה י״א ב׳, פסיקתא דרב כהנא פ׳ החדש דף מ״ט ע״א ופסיקתא רבתי פרק ט״ו י׳) או ו׳ חדשים (מדרש שמות רבה ה׳ י״ט).

עד כאן המסורות העתיקות, מכאן ואילך מתחילות דעותיהם הפרטיות של המפרשים השונים. רש״י בפרושו עה״ת (שמות ז׳ כ״ה) פירש את המסורה העתיקה כך, שתשעת המכות הראשונות ממלאות תשעה חדשים בהפסקות שוות בין מכה למכה[1]. לדעתו זו מסכימים גם בעלי התוספות (עין תוס׳ ראש השנה י״א ע״א). מובן מאליו שעל פי הנחת המשנה עדיות הנ״ל אין מקום להתכסות של ו׳ חדשים. גם המפרשים האחרים מחזיקים בזה, שמשה נכסה רק ג׳ חדשים, וג׳ החדשים האלה הם נותנים לתחלת השנה[2]. המכות התחילו אפוא בר״ח אב ונגמרו בר״ח ניסן שחל או, לפי דעת חכמי התלמוד הנ״ל, ביום ה׳ בנגוד לדעת סדר עולם שיציאת מצרים היתה ביום ו׳.

נחוץ היה אמנם עוד להגיד דבר מה על אדות שעת היום של מכת החשך. אבל בנוגע לזה אין לנו אפי׳ אחיזה כל שהיא נכונה[3].

התוצאה של כל חקירותינו הנזכרות היא אפוא: יציאת מצרים היתה בט״ו בניסן שחל ביום ה׳; באחד בניסן של אותה שנה, שחל ממילא ג״כ ביום ה׳ היה חשך במצרים.

טבע הדברים מחייב, שאם במסורה זו צפון זכרון של ליקוי חמה שהיה במצרים, אותו הליקוי צריך היה שיהיה לו בכל אופן ערך גדול מאד בשביל מצרים ובהגבלתו החשבונית עלינו אפוא לשים לב לליקויים המרכזיים. אם נשחרר את עצמנו מכל חשבונות השנים הרגילים ונביא בחשבון את כל הליקויים המרכזיים שחלו במאה הי״ד

---

[1] [עין מדרש רבה ט׳ י״ב ובפירוש היפה תואר שם].

[2] בסדר הדורות שנת ב׳ תמ״ז מביא בשם רבינו בחיי: ובר״ח אב התחיל[ה] מכת־דם וכו׳ ניסן חשך וכו׳.

[3] רש״י חפץ אמנם להוכיח מדברי התורה „וימש חשך", שמכת החשך התחילה בשעה שהיום התחיל להאיר, כי הוא מפרש „וימש" כמו „ויאמש" מגזרת „אמש" (אתמול) ושיעורו של הכתוב הוא לפי זה, כי החשך של הלילה שלפניו לא פסק גם ביום של אחריו. אבל ברור הדבר שפירוש זה אין לו כל יסוד, אף שגם אונקלוס בתרגומו, דעתו כן. שרשו של „וימש" הוא באמת „מוש" (סור). זו היא גם דעתו של בעל „בוצר עוללות", המחליט ביחד עם זה שכבר האיר היום וזמן רב בשעה שבא חשך זה.

והי״ג שלפני ספיה״נ, ונברור מהם את אלו שזמנם חל במשך הזמן שבין סוף פברואר ותחלת מאי, אז תהיה בידנו שורה של ליקויים מרכזיים שיכולים לשמש לנו בסיס לחקירה הבאה.

אולם עיון מדויק במספרים אלה מלמדנו תיכף שרק ליקוי אחד מתאים לדרישותינו, לפי שמכולם רק הוא היחידי הבא בחשבון כליקוי ארץ מצרים. והוא הליקוי המרכזי שהיה ביום י״ג במרץ לשנת 1335 שלפני ספיה״נ[1]. האזור המרכזי של ליקוי חמה זה הגיע עד תוך תוכה של הדלתה של הנילוס. ואם נחליף את זמנו, שנמסר בחשבון הלוח היוליאני, בחשבון הלוח העברי נמצא: יום ה׳ א׳ בניסן.

בשימנו אל לבנו שמכל הליקויים המרכזיים שחלו באביב שהבאנו בחשבון רק ליקוי אחד היה לו ערך בשביל מצרים, וכי דוקא ליקוי זה יש בו כל הסימנים שנשארו בקבלה (החדש, היום של החדש והיום של השבוע) של החשך שנזכר בתורה, הרי ברור הוא שאם חפצים אנו לתת להופעה זו יסוד טבעי ולבארו ע״י ליקוי חמה, — ליקוי זה הוא בלי שום ספק אותו הליקוי שהיה ביום י״ג במרץ שנת 1335 לפני ספיה״נ.

יציאת ישראל ממצרים היתה אפוא ביום ה׳ כ״ז במרץ שנת 1335 לפני ספיה״נ. אמנם אפשר לטוען שיטען, איך אפשר לבאר חשך מצרים כליקוי־חמה והלא התורה מספרת שהיה החשך במשך שלשת ימים ושלבני ישראל היה אור?

נתבונן נא מעט יותר במקום ההוא (שמות י׳ כ״ב, כ״ג). הרי הוא אומר: „ויהי חשך־אפלה בכל ארץ מצרים שלשת ימים לא־ראו איש את־אחיו ולא־קמו איש מתחתיו שלשת ימים“. רגילים לבאר את הכתוב הזה כך שמחלקים אותו לשני משפטים כאלה, שסוף המשפט הראשון הוא „שלשת ימים“ והשני מתחיל „לא ראו“, אבל פיסוק פסוקים זה, אם שהוא קדום, עוקם מעט את הכתוב, כי הלא אפשר מאד לפרש את הכתוב כך שהמשפט הראשון יסיים במלת „מצרים“ והשני יתחיל „בשלשת ימים“:

„ויהי חשך־אפלה בכל ארץ מצרים:
שלשת ימים לא ראו איש את אחיו
ולא־קמו איש מתחתיו שלשת ימים“.

באפן זה אין למצוא כל זכר במקרא לחשך של שלשת ימים ואפשר להוציא מן הכתוב, כי החשך שהיה במצרים היה כל כך עצום עד שעשה רושם כל כך עמוק והטיל פחד כל כך גדול על תושבי מצרים שאיש לא העיז לעזוב את ביתו במשך שלשת ימים. באופן זה המשפט האחרון „ולא קמו איש מתחתיו שלשת ימים“ הוא רק מעין נתינת טעם למשפט הראשון: „שלשת ימים לא ראו איש את אחיו“. רשמים עזים כאלו, בתור תוצאה של ליקוי חמה אינם בודדים בהיסטוריה. כן מסופר, למשל, מליקוי חמה שהיה בשנה החמישית למלחמת הלודים והמדיים, שפעל באופן מפחיד כל כך על שני מחנות הלוחמים שעמדו איש כנגד רעהו על גדות הַהָלִים עד שחדלו משפיכת־הדמים ונטו לכרות ברית־שלום. אם רושם כזה אפשר היה במאה הששית לפני ספיה״נ, מה גדול היה הרושם המרעיש והמפחיד של הליקוי במאה הארבע־עשרה שלפני ספירה זו?!

ומה שנוגע להכתוב: „ולכל בני ישראל היה אור במושבתם“, הנה הוא יתפרש היטב ע״י ליקוי־החמה שמצאנו, כשנשים לב למלה „במושבתם“. אזור המרכזיות של ליקוי זה עבר — כפי שמראה לנו החשבון — בדלתַּת הנילוס התחתונה, אבל בגשן, מקום מושב בני ישראל, גם ההתכסות היותר גדולה של השמש היתה לא יותר

[1] עי׳ מאהלר, Sitzungsber. d. Akademie d. Wissenschaften וינא 1885 ע׳ 991.

מי"א אצבעות (כלומר $^{11}/_{12}$ של רוחב השמש), ובכן נשאר אפוא מגל־שמש, ואם צר, נראה.

על כל פנים מצאנו ע"י חקירה זו בסיס נראה לעין להגבלת זמנה של היציאה, כי מאחר שהחשך הנזכר היה ביום י"ג לחדש מרץ שנת 1335 שלפני ספיה"נ, יום היציאה היה אפוא — היום השבעה־ועשרים לחדש מרץ שנת 1335 שלפני ספיה"נ.

שנה זו עצמה מצאנו לעיל בדרך אחר לגמרי. חקירות שנעשו אפוא בשני דרכים בלתי־תלויים זה בזה הביאו לידי תוצאה אחת. אותה ההתאמה המפתיעה אין אנו רשאים לחשוב כמקרה החפץ להתל בנו, אלא היא צריכה להביא אותנו לידי ההכרה שבאמת עלינו לחשוב שנת 1335 שלפני ספיה"נ כשנת יציאת־מצרים.

נשאר לנו עוד להשיב על השאלה: מי הוא פרעה שישב אז על כסא מצרים? כבר הראנו לעיל, כי אמנופים I מלך משנת 1553 עד 1503, ואמוסים, פרעה שקדם לו מיסד הדינסטיה הי"ח, מלך אפוא מן שנת 1575 עד 1553 לפני ספיה"נ. אם נוסיף ללכת בדרך זו הלאה נמצא על יסוד זכרונות המצבות בסיס נכון לבנין הכרונולוגיה של מלכי הממלכה החדשה, כרונולוגיה שאמתתה נבחנת גם ע"י הסינכרוניסמוס של אמנופים הרביעי, בורנַבוריאש ואשוּרְאוּבַּלִיט בלוחות תל־אל־אמרנא. על פי כרונולוגיה זו מלך בשנת 1335 לפני ספיה"נ, בשנה שבה חלה לפי חקירתנו יציאת מצרים, רעמסס השני, כי הוא מלך (עין לוח המלכים בסוף מאמרנו זה) משנת 1347 עד 1280 לפני ספיה"נ.

בשעה שרוב החוקרים מחזיקים את המלך מירנפתח, בנו ויורשו של רעמסס השני, לאותו פרעה שבימיו יצאו ישראל ממצרים, הכרנו אפוא אנו ברעמסס השני אותו מושל שתחת ממשלתו, ממשלה נאורה ומזהירה למצרים, יצאו בני ישראל משם. אם־כן אותו פרעה שרדף אחרי בני־ישראל, בשעה שחנו לפני פי החירת בין מגדל ובין הים (שמות י"ד ב') ורצו להתעכב שמה, — אחד מבניו של רעמסס היה (בודאי זה שהיה מיועד למלוך אחריו), ובן מלך זה הוא שמצא שם את קברו עם רבים מבני מצרים.

בזה תמצא גם שאלה אחרת את פתרונה. בּטַנִים (צען), עיר המלוכה של רעמסס השני, שעל שמו נקראה גם „עיר רעמסס", מנו תאריך לאחד המלכים של ההיקסוס בשם נובטי, תאריך ששנת הארבע מאות שלו חלה בימי ממשלת רעמסס השני[1]. ת' שנה אלה הביאו החוקרים זה כבר בקשר עם ת' השנה של „ועבדום וענו אותם" שנאמרו לאברהם אבינו במחזה, אבל לא הבינו את היחס שבין תאריך זה לרעמסס השני. עתה אחרי שראינו שרעמסס הוא פרעה של היציאה, אנו מבינים את הדבר. ולא עוד אלא שבזה מתפרשת גם שאלה זו: מפני מה תפס מחבר ספר „בראשית" במספר ת' שנה במקום ת"ל. בודאי היה ידוע לו עוד מפי המסרת, שיציאת מצרים היתה בימי רעמסס II; וגם ידע על־דבר אותן ת' שנה של תאריך נובטי. וכיון שיעקב בא באמת למצרים בימי ממשלת אחד ממלכי ההיקסוס, העמיד כותב־פסוקים אלו של ספר „בראשית" מאורע זה לנכון בימי ממשלת נובטי וכך יצאו לו ת' שנה של שעבוד.

בזה לא רק שהוכחנו את ישיבת בני ישראל במצרים כעובדה היסטורית, אלא גם העירונו על היחס שבין הקבלה היהודית העתיקה, סיפורי המקרא וכתבי המצבות והראנו זה באופן ברור.

---

[1] עי' ברונש, Geschichte Ägyptens unter den Pharaonen ע' 204 ושם ע' 546. — וגם עד' מייער, Geschichte des Altertums, II. Aufl. I/2, ע' 292.

גם על מצבת הנצחון של מירנפתח מופיע עתה אור בהיר, כי מכיון שהיא נוסדת על מאורע שאירע בשנה החמישית למלכותו של מושל זה, ולפי זה לפי הכרונולוגיה שלנו בשנת 1275 לפני ספיה״נ, הרי מאורע זה נופל בשנת הששים לאחר יציאת מצרים (60 = 1275—1335). הוא הוא הזמן, שבו נגש יהושע לחלוקת הארץ שנכבשה עד היום ההוא, אף שכיבוש הארץ עדין לא נגמר. כי בזמן יציאת מצרים היה יהושע בן ארבעים שנה (עיין יהושע י״ד ז׳) וכיון שבמותו היה בן מאה ועשר שנים (שם כ״ד כ״ט) כבר הגיע לזקנה מופלגת בשעה שמירנפתח נלחם מלחמתו עם הלובים, שע״י התנפלויותיהם נעשו יותר ויותר מסוכנים, אבל כמו שיוצא מן הכתוב עוד מלא־כח וליח כל כך, עד שתמך את בני ישראל במלחמותיהם כיועץ ומנהל. כל שבט ושבט קבל כבר אמנם את חלקו ונהלתו, אבל השקטת הארץ עוד לא נגמרה. בכל מקום היו צריכים להשמר מפני האויב האורב; פה אורבים היבוסים, שם — האמורים, ובמקום אחר — הכנענים, העמים שבנ״י לא יכלו להכניעם לגמרי והוכרחו להשאיר אותם בתוכם בתור עמים משלמי מס. כשאנו קובעים כשנת יציאת מצרים את השנה 1335 לפני ספיה״נ ואת תחלת מלכותו של מירנפתח אנו קובעים על יסוד חקירותינו הכרונולוגיות בשנת 1280 לפני ספיה״נ, מובן לנו מפני מה לא בא בשיר־הנצחון של מירנפתח השם „ישראל" עם הציון הרגיל של „ארץ" אלא עם ציון שנקרא „אֲמוּ" = „עם אסיה" גם „עם לועז" (Barbar). ועל ידי מלחמות הכיבוש שנלחמו בני ישראל תחת הנהגתו של יהושע, שבהן אִבדו והשמידו את הכל (עיין יהושע פרק י״־י״ב) קבלו עוד את שם הכינוי fekt = „גדוד". אחרי שאנו פוגשים על כתובת זו לא רק את השם „כנען" הידוע מכה״ק, אלא גם השמות „אשקלון" „ועזה" נזכרים בה, ובקישור־דברים כזה שנראה כהעתקה פשוטה של הסיפור המקראי (בס׳ שופטים, עי׳ לעיל) מובן גם היחס שהיה בין עם ישראל ובין יתר העמים האסיים הנזכרים שם. עכשיו הובלט אפוא היטב גם הערך ההיסטורי של מצבה זו.

אולם מה היה הגורם שגרם לבני ישראל לנתק את כבלי עבדותם ולעזוב את הארץ דוקא תחת ממשלת מלך, שקבל מאת ההיסטוריה — אם גם בלי יסוד מוחלט — את הכנוי „גדול"? האם היה אז מצבה הפוליטי של ארץ מצרים כזה, שעם שנחשב בין „הזרים" והתענה תחת עול עבדות קשה, אפשר יהיה לו לקום פתאם כאיש אחד ולפנות ערף לארץ? סקירה קטנה על תולדות הימים ההם תפתור לנו את שאלתנו. אנו יודעים כי על ידי נצחונותיהם של מלכי הדינסטיה הי״ח נפתחו אמנם לפני המצריים אוצרותיה של סוריה ושל הארצות האחרות הקרובות, אבל ביחד עם זה התפרצו לתוך הארץ גם השפעות זרים. ונקל היה להן עוד יותר להשפעות אלו לחדור לתוך הארץ בשעה שבתוך הארץ עצמה ישב עם ששמר על תרבותו ועל שפתו השמית, עם אשר בצאתו מן הארץ מנה שש מאות אלף גבר יוצאי־צבא (עין שמות י״ב ל״ז). מצב זה נעשה מעציב ביותר למצרים בימי המלכים האחרונים של הדינסטיה הי״ח. אז נרפו לגמרי המוסרות שקשרו את סוריה והארצות הסמוכות לה עם מצרים, וכשרעמסס הראשון עלה על כסא מלכותו, היו כבר החתים לממלכה גדולה ומשכו אליהם את ההגמוניא בסוריה. כ״א שנים שלמות נלחם רעמסס השני כנגד התגברותו של העם הזה, וסופה של מלחמה זו היה ברית־שלום וידידות עם החתים, אבל לא נצחון עליהם. אם אפוא בשעת הופעות כאלה רעיון החרות ממלא את נפשו של עם, שערשו ג״כ עמדה בפלשתינה וסוריה ושיש לו שש מאות אלף איש יוצאי־צבא, והוא מתיר את מוסרות העבדות מעליו, — הרי זה לא רק דבר שאיננו מוזר אלא שהוא תולדה טבעית של המצב הפוליטי הכללי של התקופה ההיא.

התורה מיחסת את השחרור — כמו את השעבוד — לתוצאה של היכלת האלהית׳

אבל גם בה אנו מוצאים את החתים נזכרים בתור אחד העמים שהתישבו כבר במקום העתיד להיות ארץ "הקדושה". אולם כי יציאת־מצרים נחלטה אחרי דין־ודברים והתיעצות בכבד־ראש של כל ראשי העם ומנהליו, דבר זה יוצא מן התורה. אנו קוראים בה:

„לך ואספת את־זקני ישראל ואמרת אליהם יהוה אלהי אבתיכם נראה אלי אלהי אברהם יצחק ויעקב לאמר פקד פקדתי אתכם ואת־העשוי לכם במצרים. ואמר אעלה אתכם מעני מצרים אל־ארץ הכנעני והחתי והאמרי והפרזי והחוי והיבוסי אל־ארץ זבת חלב ודבש" . . . (שמות ג' ט"ז—י"ז)

וכשהכתוב אומר: וגם ערב רב עלה אתם (שם י"ב ל"א) כונתו היא בודאי לחיל הזרים שהמצרים לקחו אותם שבי וספחום כשכירים על הצבא שלהם. כבר בימי סֶתִי הראשון, שמלך לפני רעמסס השני, באו עמים אירופיים (עם השַרְדַנָה, השַקַלוּשַה ואחרים) אל הדלתה ושם לקחום המצרים כשבויים, אך נספחו על הצבא המצרי בתור חיל של זרים. ואלה שמחו אפוא בודאי להאפשרות לעזוב ביחד עם בני ישראל את הנֵכָר, השנוא להם.

וכך מתאים גם המצב הזה לקביעתנו שקבענו את היציאה בימי רעמסס השני, בשנת 1335 לפני ספיה"ג.

והנה בזה שהשתדלנו לפתור את אחת השאלות היותר־חשובות והיותר־חמורות של הקולטורה ההיסטורית וקבענו כשנת היציאה את שנת 1335 לפני ספיה"ג, היינו שנת הי"ג למלכות רעמסס השני, ימצאו עוד שורה שלמה של שאלות, הקשורות ביציאת מצרים, את פתרונן.

נתקבלה הדעה כי מירנפתח הוא פרעה של יציאת מצרים וביחד עם זה החליטו, כי רעמסס השני היה אומנו של משה, אבל אי אפשר היה להשלים בין משך זמן מלכותו של פרעה זה על פי הרשימות של המצבות ובין המסופר בתורה על גילו של משה בשעת יציאת מצרים. לפי רשימות המצבות עלה רעמסס השני על כסא המלוכה כשהיה בן עשר שנים וששים ושבע שנים שלמות מלך והגיע אפוא לגיל של שבעים ושבע שנים. גופו החנוט הגנוז במוזיאום שבקהירא נבדק על ידי ו י ר כ ו ב, וכבר ע"פ סימניו החיצוניים אפשר היה לשפוט על הזקנה המופלגת הנ"ל. משה עמד בשנת השמונים לימי חייו כשעמד לפני פרעה ודרש מאתו שיתן לבני ישראל ללכת המדברה (שמות ז' ז'). אם נניח — כדעה שנתקבלה — שפרעה זה היה מירנפתח, יצא לנו שד' שנים לאחר מיתתו של רעמסס השני היה משה בן פ' שנה, כלומר, בשעה שרעמסס השני, אם היה חי, היה בן פ"א שנה, בה בשעה היה משה בן פ' שנה; במלים אחרות: אם נחזיק בהנחה שבני־ישראל עזבו את מצרים בימי מירנפתח, בשנה החמישית למלכותו, אז אי אפשר לה להנחה השניה, שרעמסס השני הוא אומנו של משה, הנחה שנעשתה כמעט להכרה כללית, להתקיים, כי לפי ההנחה הראשונה היה משה צעיר מאומנו רק בשנה אחת, ואם נניח לאידך גיסא, שרעמסס השני הוא אותו פרעה, שבתו מצאה את הילד משה הטמון בסוף, אז צריכה היתה היציאה להיות זמן רב א ח ר י מירנפתח. בדִילֶימָא זו אנו נאחזים אם באנו להחזיק בהנחות ובהשערות המקובלות. ההשערה האחת אי אפשר לה להתקיים כחברתה ושתיהן סותרות כמו להמסורה כן גם לרשימות המצבות.

פ ר ע ה ש ל י צ י א ת מ צ ר י ם ה ו א ר ע מ ס ס ה ש נ י. אחרי שאנו תופסים את שנת 1335 לפני ספיה"ג לשנת היציאה יוצאת לנו לידתו של משה בשנת 1415, שנת החמש ועשרים למלך אמנופים השלישי. פרעה זה היתה לו אשה שלא מבנות מצרים. אין אנו יודעים אמנם בת איזה שבט היתה המלכה תִי (בתו של איש ששמו יואַאָ ושם אשתו תואַאָ), אבל יודעים אנו שמוצאה היה לא מזרע מצרים ולא מזרע המלוכה כי

אם „זרה“ שהכהנים פנו אליה ערף ושנאו אותה שנאה עמוקה. אולם פרעה אישה אהבה אהבה רבה והיה מסור לה בכל לבו. כי בתה של אשה כזו, שהיתה בעצמה „גרה“ ו„זרה“ מוכשרת להביא ילד שנמצא בסוף, שהוא כמוה לא מזרע מצרים, אל בית המלך מובן היטב. אין כל זרות גם בזה שמשה, בנה של אומה שהיא גם כן שנואה וזרה, גדל כבן מלך בחצר־מלך ששָׂרָתו בעצמה היתה „זרה“ שנואה, כלעם כן גם לכהנים, ושעל כן כל מטרתה היתה לחנך את בניה וללמדם ברוח זר ובמנהגים זרים.

גם השם „משה“ שנתנה בת פרעה לאסופי שלה מתאים למצב זה. כבר התורה מספרת שלא אבותיו של הילד נתנו לו שם זה, כי אם בת פרעה, שמצאה אותו בסוף. „משה“ הוא אפוא לא מלה עברית, כי אם מצרית, היא המלה המצרית  = Mos = „ילד“, כתובה באותיות עבריות. דוקא בימי ממשלתה של הדינסטיה ה״יח היה שם זה חזון בלתי יקר כלל. מיסדה של הדינסטיה היה שמו: Aaẖmos (אמוסים) כלומר „בנה של הלבנה“. שמם של ארבעה מלכים היה: Thutmos (תוטמוסים) שתרגומו הוא „בנו של האל תוט“; השם „רעמסס“ אין פירושו אלא בנו של „רע“; רגיל מאד היה גם השם „Ptaḥmos“ כלומר, „בנו של פְּתַח“. לנער הנמצא, שלא ידעו למי מהאלוהות ליחסו, נתנו אפוא את השם הפשוט „Mos“ (מוסים) „ילד“.

המלך אמנופים השלישי, שבימי מלכותו קבענו אפוא את זמן לידתו של משה, גם הוא, כאביו זקנו תוטמוסים השלישי, בנה בנינים רבים לכבוד האל אמון. מיד בשנה הראשונה למלכותו צוה לעשות חתירות במחצב־אבני השיד של הרי מוּחַטַּם שאבותיו פתחו אותו; במצותו המשיכו את בנינו של המקדש בְּקַרְנַק וגם מקדשים חדשים הוקמו. בלוּקְסוֹר הוקם מקדש־אמון חדש. במלאכת חציבת האבנים ובנין המקדשות העסיק בעיקר את „הזרים“. וכך מתאימים אפוא בכל, ספורי התורה, המספרים מהעבודות הקשות שאולצו בני ישראל לעבוד, לימי מלכותו.

באחרונה הנני מזכיר עוד פרט אחד, שיוכל לשמש ראיה לסתור את ההשערה המקשרת את יציאת־מצרים במירנפתח.

בספר שמות מסופר כי פרעה לקה עשר מכות, עד שגמר בדעתו לתת לבני ישראל לצאת מארצו. המכה האחרונה היתה מכת בכורות ובין הבכורות שמתו היה גם בנו הבכור של פרעה. אבל הנה אחרי מירנפתח ישב בנו סֶתִי השני על כסא מלכותו, בן שהצטיין כבר בחיי אביו באותה הצטיינות המיוחדה, שנחשב כבר אז ליורש־העצר של ארץ מצרים. בנגוד לזה, עובדה ידועה היא כי הבנים „הבכירים“ (הגדולים) של רעמסס כולם מתו בחייו, ורק בהבן הי״ד מבני המלך בחרה ההשגחה שימלא מקום אביו.

כך מתאימים אפוא גם בנידון זה המסורות החיות בעם וספורי התורה עם הידיעות של המצבות המצריות ואנו מוכרחים — סמוכים על חקירותינו הכרונולוגיות — להניח כי יציאת־מצרים לא בימי מירנפתח היתה, אלא בימי רעמסס השני, היינו: ביום שבעה ועשרים לחדש מרץ בשנת 1335 לפני ספירת הנוצרים.

לוח המלכים של הממלכה החדשה

שמות המלכים	משך זמן מלכותם	השנים שלפני ספיה״נ מן	השנים שלפני ספיה״נ עד
הדינסטיה הי״ח			
אַחְמוֹס (אמוסים)	22 שנה	1575	1553
אמנוף I			
תוּטמוס I	50	1553	1503
תוּטמוס II			
תוּטמוס III	54	1503	1449
אמנוף II	3	1449	1446
תוּטמוס IV	7	1446	1439
אמנוף III	36	1439	1403
אמנוף IV	12	1403	1391
סַעקִירֶע	4	1391	1387
אַיְ			
תוּט־אַנְכְ־אַמוֹן	8	1387	1379
סֶירֶע־טֶטִי			
חַרֶמְחִב	21	1379	1358
הדינסטיה הי״ט			
רעמסס I	2	1358	1356
סֶתִי I	9	1356	1347
רַעמסס II	67	1347	1280
מירנפתח			
סתי II			
אַמֶנְמֶסֶס	40	1280	1240
סִפְּתַח			
אַרְסוּ			
סֶטְנַכְּתְ			

מעשה הכתב בדורו של משה.

מאת

רוב. אייזלר (פלדפינג).

מכל שרידי כתב האלפא־ביתא, שהיו ידועים לנו עד לפני זמן מה, גם הקדום שבהם לא קדם לראשית ימי המלכים בישראל: מצבת מישע מלך מואב, ואולי הכתבת של בעל לבנן מלְמַסול באי קיפרוס, אם היא מתיחסת בצדק לימי חירם מלך צור הראשון ולא לשני (עמרי ואולי שלמה).

ולפי זה עלה יפה לכאורה גם ענין אחר הקרוב אליו, והוא, שעד לתקופה זו ולא קודם לה מגיעים גם שרשיהם של החלקים היותר קדומים של ספרות ישראל, אשר עוד נוכל לבור אותם לפי חלוקת המקורות, וגם רשימת דברי הימים הכנעניים של מֶנַנְדֶר[1] המתחילים מאבי־בעל וחירם.

דברי פיוט, כמשַל יותם ושירת דבורה, שמקורם, ימי השופטים, נכר בהם — אותם אפשר היה ליחס בלי קושי מיוחד לקבלה שבע״פ. ומה שהמסורת מיחסת למשה ידיעת הכתב שמות כ״ה, ד׳ (J E) סברו חכמי הבקרת הספקניים ביותר, כגון A. A. Bevan מקמברידג בערך Writing, של Encyclopedia Biblica, שאין ליחס חשיבות יתרה לספור זה, וביחוד אחרי שכפילות המסורת של עשרת הדברות [שמות 20, 2—17 (E.) וגם 34, 14—26 (J.)] — ענין שגֶּתֶה עמד עליו בראשונה — עוררה ספקות בזה אם יתכן בכלל, שאחד משני סופרי המקורות האלה יכל עוד לראות בעיניו ומה גם לקרוא מצבה ספרותית קדומה ומיוחדת במינה, כשני לוחות הברית.

מידיעות, כמו שופטים ח׳ י״ד, שמספר עלילותיהם של גבורי קדם אינו חושש להניח, שגם גדעון וגם הנער הנלכד במקרה מבני העיר סכות הכנענים, ששניהם כאחד יודעי ספר היו — הסיח החכם Bevan, למשל, את דעתו לגמרי.

ושם העיר הכנענית „קרית ספר״, הראוי לתשומת לב יתרה, שנמצא גם בתעודה מצרית אחת מן המאה הי״ג לפני הספירה הנוכחית, גם אותו פוטרים על נקלה ע״י שנוי קרי וכתיב, כגון „קרית סַפּור״ = קריה בצורה (Cheyne, Encyc. Bibl. s. v.) וכדומה. אבל כל שנויי נוסחא ושנויי שם אֵלֶּה אין להם על מה לסמך, בשעה שהפַּפִּירוס המצרי Anastasi I, 22, 5 מימי רעמסס השני מקדים לו לשם זה בפירוש את הסימן של קסת הסופר, ותרגום השבעים מנסח: καριασσωφαρ πόλις γραμμάτων או לפי נקודה של העתקתה: πόλις γραμματέων ובשעה שמְּשַׁנֶּה השם לאותה העיר — דביר — הוראתו בפרסית: סופר[2] (השוה בגרמנית Schreibershausen),

[1] Sayce P. S. B. A. 1910, 215.

[2] נזכר מימי הָאַרְסַצִידִים ואילך, ע׳ אנדרֵיאַס אצל סָאטֶה N. Gött. Ges. Wiss. phil. hist. Kl. 1907, 464 I, ולפי דעת צִמֶּרְן, Akkad. Lehnwörter, Leipzig 1914 ע׳ י״ח, המלה שאולה מדֻבְּסַר בבבלית ולפי זה מלה זו רגילה היתה בשפת הלבלרים באירן אולי מימי קדם. השוה עוד את התרגום היוני Παντιβίβλια במקום סִפַּר העיר הידועה בבבל אצל בירוזוס (Eusebius chron. p. 5) ואת השם הערבי תַּל־לוֹח, שהוא תֵּל־לוּחַ בעברית, שם תל העיר לַגַּש העתיקה.

ועומד ביחס קרוב לשמות המושלים האירניים שנמצאו גם במכתבי אמרנה מירושלים בימי התנפלות ה„חבירים“ דוקא. ואך ורק עם מציאת כתבי היתדות מתקופת אמרנה בגזר, לכיש ותל־תענך יכול היה לבא שנוי עיקרי בדעות על תולדות הכתב בימי קדומיו של ישראל ובתקופה שלפני הישראלית.

מעתה אמרו, שעד כתבת האלפא־ביתא הראשונה, שידעוה אז, שרר כ ת ב ה י ת ד ו ת בלבד בפלסטינה, אף כי קושי הכתב הזה, כתב המלומדים במלא מובן המלה, אינו מתאים יפה למצב הדברים, כמו שהוא בספר שופטים 4, 8. ועם זה הרחיקו כל כך ללכת עד שדרשו, כי עוד בימי עזרא היה גוף המקור של החלקים היותר עתיקים מכתבי הקדש נסמן ב כ ת ב ה י ת ד ו ת, ודברו על μεταγραμματισμός ראשון זה שלפני שנוי הכתב השני של התורה הכתובה בכתב רעץ לכתב אשורי שהיה לפי הקבלה שבידינו בימי עזרא.[1]

לכאורה היה זה מכוון יפה לעובדה זו שהתורה גופה מבדילה בין שני מעשי הכתב: מצד אחד „חרט אנוש“[2], כתב בני אדם או כתב העם, שהנביאים כותבים בו נבואותיהם (ישעיהו 8, 1, כתוב בערך 734 לפסה"נ) — חרט אנוש לפי פשוטו הוא שבט סופרים מהמין המצוי אצל העם[3] — ומצד שני „מכתב אלהים“ (γραφὴ θεοῦ) (שמות 32, 16).

עד היום לא שמו לב כראוי לזה, כי ההבדל שמבדילים בין „מכתב אלהים“ ובין „חרט אנוש“ מוצאים אנו כבר ברור למדי בספור על לוחות הברית שנתנו מסיני; המסורת הסבוכה ביותר יודעת להבדיל הבדל גמור בין שני כתבי חקים — איך שלא תהיינה הדעות שונות בחלוקת המקורות: הלוחות, הכתב והמכתב, שה' בכבודו ובעצמו פסל מאבן גם כתב בעצם ידו (שמות 24, 12; 31, 18; 32, 16; 34, 1b, 28)[4] היינו „במכתב אלהים“, והלוחות מעשי ידי אדם, הכתובים על כל פנים ב„חרט אנוש“, שנפסלו מאבן על ידי משה על פי הדבור (34, 1a; 34, 4) וגם נכתבו בעצם ידו (שמות: 28, 34, או לפי סדורם כעת: 7, 4, 24). ולהוסיף ולהניח עם רודולף קיטל, דברי ימי ישראל מהדורה ג' 494₂, כי„ספר הברית“ (שמות 4, 7, 24) הוא ספר ממש, היינו מגלת ספר, ועל כן שונה לגמרי מלוחות החוקים העשויים אבן, אסור לנו מפני הטעם הפשוט שבכתבת כלמו מסנג'ירלי (לידזברסקי Eph. III 220 ff. שורה 15) המלות „הספר ז“[5] אינן באות אלא לסמן את הכתבת הזו שעל האבן דוקא. ספר הברית משמעו, אם כן, כתבת הברית, אותה תעודת הברית, אשר, בלי שום ספק, בכל המסורת כלה מדובר בה כעל תעודה אפיגרפית, עשויה אבן. בכל אפן, המלה „ספר“ אינה יכולה להעיד על פקפוק במסורת גופה בשאלתנו איך נכתבו מצוות סיני.

ולעומת זה הרי הדבר ברור ולתולדות הכתב גם חשוב מאד, כי סופרי המקורות מימי המלכים מבדילים בין שני כתבים שונים של החוקים הקדומים מימות משה:

[1] Naville, MAIBL XXVIII² 1910 p. 219 f., ונגד דעתו זו קֶאנִיג, Neue kirchl. Zeitschr. 1913, 101ff.; ZDMG 64 (1910) 715ff.; קלֶסו Sachaufestschrift 1915 ע' 113f., נ. סָאטֶה, Gött. Ges., gesch. Mitt. 1916, ע' 99, De Ricci, Revue Archéol. 1917, יולי־אקטובר.

[2] LXX: γραφίς ἀνθρώπου, Vulg.: stylus hominis.

[3] השוה ברומית stilus „חרט“ במקום סיגנון, stilus Atticus ודומה לו בבבלית ḫaṭṭu „קנה, שרביט, קולמוס“ בערבית כּט „כתב, קו, כתב יד“ בשפת הצוענים (Nuri) — עי' ליטמן, Zig.-Arabisch ע' ס"ג — גליון ניר, דף, עלה־עץ כחמר לכתיבה. היא היא התפתחות המלה חרט (עם ה„מימטיון“ העתיקה: חרטום „מושך בשבט סופרים“) השוה χάρτης ברומית charta „דבר שבכתב“.

[4] יש סוברים, כי שמות 34, 28 b בא במקור הקדום תכוף ל 34, 4, ולפיכך הנושא של „ויכתב“ הוא, כמובן, יהוה.

[5] באשורית שִׁפְּרוּ „מכתב“, „תעודה“ וכדומה, שממנה באה המלה „ספר“ בעברית, היא עפ"י מקורה, כידוע, „משלָחַ“ ונמשכת אח"כ לכתבת אבן וחמר.

האחד הכתוב „במכתב אלהים", והאחד המיוחס למשה והכתוב, כפי הנראה, לא ב„מכתב אלהים"; ואת ענין זה של כפילות כתבי החוקים מבארים הם על פי הספור הידוע על דבר שבירת הלוחות הכתובים ב„מכתב אלהים" על ידי משה (שמות 32, 19).

הגרנדיוזיות המיכֶל־אנגילונית אשר למראה הזה — ואולי עוד יותר הטמטום מתוך הרגל אל המלים הידועות — אינם נותנים לו לקורא לעמוד על הדבר. כי המסופר כאן הוא בעצם ובעיקר חלול הקדש נורא, עז־מרי מְמֶריו של פרומיתס, ובודאי שהיו לו למספר נמוקים מכריעים שהמריצוהו ליחס לגבור העם ולנביאו התנגשות נוראה שכזו עם אלהיו וחטאת מעל שכזו בקדשי הקדשים של האומה[1]. כשאני מציג זו בצד זו את הידיעה המפורשת, כי שבר משה את הלוחות „תחת ההר" ואת ההודעה המפורשת על מכתב הלוחות, שטיבו יתבאר להלן, מוכרח אני לבא לידי מסקנה, כי עוד בימים שנרשם לראשונה „מעשה העגל" ודבר קצפו של משה „תחת ההר" סיני — מקום שלא פסקו עולי רגל מעליו מקדמת דנא[2] — כי עוד בימים ההם היו קיימים עדיין[3] שני שברי לוחות הכתובים „מכתב אלהים", שהעם ראה בהם את לוחות העדות הראשונים; ובאותה שעה היו שמורים בארון, שהיה קים עדיין, שני לוחות הברית הבלתי שבורים ואשר גם הם, לפי אמונת העם, ממקור קדש אחד יצאו עם הראשונים, ובצדק כפי שנראה, אך כתובים היו לא ב„מכתב אלהים", כי אם באותו הכתב, שאפשר ליחס למשה. אשר לא נאמר בו בשום מקום, כי היה שונה מכתב עמו ודורו במשהו.

ואותו מצב הדברים רוצה לבאר לנו הספור על הלוחות שנשברו ונתנו מחדש.

ופליאה היא בעיני, איך יכולים בכלל להבין התהוותה של מסורת נפלאה זו, אם איננו רשאים לתת ערך היסטורי לעצם הדברים האלה ועם זה גם לקיומם הממשי של שני מיני לוחות, השונים זה מזה בכתב, ומה שמובן אז מאליו, גם בתכן המסורת (שמות 17—2 ;20 26—17 ,34).

II

על השאלה, מה טיבו של הכתב המדובר בלוחות הראשונים והשניים, הנה ביחס לשניים אפשר להשיב בנקל, משום שאיןְ זכר ל μεταγραμματισμός — שנוי הכתב של כתבי הקדש — בספרים עצמם שנתקבלו אל הַקָּנוֹן[4] ולפיכך צריך להניח, כי מה שחשבו לכתב משה היה הכתב של סופרי ההיסטוריה בעצמם, היינו כתבם של ספרי המקורות היותר מאוחרים שנכנסו עוד לכלל כתבי הקדש, ואם כן, בלי שום ספק, אחת מצורות האלפא־ביתא, כמו שנתגלו לפנינו בכתבת מישע, בכתבת השלח או בלוח התקופות „של האכרים" מגזר: רק כתב זה יכול היה ישעיהו בערך שנת 734 לפסה"נ לכנות בשם „חרט אנוש" או כתב העם.

---

[1] ברור לעינים, כי הנוסחאות שמות 34, 1, 28b, שלפיהן כותב ה' בעצמו גם את הלוחות השניים (כן ביחוד דברים 10, 4 „כמכתב הראשון") לא באו אלא בכדי להמציא תנחומים על שבירת הלוחות הראשונים ולהבטיח את האוטוריטיטה הבלתי פחותה במדרגה של הלוחות השניים, שנשתמרו בשלמותם. ועם זה צריכה היתה לעבור מן העולם כל אפשרות ערעור, שהתורה הכתובה ביד משה אינה בדיוק ממש תורת ה'.

[2] B. Moritz, Der Sinaikult in heidn. Zeit, ברלין 1916 (Abh. d. Gött. Ges. d. Wiss. 2); Eisler, Kenit. Weihinschr. Freib. 1919 ע' 3 2; Kosm. Indicopl. ע' 153 הוצאת Winstead.

[3] כשם שהאבנים הנזכרות ביהושע 8, 32 עם כתב משנה תורת משה היו צריכות עוד להיות קיימות בימי המספר על הר המקדש בשכם.

[4] על שנוי הכתב המיוחס לעזרא עַיֵן: L. Blau, Einleitung S. 64.

לא פשוטה כל כך היא השאלה: „מכתב אלהים“ שנאמר בתורה, מה פשוטו? כידוע, ראו בו הוגו וינקלר[7] ורבים מההולכים בעקבותיו את כתב היתדות הבבלי של מכתבי אל־אמרנה וכתבי לוחות החמר מגזר, לכיש ותל־תענך, ומענין הוא להשוות לאור ההנחה המודרנית הזו את דעות חכמי התלמוד, שדשו בהן רבים, על אותו הנושא. בסנהדרין כ״א ע״ב אמרו: ״בתחלה נתנה תורה לישראל בכתב עברי ולשון הקדש, חזרה ונתנה להם בימי עזרא בכתב אשורית ולשון ארמי[2], בררו להן לישראל כתב אשורית ולשון הקדש והניחו להדיוטות (כותים) כתב עברית ולשון ארמי.[3] מאי כתב עברית? אמר ר׳ חסדא: כתב ליבונאה״, הכתב (השָׁכִיח) שעל גבי הלבנים.

בין כך ובין כך, אם נחליט כי הדֵעה, שנִתנו מצות סיני בכתב היתדות, חדשה היא, או קדומה ותלמודית היא על פי יחוסה, אחת ודאי לנו, שנמוק טרמינולוגי חשוב עומד כנגד הפירוש הנ״ל על „מכתב אלהים״. בעוד ששני אפני דבור אלה, חרט אנוש ומכתב אלהים, זרים לשמוש הלשון הבבלית לגמרי[4], אנו מוצאים בלשון המצרית בטויים מקבילים לא רק לשני אלה, כי אם גם לבטוי השייך לכאן, שמות 18, 31, דברים 9, 10 „לוחות כתובים באצבע אלהים״ ואף גם למסורת האגדית, שמקורה בשמות 12, 10, 24 כי היו הלוחות עשויים מלבנת הספיר, מתחת רגליו של כסא כבוד ה׳ על הר סיני. בספרו של לֶפסיוס Denkm., 169, 37a מוצאים אנו, למשל, כי האל אטום כתב את השם רעמסס השני על העץ הקדוש שבהליופולים „בכתב האצבעות שלו״. ועל מקום ידוע שבספר המֵתים יֵאָמֵר (Budge “Gods of the Egyptians” London 1904 I 409): האל הסופר טוט כתב את שמו של רעמסס השני על העץ הקדוש שבהֶליופולים בעצם כתב אצבעותיו, ובפפירוס אחד (Nr. 16477 דף 21, רובריקה) של המוזיאום הבריטי נאמר, כי הפרק LXIV של ספר המתים נמצא בימי המלך מֶנקוירה „כתוב באותיות ספיר טהור רצופות על סדן ברזל הדרום (היינו, מהברזל הרך של אפריקה המרכזית) מתחת רגלי האל טוט״ (ראה שמות 24, 10 „ותחת רגליו כמעשה לבנת הספיר״).

„מכתב אלהים״ ו„חרט אנוש״ — שני מושגים החיים עוד לתמהוננו הגדול, בלשונם של הבדוים שבזמננו מסביבות סיני[5] מתאימים מצדם בדיוק להבדל שמבדילה הלשון המצרית בין „סש נ. מד. ו נתֵר״[6] „כתב הדִבּוּרים או הדבָרים״ או מלה

---

[1] Krit. Schriften II. 116. Altor. Forsch. III. S. 168. 1902. השוה לזה: נחום סלושץ, Archives Marocains 1908, 14 p. 94, Stade Z. A. T. W. 26, 135. Benzinger, hebr. Archaeologie, S. 176 ff.

[2] הכונה אם כן לתרגום ארמי.

[3] לפי טיבו של החומש השמרוני בפועל ממש (כתב עברי ולשון עברית) יוצא, כי הכונה כאן לתרגומים ארמיים של השמרונים, ולא לחומשם של הכותים.

[4] שם נפגש לפעמים המושג, השונה לגמרי מזה שלפנינו, של „כתב השמים״ שִׁטְר שַׁמֵי, או שִׁטְר בּוּרוּמֵי, „כתב ברומים״, שכוונתו לכתב התמונות של המזלות בשמי הליל הנוצצים בשלל צבעיהם. בעברית מתאים לזה: משטר שמים, איוב 38, 33, עי׳ Eisler, Weltenmantel, 254, 5 ו Eb. Hommel, Untersuch. z. hebr. Lautlehre, Leipzig 1917, 116.

[5] H. Sp. Palmer, Sinai, London 1878 p. 67: .. „on approaching a rock, which .. seemed to have characters engraved upon . . . the arabe guide Salem said: That is god’s writing, not a Bedawis“.

[6] למשל אֶבֶן רוֹזֶט (השוה הרצאת הדברים אצל Dümichen Ägypt. Geog. S. 273. וגם דף 293, הלוח אל הדף 284. Ph. Berger, hist. de l’écriture, Paris 1891. דף 101, הלוח אל הדף 96), אשר שם סש נ שעי „כתב מכתבים״ עומד בנגוד ל„כתב הארץ״.

במלה: „כתב מטות האלים"[1] = θεῶν γράμματα של ה „סותים" שאצל פסיודו־מניתו[2] ובין „ס ש נ ר מ ת נ כ מ ת" „כתב בני מצרים"[3] ומכיון שמלבד המלה „ס ש" שהוראתה „כתב" ו„מכתב" (עם ציור קסת הסופר או מגלת ספר) נמצאת במצרית גם מלה דומה לה בהוראת „בִצה", „סוף"[4] (עם ציור האגם), הרי הִתפתחות הוראתה של מלה זו דומה כנראה לאותה של „stylus„ ושל „חרט" χάρτης, charta ופשוטה של המלה „ס ש" הוא calamus, קנה, עט־הקנה, מכחול הקנה, שאותו מציר הציור ההירוגליפי.

מלבד ההוספה „נ כ מ ת" = „ממצרים" הבאה כאן רק בנגוד אל „ס ש נ ו י א נ ן" (OYEININ) = „הכתב הַיוני" או „היוָני יוצא, כי „ס ש נ כ מ ת" עולה בד בבד, עם „חרט אנוש", וההשואה בין „מכתב אלהים" ובין „ס ש נ מ ד. ו נ תֿ ר" אף מקרבת אל הלב, בנגוד לאוטוריטיטה של באור עתיק[5] ושל אנשי המסורת ושל השבעים, את הנוסחה מַכְתֵּב אלהים", היינו, „חרט אלהים". [גם מַכְתֵּב בסמיכות הוא מִכְתַּב. המערכת.] ואמנם כן, בפועל הגיע כבר המלומד הצרפתי פיליפ ברגר[6] הידוע כחוקר בתולדות הכתב לידי ההשערה, כי „מכתב אלהים" של הלוחות הראשונים אין כונתו אלא ה ה י ר ו ג ל י פ י ם ה מ צ ר י י ם. וכשם ש„חרט אנוש" מכֻוָּן ממש אל δημώτικα γράμματα[7] המצרי, כן גם „מכתב אלהים" אל ἱερόγλυφα ובנוגע למונח המתאים לו ביתר דיוק θεῶν γράμματα בספר סותים עדיין לא עמד עליו.

ההנחה הזאת, שהיתה נסמכת על העובדה, שעדיין לא נמצא בחצי האי סיני אף לוח אחד בכתב היתדות, בה בשעה שכתבות ההירוגליפים שנגלו שם ממלאות כבר כרך שלם, מצאה לה סיוע היוצא מגדר הרגיל במציאות העתיקות של הימים האחרונים.

הרעיון לחפש בחבל סיני אחרי שרידי כתב מימי נדידת ישראל במדבר ישן הוא, כידוע, מאד. מיום שבִקֵש Kosmas Indikopleustes (במקום הנ"ל עמוד ג', הערה) לגלות בכתבות וַדִי מֻכַּתֶּב, (כתבות אשר, כפי שהוכח בימינו על ידי בֶר, לֶפְּסיוס, טוּך, קֶרן, הן של בני נביות עולי רגל מזמן מאוחר) מעשי כתב של בני ישראל מדורו של משה, לא חדלו חוקרים אנגלים ואמיריקאים[8] מלחזור על הרעיון הזה מדי פעם בפעם. גם סופר יהודי אחד בעלום שמו[9] — אולי השר משה מונטיפיורי — בקש ומִצא אסמכתא מן התורה למעשה הכתב בוַדִי מֻכַּתֶּב: „והמה בכתבים" (במדבר 11, 26) פירוש, והמה בכותבים (את שמותיהם על אבני הסלע) עסוקים היו.

---

[1] על התפתחות הוראה זו המיוחדת במינה השוה לפי שעה אצל Eisler, „Kenit. Weihinschriften, Freiburg 1919, 145 ועוד L. Geiger, Urspr. u. Entwickl. der Sprache II Stuttg. 1872, 109 על stafn באנגלו־סכסית = Stimme, בעקר „מקל", = „steven" באנגלית „צעקה", בשוודית „stafning" = הָבר (syllabieren) „stibna" = קול והשוה לזה „Stabreime", „Stabrunen", „Buchstaben".

[2] Ap. Syncell. chron. p. 16; Brugsch, Gramm, Démot p. 2 $_3$, 3.

[3] Demot. Kontrakte Berlin Nr. AX 15 וגם Kanopusdekret השוה לזה Albert Deiber, Clément d'Alexandrie et l'Egypte, Caire 1904 p. 29.

[4] Erman-Grapow, Äg. Hdwtb. Berlin 1921. S. 148.

[5] סוף הפסוק „חרות על הלוחות" (חרות בארמית = חרוש), שדרשה בו האגדה מה שדרשה, הוספה פרשנית עתיקה היא הבאה להגדיר ע"י המלה חרות את הוראת השם „מכתב" הנשמע לשני פנים ולקבעה כפעול. והשבעים מתרג' κεκολλαμένη. כמובן, שאין בין „חָרוּת" זה ובין „חֵרוּת" שייכות של כלום.

[6] Melanges Hartwig Derenbourg, Paris 1909 p. 15 ff. L'ecriture et les inscriptions sémitiques de la Phénicie p. 6,

[7] Herodot II 36: „οἱ Αἰγύπτιοι διφασίοις γράμμασι χρέωνται τὰ μὲν αὐτῶν ἱρα, τὰ δὲ δημωτικὰ καλέονται".

[8] הביבליוגרפיה אצל Rob. Eisler, Ken. Weihinschriften, Freiburg i.B. 1919. S. 4 f.

[9] A Pilgrimage to the Land of my fathers, London 1850.

נקודת הגֹבה של נסיונות מוקדמים כאלה לגלות תעודות וראיות לידיעת הכתב אצל בני ישראל בימי ברית סיני ולוּ גם בדוחק גדול, צריך לראות, בלי שום ספק, בנסיונותיו של הכהן האנגליקני Charles Forster[1], שהשיאו לבו להפך כתבות מצריות בכתב החרטומים מהטפוס המצוי (שנתגלו בשנת 1843 ע״י Carsten Niebuhr בחבל מכרות הנחשת והמַלְכִיט בחרבות וַדִי מַגֹארָה וסֶרָבִּיט אל כָּדִים), לכתבות בלשון עברית ובכתב חרטומים אלפא־ביתי. וזהו אחד המקרים המופלאים בתולדות המדע האנושי, שמבקרו החריף של פורסטר דוקא, חוקר סיני האנגלי ע. ה. פַּלְמֶר[2] היה אותו האיש שנפל בגורלו למצא בראשונה בשנת 1869 בוַדִי מגֹארה אותן הכתבות השמיות בעצם ובכתב חרטומים אלפא־ביתי ממש, שעתידות היו להפתר אחר כך ובעת הכי־אחרונה בתור הכתב הסינאי, בעצם, מימי משה ובתור „מכתב אלהים״, ἡ θεοῦ γραφή, של לוחות הברית, שנאמר בשמות 16, 32, היינו כתב החרטומים העברי הקדום של כהני סיני הפלאיים, שעל פי שמות 18, 13ff. עמדו במסתורי היצירה של חק ומשפט בישראל.

מציאתו של פַּלְמֶר (Gardiner-Peet Nr. 346) שבעלה לא חש כלל בכל השיבותה, בהיותו הדיוט בענינים של תולדות הכתב, היתה מונחת כחצי מאה שנה בקרן זוית, המטבעות (Abklatsche) שהטביע בהן את הכתבות, והעתקותיהן שהעתיק העלו אבק באחד הארונות של המוזיאום הבריטי, עד שבאה עתן, ועינו החדה של גרדינר (A. H. Gardiner) הכירה בערכן הרב, בשעה שעסק בעצמו בעבוד התגלִיות משנת 1904/5 ב סֶרָבִּיט אֶל כָּדִים, ועליהן נדבר תכף.

בשנה הנ״ל ערך הארכיאולוג המפורסם והמוצלח כאחד, מר ו. מ. פלינדרס פֶּטרי, תיור מדעי (אקספדיציה) של ה Egypt Explor. Fund במקום המכרות על חצי האי סיני ונלה שם ביחוד את בית המקדש הגדול בתל החרבות סֶרבִּיט אל כָּדִים, שנוסד בסוף ימי הדינסטיה הי״ב ונשלם בנינו בימי הדינסטיה הי״ח. באחרונה בקר אותו עברם. בין יצירות פיסול רבות מהסגנון המצרי הטהור, שנמצאו שם, היו גם שש פלסטיקות אם גם מצריות בסגנונן, אבל ברור שאינן מצריות במלאכתן: ראשית, אנדַּרטָה של מלכה בלתי ידועה בשם[3], בלי שום כתבת ועל כן לא באה כאן העתקתה; שנית, ספינקס קטן (הלוח שלנו: Nr. 1—4), שנמצא עכשו במוזיאום הבריטי; שלישית, כפי שיש להכיר על פי הזקן, תמונת גבר כורֵע (לוח 2 Nr. 345—346), עכשו, כנראה, בטורונטו (קנדה); רביעית, שלשה פסלי נשים עם כתבת משתפת לכלן (Nr. 347), מהן שני אכסמפלרים במוזיאום המצרי בבריסל[4].

מלבד הפלסטיקות הללו מצאה הגברת פטרי, בת לוָיָתו של בעלה באכספדיציה, בקיר הסלע ממעל למבוא אל מכרות הנחשת וטירקים, אשר בקרבת המקדש של סֶרָבִּיט, שרידים של שבעה בתי כתב (Schriftfelder) שלכל אחד מהם מסגרת בולטת מסביבה, העשויה בצורת ההירוגליף המצרי  wḏ, צורה המיוחסת ללוחות הברית של משה, ומוחזקת, כידוע, בתור צורה שכזו בכל התיאורים האמנותיים של הלוחות[5], לרבות הציורים של עשרת הדברות המקובלים בבתי הכנסיות.

---

[1] הביבליוגרפיה אצל איזלר: „Ken. Weihinschriften“ דף f. 4

[2] The desert of the Exodus, Cambridge 1871 p. 203f. לכל הכתבות הנזכרות כאן השוה הלוח המובא בחוברת ב׳.

[3] Petrie, Researches in Sinai, London 1906, fig. 131.

[4] כפי שמסר לי בידידות הד״ר גרדינר.

[5] הראיות הקדומות ביותר באוסטטויכים הנוצרים העתיקים (Ostateuche) מקורם לפי דעתי ממש כמו Josuarotulus, התהלים הפריזאי N 139 (בו מתן תורה על הר סיני, תמונה 268 O. Wulff, altchristl. Kunst, 285:) וגם הציורים על הסַרקופַגים המתאימים לכך בהוצאות האלכסנדריניות המצוירות של תרגום השבעים. הכוכים היהודים ברומא מראים שאין לדון מאימת היהודי בימינו מפני כל תמונה גם על השקפות הקהלות ההילניסטיות.

המצבות הללו נשארו במקום שהיו ולשמירתן מפני הַבֶּדוים כסו אותן באדמה מחדש.

הכתבות שעל כל המצבות הללו, נראות לעין הרואה כהירוגליפים ממש, או לפחות כאותיות הקרובות קרבת משפחה להירוגליפים, אבל אינן נתונות לקריאה בשום אפן לפי הוראתן במצרית.

פלינדרס פטרי הכיר תכף, כי לפניו לא מעשה חקוי חיצוני להירוגליפים האמתים, צעצועים סתם, כאלה שנתקלים בהם פה ושם, אלא מעשה כתב מיוחד הדומה להירוגליפים והבלתי נודע עד עכשו, שלפי מעוט האותיות החוזרות בו חשב אותו, ובצדק, לכתב אלפא־ביתי. וגם על זה עמד כבר פטרי, כי אחדות מהאותיות הללו דומות מאד לפי צורתן לאותיות ידועות של האלפא ביתא וכי קבוצה ידועה של ד׳ אותיות מהן חוזרת ה׳ פעמים בכתבות המעטות והקטנות האלו (עכשו בצרוף הכתבת של פלמר, אחרי שעסק גרדינר בהשואתה — ו׳ פעמים). ועל כן צריכה הקבוצה הקטנה הזו לשמש בתור „some religious phrase". למרות מה שלא יצאו לאור מציאותיו של פטרי עשר שנים ממניעות אישיות פרטיות (סכסוכים בין המגַלֶּה ובין עורך המשלחת), מלבד ההעתקה הבלתי מספקת של כתבת ה„כורע" Nr. 346 נסו כבר בשנת 1908 ו 1911 שני תיאולוגים פרוטסטנטיים Canon C. I. Ball מאוקספורד והפרופ. שַׁרל ברוסטון ממונטובון למצא פתרונים לכתבת Nr. 346, שקבלוה בשאלה לצרכי הקריאה של הכתבות הצידוניות הקדומות. ואף כי לא יכול הנסיון לעלות יפה, מפני מעוט החֹמר המוצע לחקירה, אף על פי כן עלה בידם לגלות מהותן ולקבע פתרונן הנכון של שלש אותיות, ⊙ = ע, + = ת אצל Ball, ועוד ℓ = ל אצל Bruston, מתוך הקבוצה ההיא ההולכת וחוזרת: +ℓ⊙□.

צעד מכריע צָעַד הפתרון רק הודות לאגיפטולוג האנגלי המצוין, שיצא מבית המדרש המכונה הברלינאי, של אדולף ערמן — א. ה. גרדינר, שלידו מסרה האגודה לחקירת מצרים (Egypt Exploration Fund) ההוצאה לאור של מציאות פטרי[1]. ובשנת 1916 יָצא במאמרו המצוין „The Egyptian Origin of the Semitic Alpha-beth" בירחון „Journal of Egyptian Archeology", חוברת שלישית, דף 2, שבו הוא מוצא, על יסוד לוחות־הקבלות נכונים ומדויקים מאד של אותיות הכתב החדש האלפא־ביתאי לאלה הדומות להן והידועות כבר של האלפא־ביתא, פתרונה הנכון — מבלי שיכיר בחבורו של ברוסטון — של קבוצת האותיות ההולכת וחוזרת +ℓ⊙□. „some religious phrase" על פי השערתו של פטרי, הוא „בעלת" הכנוי השמי שכנו ילידי הארץ לאלילת המקדש הנ״ל הנקראת חתחור במצרית. ועם זה גלה גם את המפתח לפתרון הכתב כלו, היינו שההירוגליפים המצרים השונים  = ה. ת,  = פ ר ל„בית" צריך שתהיה להם הוראה אידיאגרַמית שמית של המלה „בית" ויחד עם זה גם הוראה אַקרופונית בתור סמן הקול „ב".

לתגליתו היסודית הזאת קרא בשם צנוע: השערה שאין לה הוכחה לפי שעה": I have no suggestion for the reading of any other word.

לוח האלפא ביתא החדש של גרדינר פגום היה עדיין ע״י שבושים שנים: ראשית, חשב את שתי האותיות — „נון" — דג ואת  „נחש"[2] לאותיות בנות ערך

---

[1] A. H. Gardiner et T. Eric Peet, The Inscriptions of Sinai, Egypt Expl. Fund part 1. 1917.

[2] ידוע שזהו שם האות „נ" בחבשית ועם זה גם באלפא ביתא הערבית הדרומית שהחבשית התפתחה מתוכה.

אחד, סמני הקול „נ“, מה שאי־אפשר משום שהן באות תכופות זו אחר זו באותה הכתבת גופה, Nr. 352; שנית חשב את האותיות ♆ או ♆ לאידיאגרמות (סימני שם); ואחרי כל אלה הלא חשב חלופי נוסחאות של אות אחת לאותיות מיוחדות, ועל כן מוכרח היה למנות 32 אותיות שחמש מהן לכל הפחות מיותרות. בהוספה למאמרו של גרדינר נסו A. H. Cowley ו A. H. Sayce גם הם להמשיך את החקירה ולמצוא פתרונים ליתר הכתבות, שאחדים מהם נתאמתו; כן, למשל: „אנ ת = אֲנִי ת“ בראשית Nr. 349, „על נעם“ = „לרצון“ בראשית Nr. 346, ו„תנת“ בכתבת Nr. 347.

(המשך יבא.)

בנין הֻפָּעַל בעברית ובארמית

והבלעת ת ההתפעל

מאת

דוד יֶלין (ירושלים).

בהשוותנו את נטיות הפעל בבניניו השונים בשפות השמיות, ראֹה נראה את העֻבדות האלה:

א) לכל אחד מהבנינים הנוספים על בנין הקל העִקרי ישנה צורה יסודית, אפיית, העוברת בכל חלקי הבנין ונשמרת בכל נטיותיו. האות שהיא בתנועה נשארת בתנועה בכל חלקי הבנין, והשואית שואית, והדגושה בדגש חזק דגושה בכֻלם. לכל היותר ישנו בבנינים אחדים שנוי תנועה בין העבר ויתר חלקי הבנין; הָקְטַל, יָקְטַל, מָקְטָל; קֻטַּל, יְקֻטַּל, מְקֻטָּל; הִתְקַטֵּל, יִתְקַטֵּל, מִתְקַטֵּל; הִקְטִיל, יַקְטִיל, מַקְטִיל; קִטֵּל, יְקַטֵּל, מְקַטֵּל.

ב) בכל הבנינים הנוספים על הקל אם האות הראשונה שבהם היא שואית יוסיפו לפני אות זו בעברית את האות ה במקום שאין אית״נ של העתיד או מ הבינוני נוספת לפניה, זאת אומרת בעבר, בצווי, ובמקור, כגון: הִפְעִיל; הַפְעֵל, לְהַפְעִיל; הָפְעַל (אין בו צווי ומקור); הִתְפַּעֵל, הִתְפַּעֵל, לְהִתְפַּעֵל; הִשְׁתַּפְעֵל, הִשְׁתַּפְעֵל, לְהִשְׁתַּפְעֵל. בארמית מוסיפים באפן זה את האות א: אַפְעִיל, אַפְעִיל, לְאַפְעָלָא; אִתְפְּעֵל, אִתְפְּעֵל, לְאִתְפְּעָלָא. ובערבית אות א (המזה) כדין כל המלים בערבית שהיה צריך לבוא בראשיתן שוא נע[1], כגון: أَفْعَلَ أَفْعِلْ إِفْعال, إِنْفَعَلَ اِنْفَعِلْ إِنْفِعال, إِفْتَعَلَ اِفْتَعِلْ إِفْتِعال, إِسْتَفْعَلَ إِسْتَفْعِلْ إِسْتِفْعَال[2].

ג) בכל אחד מהבנינים הנוספים על בנין הקל בא הבינוני באות מ נוספת בראשו, והוא דומה בכל צורתו להעתיד בחלוף אית״נ באות מ, כגון: יַפְעִיל — מַפְעִיל, יְפַעֵל — מְפַעֵל, יְפַעַל — מְפַעַל, יְפֻעַל — מְפֻעָל, יִתְפַּעֵל — מִתְפַּעֵל. וכן הדבר גם בארמית ובערבית.

רק בנין אחד בעברית יוצא מן הכלל באפן מוזר, הוא הבנין הנקרא בשם נִפְעַל:

א) אין צורה יסודית עוברת בכל חלקיו, ואין התאמה ביניהם. ישנן בו שתי צורות נפרדות לגמרי אחת מרעותה, כאלו היו לפנינו חלקי שני בנינים שונים. מצד אחד בא העבר ומקורו והבינוני בפא הפעל שואית ורפָה (נִפְעַל, נִפְעוֹל, נִפְעָל), ומצד שני בא העתיד ומקורו והצווי בפה״פ בתנועה ובדגש חזק (יִפָּעֵל, הִפָּעֵל, הִפָּעֵל);

---

[1] כגון: שְׁנַיִם إِثْنَيْنِ, פְּעַל (צווי קל) اُفْعُلْ. וגם בשמות פרטים לא ערבים, כגון: פְּלָטוֹן أَفْلاطون, ומזה הצורה אפלטון בעברית של ימי הבינים.

[2] גם בעברית הננו מוצאים קרוב לארבעים שרידים לאלף נוספת בראשית שמות שהיו צריכים להתחיל בשוא נע, כגון: זְרוֹעַ — אֶזְרוֹעַ, תְּמוֹל — אֶתְמוֹל, ועל דרך זו: אַזְכָּרָה, אֶפְרוֹחַ, אֶצְעָדָה, אַרְבַּע וכיו״ב. וביחוד כשהאות הראשונה היא מאותיות השִׁנים או השפה.

ב) האות ה הנוספת נמצאת רק במקור ובצווי, אך לא בעבר, שהוא בכלל שונה מהם לגמרי בצורתו;

ג) הבינוני איננו באות מ נוספת בראשו, והוא רָחוק תכלית מרחק מהעתיד;

ד) ההבדל הגדול שבין צורת העבר והעתיד היה כנראה כל כך מרגש בלשון עד כי יצרה לכל אחד מהם מקור מְיֻחד דומה לצורתו הוא, בבוא המקור על ידו (נִפְעוֹל — נִפְעַל, הִפָּעֵל — יִפָּעֵל), דבר שאין דגמתו בכל הבנינים האחרים.

ובכן תתעורר השאלה: איך יתכן הדבר כי רק בבנין אחד נטתה הלשון מראשית יצירתה מדרך כל יתר בניני פְּעָליה, וגם מהבנין הזה עצמו בשפות השמיות האחרות?

הופעה מוזרה שניה ישנה בשפה הארמית בנוגע לבנין נפעל בכלל:

בנין זה של פעל חוזר בתוספת נון, הנמצא בכל השפות השמיות, איננו בשפה הארמית לפי דעת המדקדקים[1].

ובכן מתעוררת השאלה: האמנם אפשר להעלות על הדעת כי יחסר בשפה זו דוקא בנין שלם הנפוץ כל כך הרבה באשורית, בעברית, בערבית ובאֶתיופית?

מצד שני הנני מוצאים בארמית[2] שרידים למאות שרשים הבאים בתור פעלים חוזרים או פעולים בצורת: אִפְּעִיל, אִפְּעַל, לאמר: בנין הקל הארמי בשתי צורותיו[3] בתוספת א ודגש חזק אחריה. והבנין הזה נמצא שלם, בכל חלקיו: אִפְּעִיל, לִפְּעִיל, אִפְּעִיל, מִפְּעִיל, אִפְּעוּלֵי[4].

מה הוא בנין זה, ואל איזה בנין שבשפות השמיות האחרות הוא מקביל?

על שאלה זו החליטו כל המדקדקים כי זהו בנין אתפעל, אשר בו נבלעה האות ת בכל אותיות פה"פ של השרש, איזו שתהיינה, ואפלו גרוניות[5].

ופה מתגלית הופעה מוזרה שלישית: האמנם אפשר כי אות אחת תִּבָּלַע בכל אותיות האלפא־ביתא, בין כשהן ממינה ובין כשאינן ממינה ורחוקות ממנה בבטוי תכלית מרחק? דבר כזה שאיננו נמצא בשום שפה היתכן כי ימצא רק בשפה זו, ורק בחלק מחלקיה (הפֹּעַל), וגם בחלק זה רק באחד מבניניו ולא יותר?

גם בעברית נמצאים שרידים מעטים, מלים אשר לפי דעת המדקדקים נבלעה בהן ת ההתפעל גם באותיות שאינן ממינה (תְּכַּסֶּה = תִּתְכַּסֶּה, הִנַּבְּאוּ = הִתְנַבְּאוּ, וכיו"ב), אך בשעה שבעברית יש לנו עסק עם מלים בודדות ועם אותיות אחדות, פה בארמית יש לנו ענין עם מאות שרשים, ודבר רגיל, ועם כל אותיות האלפא־ביתא.

אפשרות דבר מוזר זה משתדלים המדקדקים לבאר בדרך גזרה שוה: כשם שאפשר לאות להִבָּלַע בפה"פ של השרשים המתחילים באותיות ת ט ד, כך היא נבלעת גם בכל יתר אותיות הא"ב[6].

אך דבר המובן עפ"י חקי ההבלעה הטבעיים איננו מובן כלל וכלל במקום שאין טעם ואין הגיון, וגם לא אפשרות (בגרוניות) להבלעה.

ואם נתבונן בעברית היטב בשרשים הבאים בבנין התפעל נמצא את העֻבדות האלה המתנגדות להופעה זו:

---

[1] לפי דעתם ישנם לבנין נפעל רק שרידים בשרשים בודדים אשר האות נ שבראשם נחשבת עתה לפה"פ שלהם, ובאמת היא שריד האות נ של הנפעל משרשים שהיו בעִקרם בעלי שתי אותיות. (ר' Brockelmann Gr. G. I. § 257 H f. γ). [וע' לכל השאלה שעוסק בה המחבר גם את מאמרי Zur Bedeutung von Akzent und Vokal im Semitischen, בעתון ZDMG, כרך 64, עמ' 279—309 — טורטשינר].

[2] גם במנדעית ובשומרונית נמצא בנין זה. ע' Brockelmann, Gr. v. G. I. § 257 H a ε.

[3] כמו כְּתַב, סְנֵד.

[4] בתלמוד שהוא בלתי מְנֻקד באה כמובן אות י אחרי האות הראשונה: איפעיל, ליפעיל, וכו'.

[5] ראה להלן ברשימות הנספחות למאמר זה.

[6] ר'. Brockelmann Gr. v. G. I. § 257 H aε

א) בכל השרשים המֻרבים הנמצאים בלשון בבנין התפעל אין האות ת נבלעת באותיות שאינן קרובות אליה במבטאן, כי אם היא נשארת בפֹעַל, כגון: התאבך, התברך, התגדל, וכו', וכו';

ב) בשרשים המתחילים באותיות ת ט ד כאלו בכונה לא יצרה הלשון בנין זה כמעט כלל, ובתנך הננו מוצאים מהם רק מלים בודדות[1];

ג) גם בין אלה השרשים היחידים הננו מוצאים לפעמים את האות ת בלתי נבלעת אפלו באותיות אלו הקרובות אליה במבטאן, כגון: מִתְדַּפְּקִים (שופטים י"ט כ"ב);

ד) בשרשים שלפי דעת המדקדקים נבלעה האות ת של ההתפעל באות אחרת, הננו מוצאים מלים מקבילות, ובכמות הרבה יותר גדולה שבהן האות ת נשארת ונשמרת, כגון: הִנַּבְּאוּ — הִתְנַבֵּיתָ, מִתְנַבְּאִים; תְּכַסֶּה — יִתְכַּסּוּ, תִּתְכַּסֶּה.

כל השאלות האלה דורשות פתרון, ואותו אנסה למצא בדברַי הבאים[2].

א. מציאות הצורה הנכונה לעבר ולבינוני של יִפָּעֵל בתנך ובספרות התלמודית.

אם נאמר להשלים את כל חלקי הבנין אשר עתידו הוא יִפָּעֵל וצוויו ומקורו הִפָּעֵל, בהשואה אל כל הבנינים האחרים שבלשון, נמצא כי עלינו לבנות את העבר על משקל הִפָּעֵל ואת הבינוני על משקל מִפָּעֵל. ויָצא לנו הבנין כלו בצורה זו: הִפָּעֵל, יִפָּעֵל, הִפָּעֵל, מִפָּעֵל, ככל אשר הננו מוצאים למשל בבנין התפעל, (הִתְפָּעֵל, יִתְפָּעֵל, הִתְפָּעֵל, הִתְפָּעֵל, מִתְפָּעֵל), וככל אשר הננו מוצאים בנין זה בערבית מתאים בכל חלקיו בלי צורה שניה על ידו, אך בהבלטת הנון בכל החלקים במקום הדגש החזק שבעברית: إِنْفَعَلَ يَنْفَعِلُ إِنْفَعِلْ إِنْفِعَال مُنْفَعِل[3].

ההיו לנו צורות כאלה בשפה העברית, והיה לנו פעם בנין הִפָּעֵל שלם בכל חלקיו ככל יתר הבנינים? — לפי דעתי היה הדבר ככה. והדֻגמאות הבאות, אשר על פיהן וע"פ הבאורים הבאים יתבררו לנו אגב ארח גם ענינים אחרים שהיו בלתי מובנים לנו עד כה — הן ראיות מספיקות לזה:

א. בס' במדבר ל 3 כתיב: איש כי יִדֹּר נדר לה' או הִשָּׁבַע שבועה. מה היא מלת הִשָּׁבַע? מקור אינה יכולה להיות בשום אפן. סגנון הלשון דורש כי יבוא פה עבר, כאשר בפסוק הבא תכף אחריו: ואשה כי תִדֹּר נדר לה' וְאָסְרָה אסר. וכן: כי תֶחֱטָא... וְעָשָׂה (ויקרא ז' 2). וכן: ואם... תֶחֱטָא... או הוֹדַע (שם ד 28—27), וכן: כי תֶחֱטָא... או מָצָא (שם ד 22—21), ובכן אין ספק בדבר כי פה

---

[1] באות ת הננו מוצאים רק מלים בודדות: תִּתַּמָּם, הִתַּמְּהוּ, מִתַּעְתְּעִים; באות ד רק את שלש המלים: מִדַּבֵּר, יִדַּכְּאוּ, אֶדַּמֶּה, שעליהן אדבר להלן; ובאות ט רק את שני השרשים טהר וטמא, שגם עליהם אדבר להלן.

[2] פה עלי להעיר כי את מאמרי זה הקראתי בשנת 1918 בפני ידידי מר ישראל איתן, ומה שמצא להעיר הנני מביא להלן בשמו. וכנראה היו השקפותי וראיותי בנוגע להבלעת האות ת עוד בזכרונו בהרצאתו בחברה המזרחית הארץ ישראלית (Palestine Oriental Society) בחדש מרץ שנת 1920, שנתפרסמה בקבץ חברה זו (The Journal of the Palestine Oriental Society) כרך I. הוברת א, צד 42—47, בשם: Contribution à l'Histoire du Verbe Hébreu, ואח"כ בשנת 1921 באנגלית בקבץ JQR New Series, vol. XII, No. 1 בשם: Light on the History of the Hebrew Verb.

[3] בערבית ישנה בבנין זה גם תולדה, י"א צורת הפעול (أُنْفُعِلَ). וכבר העירותי במאמרי „חקר בנין הקל ותולדתו“ (בספר „הגן“, מאסף נערך ע"י ל. רבינוביץ עורך המליץ, דף י"ג, בחתימת „מן המודיעים“) על שאלת תולדה לבנין נפעל גם בעברית. ועתה עלי להוסיף כי הננו מוצאים בתנך גם שריד לתולדה לבנין הִפָּעֵל, והיא המלה: מִנֹּאָץ (ישעיה נ"ב ב); והבנין כלו היה: הִנֹּאַץ, יִנֹּאַץ, הִנֹּאַץ, מִנֹּאָץ (החולם לפני האלף הגרונית בא כמובן במקום הקבוץ).

השתמרה הצורה העִקרית של העבר מבנין הֻפְעַל, והמלה הֻשְׁבַּע היא עבר, כאלו היה כתוב: נִשְׁבַּע[1].

ב. בשמות ט 18 כתיב: ברד . . . אשר לא היה כמוהו במצרים למן היום הִוָּסְדָה — ועד עתה. במלת „הוסדה" רשמה המסורה על ההא שבסופה את סִמן הרפה והעירה: לא מפיק הא. ובכן אין ההא כנוי הנסתרת והמלה איננה מקור.

ואמנם סגנון הלשון דורש כי אחרי מבטא „למן היום" או „מן היום", בהא הידיעה, יבוא עבר ולא מקור[2]. ופסוק דומה לפסוקנו זה הוא: למן היום אשר יֻסד היכל ה' (חגי ב י"ח). והמקור בא רק אחרי המבטא „מיום" או „לְמִיּוֹם" בלי הא הידיעה[3]. וגם במבטא זה הננו מוצאים לפעמים (בש"א ה' 29 ו נחמיה ה 14) את העבר אחריו, ופעם אחת גם בלי מלת „אשר" בין מלת „מיום" ובין העבר (ירמיה לו 2), ממש כאשר בפסוקנו אנו. ובכן מלת הִוָּסְדָה היא פה שריד העבר של בנין הֻפְעַל בהוראת „נוֹסְדָה"[4].

ג. ביחזקאל ה 13 כתוב: והנחתי חמתי בם וְהִנֶּחָמְתִּי. אין ספק כי הוראת שרש נחם במלת „והנחמתי" היא כהוראתו במלה: הוי אֶנָּחֵם מצרי (ישעי' א 24) שהיא מבנין נפעל, ונְקודה היה צריך להיות וְהִנָּחַמְתִּי (בקמץ תחת הנון) בתור עבר מבנין הֻפְעַל בסוף פסוק. אך אחרי שבדורות הקרובים לזמן הנקוד נשכחה כבר צורה זו, נקראה מלה זו בסגול בנון כאלו היתה מבנין התפעל והתו נבלעה בנון, והפתח של הנון לפני החית הקמוצה שהיתה צריכה לפי דעה זו להיות דגושה נתחלפה בסגול כדין (כמו: אַחַי, בס"פ אֶחָי). אך כבר אמרנו כי דבר הבלעת תו בנון הוא דבר שאין לו כל טעם ויסוד ואיננו נמצא בשפות השמיות האחרות, ונקבע בתור חק בדקדוק העברי רק על יסוד דגמאות בודדות בתנך[5], אשר שֻׁנה בהן כבמלה זו הנקוד ונחשבו בטעות על בנין הִתְפַּעֵל בשעה שהן באמת מבנין הֻפְעַל.

צריך להעיר כי שרש זה עצמו (נחם) נמצא בתנך שש פעמים בבנין התפעל באמת, ובכלן באה כמובן התו לפני הנון ולא נבלעה בה[6].

ד. אותו דבר קרה גם בשרש נבא אשר גם בו בא בנין התפעל בתנך תמיד בתו כתובה לפני הנון ולא נבלעת (24 פעם!), ורק בשתי מלים אשר חֲשָׁבוּן המדקדקים עפ"י נקודן ג"כ מבנין זה באה התו נבלעת בנון פה"פ לפי דעתם:

א) ביחזקאל לז 10—9, כתוב: ויאמר אלי הִנָּבֵא אל הרוח הִנָּבֵא בן־אדם . . . וְהִנַּבֵּאתִי כאשר צוני. גם פה חשבו הקוראים בדורות הקרובים לתקופת יצירת הַנִּקּוּד כי מלת „והנבאתי" לא תוכל להיות כ"א מבנין התפעל, וקראו את האות ב שבמלה זו בדגש חזק, ואחרי כן באו הנקדנים ונקדו את הנון בפַתַח, במקום הצורה הנכונה וְהִנָּבֵאתִי, עבר מבנין הֻפְעַל, ולא התבוננו כי הפקדה על הנבואה באה פה פעמַיִם בבנין נפעל ולא התפעל (הִנָּבֵא, הִנָּבֵא, ולא: הִתְנַבֵּא, או גם: הִנַּבֵּא), ובסַפְּרוּ כי מלא את הפקֻדה הזאת (והנבאתי כאשר צוני) צריך כמובן ג"כ לבוא הנפעל ולא ההתפעל.

ואם נתבונן רק בפסוקים אחדים לפני זה (שם 7—4), נראה כי שם כתוב אותו

---

[1] אמנם נמצא פעם אחת גם: וכי תמכרו ממכר לעמיתך או קָנֹה מיד עמיתך (ויקרא כה 14) במקור. אך סגנון זה קשה בכל אפן, ואין לנו להוסיף עליו אם אפשר לבאר הדבר באפן יותר מתאים לשמוש הלשון.

[2] הַשְׁוֵה: במדבר יא 32; דברים ד 32; שם ט 7; ש"ב ז 11; מ"א ח 16; מ"ב כא 15; ירמיה ז 25; שם לב 31; דה"א יז 5; דה"ב י 5.

[3] הַשְׁוֵה: שמות י 6; וקרא כג 15; דברים ט 24: שופטים יט 30; ש"א י 2; ש"ב ז 6.

[4] מענין הדבר כי אנקלוס מתרגם להדיא: דְאִשְׁתַּכְלְלַת, בעבר. ורש"י מבאר: הִוָּסְדָה שנתיסדה. שניהם חשו זאת בחוש הלשון הטבעי שלהם כי כן צריך לתרגם ולבאר.

[5] ראה. Brockelmann, GrvG. I. § 60ε

[6] בראשית כז 42; שם לז 35; במדבר כז 19; דברים לב 36; תהלים קיט 52; שם קלה 14.

דבר, ושם כתוב: ויאמר אלי הִנָּבֵא . . . וְנִבֵּאתִי (בעבר נפעל ולא התפעל:) כאשר צֻוֵּיתִי ויהי קול כְּהִנָּבְאִי (ולא: כְּהִנַּבְּאִי).

צריך להעיר עוד כי יחזקאל משתמש תמיד בשרש נבא בבנין נפעל (33 פעם!), ורק פעם אחת בבנין התפעל (חוץ ממלת „והנבאתי" זו המסֻפקת), וזהו בפרק יג 17: המתנבאות מלבהן, שהיא אולי בהוראת: עושות עצמן כנביאות, כמבטא: מְשֻׁגָּע ומתנבא (ירמיה כט 26), כאחת מהוראות تَنَبَّأَ בערבית إِدَّعَى ٱلنُّبُوَّةَ (אמר על עצמו כי הוא נביא).

ב) המלה השניה משרש זה שנתנה מקום לאותה טעות היא מלת הִנַּבְּאוּ בירמיה כג 18: ובנביאי שומרון ראיתי תפלה הנבאו בבעל, שנֻקדה הִנַּבְּאוּ הנון בפתח תחת: הִנָּבְאוּ בקמץ, עבר מבנין הֻפַּעַל.

וגם פה צריך להעיר כי ירמיה משתמש כמעט תמיד (ג"כ 33 פעם חוץ ממלה זו!) בבנין נפעל, ורק פעמים אחדות (4) הוא משתמש בבנין התפעל, וגם זה רק בבינוני (מתנבא, מתנבאים).

ה. מענין ביחוד בחֵקר זה הוא שרש טהר.

בעזרא ו 20 כתיב בפרוש: כי הִטָּהֲרוּ הכהנים בקמץ בטית בספרים המדֻיקים עפ"י המסורה (מקראות גדולות, הוצאת יעקב בן־חיים, הוצאת J. H. Michaelis והוצאת Kittel[1]). וזהו השריד היחיד להעבר של בנין הֻפַּעַל שלא חל בו שנוי קריאה ונקוד, ושלא אפשר לחשבו למקור כמלים: הִשָּׁבַע, והִוָּסְדָה הנזכרות לעיל[2].

ולמרות זאת באו משרש זה מלים נקודות כאלו היו מבנין התפעל, ופה יותר קל לחשב זאת, אחרי כי נבלעה התו לא בנון כי אם באות טית הקרובה לה במבטא: הִטַּהַרְנוּ (יהושע כב 17) תחת הִטָּהַרְנוּ, והִטֶּהָרוּ בעבר לגוף נסתר בסוף פסוק (במדבר ה 7; דה"ב ל 18) תחת: והִטָּהָרוּ בקמץ.

ו. גם בשרש טמא קרה אותו דבר באפן יותר ברור ובולט, כי בשעה שנמצא שרש זה בבנין נפעל בעבר ובבינוני פעמים רבות בתנך (17 פעם) באו כל עתידיו (15 פעם) בנקודם כאלו היו כלם מבנין התפעל (יִטַּמֵּא, תִּטַּמְּאוּ, וכו'), אף כי אין שרש זה נמצא אף פעם אחת בתנך בבנין התפעל בעבר. ויותר מזה אנו רואים בויקרא יח 24. בפסוק זה בא גם העבר וגם העתיד: ולא תִּטַּמְּאוּ בכל אלה כי בכל אלה נִטְמְאוּ הגוים. האם לא נראה פה ברור כי הקריאה היתה צריכה להיות: תִּטָּמְאוּ? וכן הדבר גם ביתר עתידי שרש זה.

ז. בויקרא פרק ד הננו מוצאים ענין אחד שָׁנוּי שלש פעמים בסגנון אחד:

ואם . . . ישגו . . . ועשו אחת מכל מִצְוֹת ה' אשר לא תעשינה ואשמו: ונודעה החטאת
אשר חטאו.

אשר . . . יחטא . . . ועשה אחת מכל מצות ה' אשר לא תעשינה . . . ואשם: או הוֹדַע
אליו חטאתו אשר חטא.

ואם . . . תחטא . . . בעשותה אחת ממצות ה' אשר לא תעשינה ואשם: או הוֹדַע אליו
חטאתו אשר חטא.

(פסוקים: 14—13; 23—22; 28—27).

רואים הננו ברור כי מלת הוֹדַע מקבילה פעמַים למלת נוֹדְעָה. ובכן אין ספק כי גם פה נסתר מאחרי הנקוד הנוכחי שריד מהעבר של בנין הֻפַּעַל, ובעקר היה צריך

---

[1] בתנך גינזבורג פ בפתח, ובהערה כתוב: ד"א הִטַּהֲרו וכן ד"ב (= דפוס ב), ד"ג, ד"ו, ד"ט, די"ב, די"ד, דט"ו, (הערת בן־יהודה).

[2] כמובן נמצאו גם פה נקדנים (ר' ההערה הקודמת) אשר, כדי להתאים מלה זו אל הדקדוק, נקדו את הטית בפתח, אך זוהי ג"כ ראיה כי בִמקומות האחרים חל שנוי הנקוד רק לשם התאמה אל הדקדוק.

לקרא מלה זו הִנָּדַע. אך אחרי חָדֵל להיות לצורת הֻפְּעַל מהלכים בשמוש הלשון נחשבה למלה מבנין הֻפְעַל, והנקדנים נקדוה בכ"ז בצורה קרובה לצורת בנין נפעל (ההא בחולם כנקוד הנון במלת נוֹדע). והמדקדקים (בן־גנאח, קמחי, ואחרים) באו אחריהם ואמרו כי בא פה החולם במקום שורוק.

צריך להעיר כי שרש זה נמצא במקומות אחרים בתנך תמיד (41 פעם!) בתור מקבל פעֻלה בבנין נפעל, בשעה שבבנין הֻפעל הננו מוצאים בתנך רק את מלת מוּדַעַת (ישעיה יב 5) שעל פי הכתיב קריאתה מְיֻדַּעַת מבנין פֻּעַל.

ומלבד זה אי אפשר שתהיה מלה זו מבנין הֻפעל, כי בהפעל יהיה הנושא האיש ולא החטאת (מודיעים את האיש והאיש מוּדָע, מודיעים לו את חטאתו והחטאת נודעת לו או אליו).

מלבד שרידי העבר נמצאים בתנך כנראה גם שרידים מעטים לבינוני הֻפָּעֵל שהיה צריך להיות מְפָּעָל:

א. שלש פעמים נמצאה בתנך המלה מִדַּבֵּר (במדבר ז 39; יחזקאל ב 2; שם מו 6) בצורת הבינוני של התפעל, בהבלעת התו בדלת, אף כי לא נמצא שרש זה אף פעם אחת בבנין זה, ובכלל אין מובן לבנין התפעל פה. מלה זו, אם לא נחפץ לקראה באפן פשוט „מְדַבֵּר", מבנין פִּעל, עלינו לקראה „מְדֻבָּר" מבנין הֻפָּעֵל — נפעל אשר בו הננו מוצאים שרש זה במלים: נדברו (מלאכי ג 16; תהלים קיט 23), נדברנו (מלאכי ג 10), נדברים (יחזקאל לג 30).

ב. כגורל מלת „מדבר" הוא לפי דעתי גם גורל המלים מִטַּהֵר (עזרא יד, חמש עשרה פעם), מִטַּהֲרִים (נחמיה יג 22; ישעיה סו 17), שבאו בפַּתח תחת הטית במקום קמץ, בהיותן הבינוני מבנין הֻפָּעֵל, כאשר התברר לעיל בנוגע לשרש טהר בכלל, והנקדנים חשבו אותן לבינוני התפעל.

ג. השם הפרטי מִישָׁאֵל (שמות לו 22; עזרא י 4; דניאל א 6, וכו') אשר הוראתו טרם התבררה לחוקרי הלשון עד היום, הוא לפי דעתי בעקרו מְשָׁאֵל, בינוני הֻפָּעֵל משרש שאל, בהוראת שָׁאוּל. היוד נוספה פה אחרי המם, למען לא יקראו מלה זו מִשְׁאָל, כַּשם הפרטי הזה הנזכר ביהושע פעמַיִם (יט 26; כא 30), ככל אשר נוספה היוד במלת תֵּיעָשֶׂה (שמות כה 31) לבל יקראוה תֵּעָשֶׂה אחרי מלת וְעָשִׂיתָ הכתובה לפניה. פה, בשם מְשָׁאֵל, גדל החשש יותר לטעות בקריאה (לפני היות הנקוד), בהיות לפנינו פה שם עצם פרטי שקשה בו לדעת איך לקראו כשישנם שני שמות פרטים כתובים באפן אחד ואפשר לקראם בשני אפנים.

כדבר הזה הננו רואים בערבית שיש בה שני שמות פרטים عَمْر عُمَر, ולמען הַבְדל ביניהם בהיותם בלתי מנקדים הוסיפו בשם عَمْر את האות و בסופו (عَمْرو) שאיננה נבטאת, ואות זו נשארה בשם זה גם אחרי התחדש הנקוד בהיות השם מְנֻקד. וככה נשארה היוד כתובה בתנך גם אחרי חדוש הנִקוד. ואחרי כי היתה מלה זו כתובה באות יוד, נשמט בזמן יותר מאֻחר הדגש החזק שהיה צריך לבוא בשין.

מהבינוני הזה נמצאים עוד שרידים אחדים גם בספרות התלמודית, ושם הוא בא להדיא מלא יוד אחרי המם שבראשו, כנהוג בתלמוד ביחוד כשבא חירק לפני תנועה ולא שוא:

א. בתוספתא תענית פ"ב 12 הננו מוצאים: וכן ספינה המיטרפת (= הַמְּטֻרֶפֶת) בים. ובמשנה של תלמוד בבלי (י"ט א') וירושלמי ובמשניות תענית פ"ג מ"ז הננו מוצאים ג"כ: ועל הספינה המיטרפת בים, [ביוד אבל במשניות ד"ר והו' לו וערוך דפו"י: המטרפת,] בלי יוד. והנה מלה זו מקבילה בדיוק אל המבטא: נטרפה ספינה (תוספתא שבת, פרק י"ג—י"ד 11) מבנין נפעל. ומְעֻנְיָן הדבר כי קהוט (ח"ד 89) שלא ידע מקור מלה זו שנה את נסחת הערוך האמתית ל נטרפת.

ב. בתוספתא סוכה פ"ד 6 הננו מוצאים: ו מ י ט פ ל (= וּמִטַּפֵּל) לאומנתו; מה שמקביל בדיוק למבטא: ה נ י ט פ ל לעוברי עברה (סנהדרין מ.), נ ט פ ל י ן לגנבים ירושלמי ב"ק פ"י, ז' ג') מנפעל.

ג. בתוספתא יוה"כ פ"א 12 הננו מוצאים: ובית המקדש מ י ט מ א (= מִטַּמֵּא). ומְעַנין הדבר כי נֻסחה אחרת גורסת: נ ט מ א (ר' הוצאת צוקרמנדל 25)[1].

ד. בילקוט במדבר תשפ"ה הננו מוצאים: שהיו מ י ע צ י ן על ישראל. אם גִרסה זו היא נכונה צריך לנקד מלה זו (מיעצים) באפן זה: מִיָּעֲצִים, בתור בינוני לבנין הִפָּעֵל, בהיות שרש יעץ נמצא בַלשון בבנין נפעל[2].

כל הראיות האלה, ועוד כאלה שאפשר למצא עוד, מוכיחות דַיָּן כי אכן היה בעברית לפנים בנין הִפָּעֵל שלם בכל חלקיו, אך על ידו היתה ל ח ל ק מ מ נ ו צורה שניה היא צורת „נפעל", אשר במשך הימים השתרשה בתור הצורה ה י ח י ד ה לעבר (עם מקור מיֻחד לו), והבינוני בא גם הוא בצורת העבר הזה, כדרך הבינוני בבנין הקל (חָכַם — חָכָם, חָפֵץ — חָפֵץ, יָכֹל — יָכוֹל)[3].

לפני גָמרי דברי על בנין הִפָּעֵל בעברית, זאת אומרת: הבנין הנוסף על הקל בתוספת דגש חזק ב פ א - ה פ ע ל, עלי להוסיף עוד כי לפי דעתי ישנם בעברית שרידים לבנין זה גם בתור נוסף על בנין פּוֹלֵל (ז"א: בנין פִּעֵל מְנחי העין והכפולים) במלים: תְּכוֹנֵן (במדבר כא 27), תִּשּׁוֹמֵם (קהלת ז 16), אֵרוֹמָם (ישעיה לג 10).

ע"י הנחה זו תתבאר לנו גם מ ה ו ת המלים האלה, אחרי אשר מלת „תשומם" אי אפשר לה להיות מבנין התפעל, כי לוּ היתה כזאת היתה באה בצורת „תשתומם" כדרך ההתפעל בכל הפעלים שפה"פ שלהם שין. וכן אין טעם לחסרון התו במלת אֵרוֹמָם (תחת: אתרומם) ונקוד האלף בצירה לִמְלואה, מה שאיננו מוצאים בשום מקום בבנין התפעל, וכנגד זה הננו מוצאים זאת ת מ י ד בבנין נפעל (או הִפָּעֵל) כשפה"פ אות גרונית או ר.

וכנראה היה בנין זה נוסף גם לפִעל בכלל. ומזה באו המלים; הֻכַּבֵּס, (ויקרא יג 55, 56) הֻדַּשְּׁנָה (ישע' לד 6), הֻטַּמָּאָה (דברים כד 4); וכן הוא נִמצא נוסף על הפִעל גם בצורה השניה של העבר, לאמר בתוספת נון הנפעל בראשו בהברה דגושה (נִפַּעֵל) במלים שנחשבו עד כה לזרות: וְנִכַּפֵּר (דברים כא 8), וְנִוַּסְּרוּ (יחזקאל כ"ג 48)[4]. שתי מלים אלו באו בדגש גם בעה"פ בהיותן מבנין פִעל הכבד, ולו באה צורה זו נוספת על הבנין הקל היתה באה בלי דגש בעה"פ, ז"א נִפְעַל[5].

צורת נִפְעַל על יד הִפָּעֵל מתבארת היטב ע"י צורת נִ תְ פָּ עֵ ל התלמודית על יד התפעל אשר ג ם ה י א נ מ צ א ת ר ק ב ע ב ר, ושני הבנינים האלה הקרובים בכלל בתכונתם זה לזה משתוים גם בענין הזה.

---

[1] [„מיטמא" רגיל במשנה ותוס' וגמרא. — אפ']

[2] [פיסקא זו שבילקוט לקוחה מ ספרי מטות פי' קנ"ז ושם בדפוסים: מתיעצים (מתייעצים) ובכ"י רומי: מיועצין (= מְיוֹעֲצִין?). ונוסח „מיעצין" נמצא גם במ(דרש חכמים), והשוה ב„ארמית" (מגילה ט"ו ב' כנו' כי"י, עי' ד"ס): עצה קא מְיַ י עצי עילויה, שהוא בל"ס פַּעֵל (עצה!), ובעברית גם בהתפעל גם בקַל. — אפ']

[3] ידעתי כי יהיה מי שיאמר: ראו, זהו פרי החֵפץ למצא שִׁיטה בכל דבר, וזהו דרכו: עפ"י השיטה מסַדרים מה ש צ ר י ך להיות, ועפי"ז מוצאים ובונים השערות דקות כהררים התלוים בשערה, מתקנים ומשנים לפי צרך השיטה, ובכ"ז ברור לי כי ראיותי בנויות על יסודות והוכחות חזקים דים כדי לעמד בפני רוח הבקרת.

[4] ע"ד מציאות בנין נ פ ע ל נוסף על בנין פִּעל בצורה זו (לא: הִפָּעֵל) העירני מר ישראל איתן הנ"ל בצרוף שתי הדגמאות האלה השיכות לזה, והערה זו הביאתני לחשב ע"ד תוספת בנין הִפָּעֵל לפִעל.

[5] צורת הִפָּעֵל נוספת על בנין פִעל נמצאת גם בעתיד: תְּכַסֶּה (משלי כז 27), עם אות אית"נ בחירק כמו במלים תִּשּׁוֹמֵם, תִּכּוֹנֵן הנזכרות לעיל.

ומי יודע אם אין לפנינו פה הגשר והמעבר בין צורת הִפָּעֵל לנִפְעַל, ופתרון החידה איך נעתקה צורת הִפָּעֵל לנִפְעַל הרחוקה ממנה כל כך. ההשתלשלות היתה כנראה באפן זה: מהִפָּעֵל נוצר נִפָּעֵל בחלוף ההא בנון כאשר בבנין התפעל, ונִפָּעֵל הוקל אח״כ לנִפְעַל[1], וצורה זו היא אשר התקימה בלשון.

ב. בנין נפעל (הִפָּעֵל) בשפה הארמית.

בראשית מאמרי כבר הזכרתי את דבר הזרות שבשפה הארמית אשר מצד אחד מוצאים המדקדקים כי בשפה זו, באפן שונה מכל השפות השמיות, אין בנין נפעל במציאות, בה בשעה שמצד שני נמצאים מאות שרשים הבאים בבנין אִפְּעִיל, אִפְּעַל, בהדגשת פה״פ, שהמדקדקים חושבים אותם על בנין ההתפעל אשר התו שלו נבלעה בכל אותיות הא״ב, וגם בגרוניות.

פה צריכה להתעורר השאלה: האמנם אין הזרות האחת היא היא פתרון הזרות השניה והשניה פתרון הראשונה, באפן שלא תשאר כל זרות כלל?

זאת אומרת: אחרי אשר לסמן הפעל־החוזר (שנִהְיָה אח״כ גם לפעול) יש לנו בשפות השמיות שתי אותיות נוספות: האות ת והאות נ; ואחרי אשר האות נ היא אות כזו העלולה להבלע בכל האותיות בכל השפות השמיות, וגם באותיות גרוניות (מְחוּט = מן חוט, נִחַמְתִּי = נִנְחַמְתִּי), וזה לא בחלק הפֹּעַל בלבד ולא רק בבנין אחד ממנו (התפעל), כי אם בכל חלקי הלשון, וגם בהיותה אות שרשית בין כשהיא פא־הפעל או עין־הפעל או למד־הפעל[2]; האם אין לחשב ולהחליט כי האות הנבלעת בכל השרשים האלה איננה אחרת בלתי אם האות הזאת, ובאפן כזה יחזור לנו בנין הנִפְעַל (או יותר נכון: ההִפָּעֵל) החסר לנו בשפה זו, ולא תשאר לפנינו כל הבלעת ת באות אחרת?

השערה זו הביאתני לבדק את כל השרשים הארמיים התלמודיים והתרגומיים הנמצאים בספרות התלמוד והתרגום, ולהתבונן באיזה בנינים נמצאים אלה השרשים הארמיים התלמודיים בתור פעלים חוזרים או פעולים בחלק העברי שבתלמוד; כי אמנם אין ספק כי בתקופה התלמודית היתה השפעתה של כל אחת משתי השפות האלה על רעותה עצומה מאד. ועל פי זה התבררו לי העֻבדות האלה:

מספר השרשים שבהם מצאתי את בנין אִיפְּעִיל וְאִיפְּעַל בארמית ושהם נמצאים גם בחלק העברי שבתלמוד בבנין נפעל והתפעל הוא 122[3]. והם מתחלקיםבאפן זה:

א) יותר מחצים (66) נמצאים, ובאותן ההוראות, בעברית רק בבנין נפעל ולא התפעל; וביניהם ישנם 33 הנמצאים בארמית גם בצורת אִיתְפְּעִיל על יד אִיפְּעִיל.

ב) שלשים ושבעה מהם נמצאים בארמית בשתי הצורות: איפעיל ואיתפעיל, וכנגדם גם בעברית התלמודית בשתי הצורות: נפעל והתפעל; באפן כי אפשר להניח כי אִיפְּעִיל שבהם מקביל לנפעל (הִפָּעֵל) ואיתפעיל להתפעל[4].

ג) ששה מהם באים רק באיפעיל, ובעברית התלמודית הם נמצאים בנפעל ובהתפעל, באפן כי איפעיל מקביל רק לנפעל שבהם.

---

[1] כמו שהגנו מוצאים גם עתה דבר זה בנפעל של השרשים מיסוד שתי אותיות, כגון: נָבְקָה ת׳ נָבַקָּה, נָקְטָה ת׳ נָקוֹטָה; ובעתיד קל: וְנָבְלָה ת׳ וְנָבַלָּה.

[2] אֱנַשׁ, אַפִּי, נָתַתִּי, ת׳ אננש, אנפי, נתנתי, מהשרשים: גנש, אנף, נתן.

[3] מלבד זה ישנם עוד 75 שרשים הנמצאים בבנין איפעיל אך בארמית ואין מקביל להם בעברית.

[4] צריך להעיר כי בתלמוד רב מאד השמוש בבנין נפעל והתפעל בהוראה אחת עד כי מצד ההוראה (כמובן לא מצד הצורה) הם נראים כבנין אחד, וכן הדרך גם באיפעיל ובאיתפעיל הארמיים, (ר׳ משפט לשון המשנה של ויים צד 39 בראשו).

ד) ורק ארבעה עשר שרש ים באים בצורת איפעיל (ומאלה 8 גם באיתפעיל) ובעברית התלמודית אין במקרה נפעל מהם כי אם ההתפעל בלבד.

העֻבדה הזאת כי יותר משמונים למאה מכל בנין איפעיל של השרשים האלה מקבילים אל בנין נפעל הנמצא בכלם, היא כמדומני ראיה מספיקה ומכריעה באפן בטוח ומחלט כי כל הצורה איפעיל (או: איפעל) מקבילה אל צורת ההִפָּעֵל העברית או اِنْفَعَلَ הערבית שהיא הצורה העקרית לנפעל העברי.[1]

והעֻבדה השניה כי בין 122 השרשים האלה נמצאים 77 מהם, לאמר יותר מחצים בשתי צורות זו על יד זו, מוכיחה גם היא למדי כי לפנינו פה שני בנינים שונים ולא בנין אחד אשר פעם ישתמשו בו ככה ופעם אחרת.

ג. הבלעת ת ההתפעל באותיות שאינן ממינה.

אחרי כל הדברים האלה שהוכיחו לנו כי רוב המלים שחשבו המדקדקים כי בהן נבלעה אות ת של ההתפעל בפא־הפעל אינן מבנין התפעל והאות הנבלעת היתה נ ולא ת, אם נתבונן אל כל הדגמאות שהביאו המדקדקים מהתנך, נראה כי נשארו לנו עוד רק שתי מלים: יִדַּכְּאוּ (איוב ה 4; לד 25), ו אֶדַּמֶּה (ישעיה יד 14). וגם בהן נראה כי שרשיהן אינם באים בתנך בשום מקום בבנין התפעל, וכנגד זה באים שניהם בבנין נפעל ופעל. ואין איפוא כל ספק שהן מבנין הִפָּעֵל הנוסף על בנין פִּעֵל, ונקודן נכון (על דרך: תִּכַּסֶּה הנזכרת לעיל); או שהן מבנין הִפָּעֵל הרגיל ונקודן היה צריך להיות: יִדָּכְאוּ, אֶדָּמֶה.[2]

אם נבוא עתה לסַכם בקצרה את כל היוצא לנו מחקירתנו זאת, נמצא את העֻבדות האלה:

א) שבנו ומצאנו את החלק הנכון של בנין הִפָּעֵל־נפעל שנעלם מהמדקדקים עד כה;

ב) שב ונמצא בנין הִפָּעֵל־נפעל שלפי דעת המדקדקים אבד בארמית;

ג) אין צרך לחדש בחלק קטן מאחד חלקי הלשון חקים חדשים לארמית: הבלעת האות ת בכל אותיות הא״ב, ולעברית: הבלעתה באותיות אחדות שאינן ממינה.

אף התברר לנו הדבר העִקרי כי בנוגע לבנין הִפָּעֵל־נפעל היתה אחדות שלמה בין השפות השמיות השונות.

---

[1] רק כי בארמית באה פה״פ בשוא (אִפְעַל, אִפְעִיל) כמו שהיא באה בארמית בקל ובעברית ובערבית באה בתנועה כמו שהיא באה בהן גם בקל (פָּעַל فَعَل).

[2] למלת הִזַּכּוּ (ישעיה א 16) אין ענין לכאן, כי היא צווי מבנין נפעל מגזרת הכפולים על דרך הִבָּרוּ (ישעיה מד 11), רק כי לסבת היות עה״פ של הִבָּרוּ אות ר שאיננה מקבלת ד״ח באה הבית בקמץ.

רשימות השרשים הארמים־התלמודיים הבאים בתלמוד ובתרגומים בבנין איפעיל,

על פי החלוקה שנתחלקו בתוך המאמר (על פי יאסטרוב):

א.

שרשים הבאים בבנין איפעיל או באיפעיל ואיתפעיל ובעברית תלמודית או בתנך הם באים רק בנפעל:

איבזיק אימליך
איבעיל אימנע
איברי אימסר
איגום אימצי (מצא)
אגמר אימשיך
איגרע אינדיף
אידוי אינזיק
אידחי אינטל
אידחף אנכי
אידחק אינפח
אידכר אינקב
אידמי אינשי
אידרם אינתיק
אידש איעני (בקשה)
איטען איענש
איטריד איעקר
איכלם איפחת
איכסיף איפני
איכפיל איפסיק
איכריך איפציל
איכתיב איפרע
אלאי איפרש
אלקח איקבע
אימחי איקבר
אקוץ אתבע
איקני איתלי
איקרי (קרא) איתני
איקרי (קרה) איתפים
אקרים איתפיש
איקרע אתקיל
אירקיב איתקין
אירתע אתקע
אישרי
איקט (התקוטט) אירצי
איקליף אשדיף
איקריב אישלים
איקשי אתבר

ב.

פעלים הבאים באיפעיל ואיתפעיל ובעברית תלמודית או בתנך ג"כ בנפעל ובהתפעל.

איבזי אימני
איבטיל אימצי (מצה)
איבלע אימתיל
איבעית אינסיך
איגלי אינצי
איגנב איסכר
אידבק איסתר
אידבר איעבד
איחבי איעני (עינוי)
איחלף איפטר
איחמם איפקיד
איחשב איפריך
איטפיל איפריק
איטריף איפתח
איכחיש איקדיש

ג.

פעלים הבאים רק באיפעיל ובעברית בנפעל והתפעל.

איגרש אימטי[1]
אידריש[1] אילחיש
איהריב אינפיל

ד.

פעלים הבאים באיפעיל ואיתפעיל ובעברית רק בהתפעל.

איבסים אחריך
איבשל איכשר
איגרי איסליק
איחטי איערב

ד. 2

פעלים הבאים רק באיפעיל ובעברית תלמודית רק בהתפעל.

אחטי (התענג) ארסים (התרוסס)
אימעיט אירפט
איקפיל אישריש

---

[1] השרשים דרש וטמא אפשר שגם בעברית הם רק בנפעל ולא בהתפעל (בנוגע לשרש טמא עי' לעיל בח"א מהמאמר ראיה ו.)

חקר מלים

מאת

משה זיידל (בלטימורי).

א.

א. בוא.

שרש בוא משמש לא רק להוראת הכנס כי אם גם להוראת הלך, ומזה בא גם להוראת דרך, רמס. בהוראה זו אנו מוצאים אותו בשלשה מקומות: ויבא סגנים כמו חמר וכמו יוצר ירמס־טיט (ישעיה מ״א, כ״ה); באי בטיט ורמסי בחמר (נחום ג׳, י״ד); אל תבואני רגל גאוה ויד רשעים אל תנידני (תהל׳ ל״ו, י״ב). בכל המקומות האלה מתרגמים גם השבעים (וכן ת״י לישעיה) בוא בהוראת דרך, רמס, כי כך דורש המשך הענין, וכך היא הוראתו של בוא. ואין אפוא מקום להצעת המבקרים לקרא בכל שלשה המקומות האלה בוס במקום בוא. ועי׳ גם פירשט במלונו.

ב. זמם.

זממה שדה ותקחהו מפרי כפיה נטעה כרם (משלי ל״א, ט״ז). באור המפרשים: חשבה שדה, כלומר, גמרה בלבה לקנות שדה, קשה, משום שהפעל זמם בהוראת חשב בא תמיד מקשר עם שה״פ ול׳ בכל״ם בראשו: זמם לעשות, להיטיב וכדומה, אבל לא ביחס הפעול. פין ב„אוצר״ו מציע לבאר זממה שדה „מל׳ זָמָם ומחסום, עזקה וגדרה את השדה, ותקחהו פי׳ ותזרעהו מל׳ קח על מים רבים (יחזקאל י״ד, ה׳)״. מנדלקרן, בהיכל הקדש, מביא פירוש זה אך מעיר עליו שהוא רחוק.

ולי נראה שכשם שחרש בא בהוראת חשב, זמם, כך בא כאן זמם בהוראת חרש־שָׂדֶה, וזממה שדה פי׳: חרשה שדה. ובפירוש ותקחהו אמנם נחזיק בדעת פין שהוא ותזרעהו, אך לא מכח ראיתו. ראה דברי ל„לקח״.

ג. טוב.

טיב בל׳ חכמים, או טיבא בתרגומים מש׳ טבב בסורית הוא כמו דבה מש׳ דבב בעברית (שד״ל, אוהב גר ע׳ 108). וכבר באר גיגר (אורש. 44 בהערה) גם טובתיו היו אמרים לפני ודברי היו מוציאים לו (נחמי׳ ו׳ י״ט), — שמועותיו היו אומרים לפני. וקבל דעתו פין באוצרו, והסכים על ידו לעף במכ״ע ZAW. 13, צד 154.

ולדעתי נמצא שרש טבב = דבב בעברית עוד בתקופה קדמוניה. בהושע י״ד, ג׳ אחרי אמרו: „קחו עמכם דברים ושובו אל ד׳״, הנביא מוסיף ואומר: אמרו אליו כל תשא עון וקח טוב ונשלמה פרים שפתינו. קח טוב פירושו: קבל דברים, שמתאים אל קחו עמכם דברים, למעלה, ומקביל אל ונשלמה פרים שפתינו.

וכן: נאלמתי דומיה החשיתי מטוב . . . (תהל׳ ל״ט, ג׳) = החשיתי מדבר.

ומזה אולי גם משלי ט״ו, ב׳: לשון חכמים תיטיב דעת ופי כסילים יביע אולת. תיטיב = תדבר מקביל אל יביע. יטב = טבב כמו יזם = זמם וכיוצא בו. ולפי זה אין מקום להצעת המבקרים לקרא תטיף במקום תיטיב[1].

ד. מַדָּע.

מדע מורה לפעמים על המקום, על חדר הלמוד, ששם יתבודד החכם ללמוד למודיו בלי מפריע: Studierstube, study. בהוראה זו אנו מוצאים מלת מדע בתרגום לתהל׳ ס״ח, י״ג: מלכי צבאות ידדון ידדון — מלכוָתא עם חיליהון אטלטלו מן פלטריהון וחכימיא אטלטלו מן מדעיהון.

ובזה מתפרש היטב המקרא: גם בְּמַדָּעֲךָ מלך אל תקלל ובחדרי משכבך אל תקלל עשיר (קהלת י׳ כ׳) כלומר, בחדר־למודך! (ואין מקום עוד לדברי מנדלקרן ש„אולי יש לגרוס ובמטתך״). ועל פי דרכנו למדנו שכבר בימים ההם היה להם „מדע״, חדר מיוחד ללמודים, כמו שהיה להם חדר מיוחד לשכיבה. [ע׳ פרלס אנאלקטין].

ה. כסה.

השרשים כסה ומנע המה נרדפים בתרגום. וימנענה בתוך חכו (איוב כ׳ י״ג) תרגומו: ויכסְנה במצע מוריגיה. ותרגום וימנע מרשעים אורם . . . (שם ל״ח ט״ו) הוא: ואתכסי מן רשיעיא נהורהון . . . ולהפך שרש כסה מתרגם בל׳ מנע: על כפים כסה אור (שם ל״ו, ל״ב), מתַרגם: מטול חטיף ידא מנע מטרא.

לפי זה נבאר, וגוה מגבר יכסה (שם ל״ג, י״ז), וגאוה ימנע מאיש; ועי׳ במצודות. (ומפליא קצת שכאן מתרגם יכסי ולא ימנע. ועי׳ תרגום לאיוב כ״ג, י״ז).

ו. לקח.

שרש לקח שבא „בערבית במובן קליטת הזרע״ (מנדלקרן) נראה לי, על פי קרבתו אל השרש نقب, שעיקר הוראתו נקב, דקר[2], ומזה באה לו גם ההוראה של זרע, נטע. בהוראה זו נמצא לדעתי במשלי י״א ל׳: פרי צדיק עץ חיים, ולקח נפשות חכם. פירוש המפרשים, לקח נפשות — מושך נפשות, אינו מתקבל על הלב, משום שאין לו כל ענין עם החלק הראשון של הפסוק. והשבעים שבארו ולקח נפשות מל׳ את נפש בעליו יקח, נסחו חמס במקום חכם. אך לדעתי לֹקח הוא = נֹטע, שותל, ומתאים היטב אל עץ חיים שבחלק הראשון.

ומזה: זממה שדה ותקחהו, מפרי כפיה נטעה כרם (משלי ל״א ט״ז) = ותזרעהו, עי׳ לעיל ל„זמם״.

וכן אולי גם: לכרת־לו ארזים ויקח תרזה ואלון, ויאמץ־לו בעצי יער נטע ארן וגשם יגדל (ישעי׳ מ״ד, י״ד). ויקח = וישתול מתאים אל נטע אֹרן[3].

---

[1] וידידי הרב יתיאל קפלן נ״י העירני שאפשר שיביע כאן הוא מל׳ זבובי מות יבאיש יביע שמן רוקח (קהלת י׳ א׳) פי׳ ישחית מקביל אל תיטיב. ולפ״ז לא תזוז מלת תיטיב ממשמעה הרגיל. ולדעתי גם הנה יביעון בפיהם חרבות בשפתותיהם (תהל׳ נ״ט, ח׳) הוא מל׳ השחתה והבאשה, ואין צרך לומר שחרבות = חרפות.

[2] ומזה לקח = למד — תרגום כי יקחני (תהל׳ מ״ט, ט״ז) ילפינני — שהוא ג״כ בעיקרו מהוראת דקר, השוה מלמד הבקר שהוא ברזל חד ודוקר.

[3] לכרת־לו, לדעתי, = יבחר לו — השוה: ותכרת־לך מהם (ישעי׳ נ״ז ח׳) — מתאים אל ויאמץ־לו. ודרך אגב כדאי להעיר שגם במקום אחר אנו מוצאים אמץ אצל נטיעה: וכנה אשר נטעה ימינך ועל בן אמצתה לך (תהל׳ פ׳ ט״ז).

ז. נחת.

מן השם נַחַת = שקט, מרגע — בשובה ונחת תושעון (ישעי' ל' ט"ו); דברי חכמים בנחת נשמעים (קהלת ט' י"ז) — שקבל את ההוראה של שבע, שביעת רצון ועֹנג — נחת רוח, ומזה, כנראה, ונחת שלחנך מלא דשן (איוב ל"ו, ט"ז) — נבנה פעל, בהוראת רַוֵּה, דַשֵּׁן (תהל' ס"ה י"א): תלמיה רַוֵּה, נַחֵת גדודיה (גדודיה הם כדעת קצת מן המפרשים החריצים אשר על יד התלמים־התלולים). על עיקר הוראה זו כבר עמד רש"י אלא שלדעתו גדודיה הם האנשים, והוא מבאר: „נחת גדודיה, כמו לנחת גדודיה, להניח לגדודיה לעשות נחת לבריות".

ח. עשק.

כידוע ישנן מלים המורות על דבר והפכו כמו חסד וכדומה, השוה גאֹלדקה, Wörter mit Gegensinn. אל סוג זה יחשב גם שרש עשק. כי מלבד הוראתו הרגילה וידועה חמס, גזל, יש לו, לדעתי, גם ההוראה של חנן, נתן[1]. וכבר יחס לו הרד"ק ההוראה של „תוספת ויתור" על המקרא: ד' עשקה לי... (ישעיה ל"ח, י"ד) הוא אומר: ויש לפרש עשקה צווי... ועניגו ענין תוספת ויתור וכן בדברי רז"ל עשיק לגביך ושווי לכרסיך[2]. אמר הוסיף לי על ימי... (ועי' מלבי"ם לויקרא י"ט, י"ג)[3] ולדעתי גם כאן עשקה = חנני.

וכן: עֹשק דל להרבות לו נתן לעשיר אך למחסור (משלי כ"ב, ט"ז) פירושו: החונן דל יתרבו נכסיו, אבל הנותן לעשיר[4] — אך למחסור.

וכן: כי העֹשק יהולל חכם ויאבד את לב מתנה (קהלת ז' ז') כלומר השחד, עשה"כ: כי השחד יעור פקחים ויסלף דברי צדיקים (שמות כ"ג, ח'). עשק מתאים אל מתנה (יאבד = תאבד).

וכן אולי: גבר רש ועֹשק דלים מטר סֹחף ואין לחם (משלי כ"ח, ג') עֹשק = חונן, אך מתנתו מועטת ואין קומצו משביע את המקבלים, כמו מטר סֹחף שאינו מצמיח לחם.

ט. קח.

ויקח מזרע הארץ ויתנהו בשדה זרע קח על מים רבים צפצפה שמו (יחזק' י"ז ה'). קח = ערבה, שכן נקראת הערבה בכושית [illegible] (כְּוָחָ) בכ' מרכבת עם ו', שדומה אל ק' בעברית. ומפֹרש בתלמוד (סכה ל"ד א'): א"ר אבהו אמר הקב"ה אני אמרתי שיהו ישראל לפני כקח על מים רבים ומאי ניהו ערבה, והן שמו עצמן כצפצפה שבהרים (קרי: צפצפה שָׂמוֹ). ומובן שאין להבדילו מן [illegible], שתיל, נטע, בסורית שאליו מדמהו פרופ. יוסף הלוי.

י. קרוב.

במדרשות אנו מוצאים את השם קרוב בהוראה דומה לפייטן (ויקר' פ"ל. לפי ד"ק = דרשן! עי' הפלאה שבע') או שליח צבור (ויקר' פי"ט) ומזה השם קרב, — עי'

---

[1] = عشق, אהב, כהשואת בעל עה"ש?

[2] ב"מ נ"ב ע"א. וכן מבאר שם רש"י עשיק ל' „יוקר". ולדעת פין באוצרו „בא — עשק — גם במובן העלאה בדמים על המקח, שזהו מעין אונאה".

[3] וגם השבעים כנראה ראו בעשק גם את ההוראה של תוספת ויתור, ולכן הם מתרגמים: הן יעשק נהר (איוב מ' כ"ג) ἐὰν γένηται πλήμμυρα, ולא שקראו ישפע כדעת המבקרים. ויפה שִׂער פין „שמזה — מל' יוקר — הן יעשק נהר לא יחפז — גם כשהנהר מתרבה ומתמלא על גדותיו לא יחפוז" (האוצר ע' עשק).

[4] השוה ישעי' ג"ג, ט'; וראה דברי שי"ר בזכרון לאחרונים, הוצ' הרכבי.

רצ״ה חיות, שו״ת אמרי בינה סי׳ ד׳ דף י״ג בהערה[1] — וקרובות והפעל קרב = התפלל (זַכֵּה) עי׳ עה״ש. וטעמים שונים נאמרו מפני מה נקראו הפיוטים בשם קרובות עי״ש בשם אבודרהם ובשם ר״א בחור (התשבי ע׳ קרובץ) ועי׳ גם פין באוצרו.

ובאמת נמצא שרש קרב בהוראת הודה והלל כבר במקרא: הודינו לך אלהים, הודינו וקרוב שמך ספרו נפלאותיך (תהל׳ ע״ה ב׳). קרוב, מקור במקום עבר, = הִלַּלְנוּ (ואין צֹרך גם לשנוי הקטן שמציע מנדלקרן לקרוא: הודינו וקרוא בשמך![2]).

ומזה אולי גם: קרוב אתה ד׳ וכל מצותיך אמת (תהל׳ קי״ט, קנ״א) = מְהֻלָּל[3].

וכן: לילה ליום ישימו אור קָרוֹב מפני חשך (איוב י״ז, י״ב) אפשר שהוא = אור מְהֻלָּל, מְשֻׁבָּח. ועל פי זה נבאר גם קהלת ד׳ י״ז: . . . וקרוב לשמע מתת הכסילים זבח — מוטב, מְשֻׁבָּח, ויפה כִּוֵּן פין באמרו (האוצר ע׳ קרוב): „והנכון בעיני שענינו טוב ונאה יותר לשמוע בקול ד׳ מתת זבח, וזהו ממש כעין הנאמר: הנה שמֹע מזבח טוב (ש״א ט״ו כ״ב)“.

ועל פי זה נבין גם דרשת חז״ל על המקרא ולא קרב זה אל זה כל הלילה (שמות י״ד כ׳) שבקשו מה״ש לומר שירה ולא נתן להם הקב״ה משום „מעשי ידי טובעים בים . . .“ (מגילה י׳ ע״ב; סנהדרין ל״ט ע״ב; ועי״ש בח״א למהרש״א).

י״א. רב.

מה עזרת ללא־כח הושעת זרוע לא־עֹז. מה יעצת ללא־חכמה ותשיה לרב הודעת (איוב כ״ו ב׳—ג׳). רב לדעתי = רובה, רביא, נער, צעיר לימים, כמו רובה שנשא ריבה ירו׳ סוטה פ״ח כ״ב ד׳ [תוס׳ סוטה פ״ה א׳—ב׳, בבלי כ״ו א׳] ועוד. לפי זה הוא מתאים אל לא־חכמה שבחלק הראשון (כמו שלא־עז בפסוק הקֹדם מתאים אל לא־כח). ואין מקום לשבש ולקרא רך במקום רב.

י״ב. שָׂכָר.

כידוע תבא פעלה בהוראת שָׂכָר: פעלת שכיר (ויקרא י״ט, י״ג); זאת פעלת שֹׂטני מאת ד׳ (תהל׳ ק״ט, כ׳); הנה שכרו אתו ופעלתו לפניו (ישעי׳ מ׳ י׳); ונתתי פעלתם באמת (שם ס״א ח׳). וכן פֹּעַל: ופעלו לא יתן לו (ירמי׳ כ״ב י״ג); וכשכיר יקוה פעלו (איוב ז׳ ב׳). אבל גם ההפך מצינו: שכר = פעלה = עבודה! רשע עשה פעלת שקר וזרע צדקה שֶׂכֶר אמת (משלי י״א, י״ח) = עבודת אמת.

עפי״ז יתפרש היטב מקרא שנתקשו בו המפרשים, עי׳ שד״ל: כי משנה שכר שכיר עבדך שש שנים (דבר׳ ט״ו, י״ח) = עבודת שכיר (ובא שכר משום ל׳ נופל על לשון שכיר).

---

[1] העירני עליו הרב י״ל הכהן פישמן מירושלם.

[2] ואולם אפשר שהפעל קרב נבנה מתוך השמוש המְרֻבה של קרא ב־ע״ד [illegible] בסורית.

[3] ואילו ידע עהרליך שיש לקרוב הוראה זו לא היה מציע לקרא קדוש.

[קוטנין]

מאת

עמנואל לעף (סגד).

הערה קודמת.

בתור דוגמא לספרי „הפְלוֹרָא של היהודים והסורים“, המסודר ע״פ המשפחות הטבעיות של הצמחים, נותן אני בזה בירור דבר אחד במשנה ותלמוד ירושלמי שלא הבינוהו עד עכשיו, והדבר מעניין לפי דעתי בין מצד תכנו ובין מצד הלשון.

Nelumbo nucifera Gärtn.; Nelumbium speciosum Willd.

קוטנין (נ״א: קיטנין, קוטנים, קוטנית[1], קרטנין, קוטעין, רטנר אהצ״ו 128), מעשרות פ״ה מ״ח; קוטנין שלמטה מהן, תוס׳ פ״ג י״ז לנוסח הערוך (נ״א: קנטין, קיטין, קניטין). בשני המקומות האלה כוון ר׳ יוסי, כדעת שוורץ (תוספתא שם, ח״א דף קס״ח ע״ב) הנכונה, לצמח אחד.

הפירושים: ערוך: ממיני קטניות הוא ושמו בלשון ישמעאל צגיר אלאדנאב; רמב״ם: ממיני העדשים; ר׳ יצחק בן מלכי צדק: ואין אנו יודעין מה הן; שוורץ (שם): מין מדברי ממיני קטניות. מוטעת היא השערתו של יסטרוב, 1326, שהוא הפול של הקולקס (בעצם: נילומביום!), משום שהוא נקרא באותה המשנה „גרים הקלקי“. לא כּוונה אל המטרה גם ההגהה, שהיא מגיהה כן בשבת ק״מ ע״ב (במקום „קטינא“), מונטסשריפט 60 [1916] 191.

[אומרים שנמצא באשורית מין קטניות קיד/ ט/ תנו, קיכלֶר Assyr. bab. Medizin ע׳ 94 וע׳ 147. اقطن (אקטן) בערבית הוא Phaseolus mungo (פישונא) הנגדל בתימן].

אבל הדבר אחר לגמרי. המשנה מונה כאן ארבעה מינים הבאים מחו״ל, ואלו הם: א) שום בעל בכי ב) בצל של רכפא (ד׳, דכפסא) ג) גרים הקלקי ה) עדשים המצריות. על זה מוסיף ר׳ מאיר: אף הקרקס, ור׳ יוסי: אף הקוטנים. ר׳ מאיר מוסיף את ה) השרש, ור׳ יוסי — את ו) תרמיל־הפרי (Fruchtkapsel) של (סי׳ ג׳) גרים הקלקי, היינו הזרע[2] של נילומבא נוקיפירא Gärtn.: שניהם ראויים לאכילה; הזרע נאכל נא, שלוק וצלוי, בה בשעה שזרע של Nymphaea Lotus L נאכל קלוי, צדמ״ג חס״ז, 462 והלאה, לווינס ע׳ 463.

והריני מוכיח וודאות השוואתי זאת. ר׳ מאיר אומר בנוגע לגרים הקלקי (הנזכר במשנה) של נילומביום ספיקיוסום, שלא רק הפרי אלא גם השרש של הצמח פטור מן

---

[1] רבינוביץ, ד״ס למעשרות פ״ה ח׳. שונה מזה הוא קיטין, תוס׳ תרומות פ״ג ו, צוק׳ ע׳ 29, שוורץ דף קכ״ה ע״ב (נ״א: קוטין, קוטעין, קשין).

[2] ציור, אצל אֶנגלר־פְּרַנטל III, 2, 4.

המעשרות כדבר הבא מחו"ל. לשרש הזה הוא קורא קרקס[1] (נ"א: קריקס, קריקיים, קלקל, קולקס), והוא השרש של נילומביום, הנקרא ביונית κολοκάσιον ואיננו אחד עם ה„קולקס" הנזכר הרבה בתוס' וירוש', משום ש„קולקס" זה הוא השרש של Colocasia antiquorum Schott, אַרום המצרי, הנקרא במצרים עד היום קוּלְקַס, ומשום זה שגה הרמב"ם לחשבו לאחד עם הצמח שאנו דנים עליו. האַרום המצרי הזה גדל גם בארץ ישראל, ואי־אפשר על כן שכְּוונה אליו משנתנו כאן.

גזע (Rhizom) הנילומביום, ההולך ומתעבה, מסתעף ומתפצל ומלא עוקצים, מוציא הרבה שרשים סיביים (הילקטיים), שתבנית קֻוְּצָּה להם. לעוקצים ולשרשים הסיביים האלה כְּוונה התוספתא באמרה: אלו (שרשי הנילומביום) שעוקציהן קטנים (ירוש': מעוטין) והילקטיהן מרובין (תוס' שם, ירוש' שם). וכדי להבדיל בין גזע הנילומביום ובין האַרום המצרי, הגדול כראש ילד ודומה לבצל, מדגישה התוספתא את הסיבים (ההילקטים).

את שומר־הפרי (Fruchtscheibe), שתבנית משפך לו — צורה מפליאה מאד, ובשביל כן מסר סַלְמַסיוס (Plin.-Ex. 924) את צורתו (ציור טוב אצל Woenig, 37) — משום הירודוט, תיאופרסט ודיאוסקורידס[2] לקן־דבורים (הצרעה) (σφηκία), שהוא דומה לו באמת. גם תרמיל־הפרי הזה המיובש היה נאכל, שהיו שוחקים אותו ועושים ממנו קמח. שם תרמיל־הפרי הזה ביונית κιβώριον (קיבוריון) או κιβώτιον (קיבוטיון)[3], דיאוסקורידס שם. ובשם האחרון הזה משתמש ר' יוסי במשנתנו: קניטין, קנטין, קיטין, וכל יתר התמונות המשובשות של המלה הזאת, המסורה שלא בדיוק, נשתבשו בלי־כל־ספק מן: קיבוטין, קיוטין.

צורתו המיוחדת של התרמיל גרמה לשאלת הירושלמי, שאינה שייכת ל„קרקס" אלא „לקיבוטין" שלנו: „מה דמי לה"? „מה דומה לצורה מיוחדת זו"? ותשובת ר' יוסי (האמורא) היא: „כגון אילין קונייתא". ולא שם צמח הוא, אלא פירושו: „כגון קְני הדבורים"; השוה „קינא דדברייתא", תרגום שופטים י"ד ח', בסורית „קנא דדבורתא", שמות נ"ד ל"ג, ותמונת הנקבה בסורית קנתא, בערבית قنانات الجوز (קנאנאת אַלגוז).

ר' יוסי (בירושלמי) אומר איפוא אותם הדברים ממש, שהירודוט ודיאוסקורידס אומרים: תבנית הפרי דומה לקן־דבורים!

---

[1] המבקש כאן את הצמח vicia cracca כיוסט בתרגום המשנה שלו, טועה.

[2] Dioskurides I 248 Spr. 1 180 Wellm.

[3] במובן אחר קבותין, קבוטין, קרויס. Lehnwörter II, 499, בסורית של א"י כיבותא, שולטהס 92. בטעות מבקש קהוט את „קיבוטין" זה „באיפוט" (קרויס 597).

שאלות אקדימיות בתלמוד.

מאת

יחיאל מיכל הכהן גוטמן (ברסלוי).

א

מדרש ומעשה.

מליצת „ים התלמוד" משמשת במובנים שונים. פעם מורה על רבוי החומר שנצבר בתלמוד, בחבור הנפלא הזה, אשר טובי האומה השתתפו בו בעריכתו, ופעם על עומק דרכיו המסובכים וחדוד היקשיו בהגבלת מושגים והצעת ענינים, עד שהוא זקוק לתיירים מומחים ולתופסי משוט בעלי כשרון מיוחד. אמנם יש עוד ענין אחר, אשר הים והתלמוד משותפים בו, והוא האופן המשונה והמתמיה בסדר הענינים. כל מה שיש ביבשה, יש בים, חוץ מדבר אחד, והוא — מושג התחום. בריות הים משתמשות בערבוביה בכל מרחבי האוקינוס, וכל עוד שלא הגיעו למחיצה המפסקת בין הים ובין שאר חלקי העולם, הרי אין שום צמצום מקומי מורגש אצלם. וכעין זה אנו מוצאים גם בתלמוד. רבבות עניניו אינם שומרים סדר קבוע ואינם מצטמצמים על גבול פרטי ומיוחד, אבל חוזרים חלילה בכל חלקיו, אחוזים הם ומשולבים זה בזה, פעם בקשר הגיוני אמיץ של סבה ומסובב, מקור ותולדה, ופעם בחוטים דקים של סמיכות מתוך ואגב.

ובכל זאת טעות היא ביד המחליטים, שהתלמוד נעדר כל סדר, ובמקרה נזדמנו יחד ונקשרו זה לזה המון כל החקים והמשפטים, הנגדרים והסייגים, הדינים והמנהגים, שפעת כל האמונות והדעות, האגדות והקבלות, המשלים והמליצות, הממלאות חללו של ים התלמוד. הערבוביא אשר אנחנו רואים בה, גדולה היא אמנם בעינינו, אבל רק מפינת השקפתינו המושפעה מחנוכנו המיוסד על ההשכלה היונית והרומית. אנחנו נגשים אל התלמוד באותן התביעות שהורגלנו בהן בשאר יצירות ספרותיות, אמנם האמת היא, שהתלמוד אינו יצירה ספרותית במובן הרגיל, רק שורה ארוכה של פוטוגרפיות מהירות, סכום גדול של ציורים ותמונות, אשר בהן התגשמו חיי האומה במשך אלף שנות התפתחותה, מגלות בבל עד מפלת ממשלת רומי הישנה. בתי הועד ובתי המדרש בארץ ישראל ובבל היו עוסקים בלמודי תורה וחכמה רק בעל פה, מבלי העזר בספרים קבועים, ומתוך כך הוחק בזכרון התלמידים לא רק הלמוד המצומצם והתכלית המבוקשת, לא רק התוצאה האחרונה של השאלות שהתוכחו עליה חכמי הדור, אבל כל הנעשה והנשמע בין כותלי בית המדרש וחוצה להם. מי שרוב חכמתו והשנתו נקלט אל קרבו בעזר החנוך של אותיות וספרים, קשה עליו לצייר בדמיונו אופני הזדוגות הרעיונות והמושגים במוחן של בעלי התלמוד, אשר רוב עסקם היה לא עם הספרים בעצמם, רק עם החיים, וכל חושיהם לקחו חלק במלאכת הגיונם. ואם אמנם חזיונות החיים הלא גם הם נשמעים אל איזה חק וסדר, אבל, כמובן, טבע מיוחד להם ולסדרם.

היוצא לנו מזה, שלהבנת רוח התלמוד צריכים אנחנו לשום לב אל משפט הסמיכות הטבעית, אשר על פיה עניני החיים קשורים זה בזה. הנה הספר המחובר כהוגן, מחזיק במקצוע מיוחד ואינו מסיח דעתו ממנו מהחל ועד כלה. אם הוא למשל ספר רפואות, אז אין מן הנימוס להכנים אל תוכו למודים הנדסיים או מיכניים, אף כי כבר יתכן שהרופא גם כן זקוק להם ויש להם בבחינת מה איזו שייכות אל חכמת הרפואה. ואולם חכמת הרפואה בעצמה בשעה שתבוא לכלל קיום והתגשמות בעולם המעשה, אין בידה לשמור את מינה ולהשאר נקי מכל יסוד זר, כמו שעשתה בהיותה כתובה על ספר. — כמה מומנטים חיצונים מתערבים בחיי הרופא אפילו בשעה שהוא עסוק במלאכתו. מוכרח הוא להשתמש בכמה למודים ונסיונות שלא ממין מלאכתו ואומנותו, דוקא כדי למלא כהוגן משמרת רופא. וכן הוא הענין בכל חכמה וכל מלאכה, לכלן יש מציאות נפרדה רק בספר, ומכיון שתבאנה לכלל חיים ממשיים והתקיימות מעשיית, הרי מומנטים צדדיים ומקריים ומושגים חיצונים מזדוגים להן.

לכן עלי להבליט ולהדגיש ביתר שאת את הרעיון הכללי, שהתלמוד לא נועד בראשית התהוותו להיות רשום על ספר. ואף כי חכמים אחדים הכינו לעצמם רשימות ומגלות שונות, אמנם גם הם לא לשם ספר נתכוונו, רק להמלט על ידן מן השכחה ולהעזר בהן בפרקיהם. ובכן התפתח חומר התלמוד עד תומו והסתדר כמאסף רחב ידים לדברים כהוייתם, כאוצר בלום של תמונות וציורים חיים. — כמובן, ציורים בלי פלסטיקא מקומית, בלי מושגים גיאומטריים, ציורים — שבעל פה.

לעובדא זו תוצאות נכבדות בנוגע להרכבת המאמרים. בדרך כלל יש להבחין שני מינים של הרכבה: א) מושגים וידיעות שיש להן איזו נגיעה ושייכות אל הענין הראשי, יחוברו לו אם כעין פירוש, משל ודוגמא, או בבחינת עזר והשלמה מעשיית. ככה, למשל, אחוזים וקשורים אל הלכות עירוב מושגים וידיעות של חשבון ומדידה, אל הלכות סוכה וחזקת הבתים, למודים הנדסיים. ועל דרך זו אנו מוצאים במס' ראש השנה כללים אסטרונומיים, ובמס' נדה נסיונות לקוחות מחכמת הרפואה והניתוח. הרכבות ממין זה הן הרכבות פנימיות, מיוסדות בטבע הענינים ובבחינה זו גם מוכרחות. אמנם יש גם הרכבה ממין אחר: ב) מקרים ועובדות שאינן מתיחסות יחס עצמי אל גוף הענין, רק יחס מקומי או זמני, גם כן נשארו בזכרון החכמים ותלמידיהם באותו סדר ובאותו סגנון שאירעו לפניהם ונכנסו תחת חוג השקפותיהם. — מלבד כל אלה נשתקעו בים התלמוד ענינים שונים אגדיים והיסטוריים, שהעסיקו אז את העולם היהודי בארץ ישראל ובבל, רמזים וקטעים משאלות החיים שעמדו על הפרק ונדחקו גם אל בין כותלי בית המדרש. חכמי התלמוד לא יכלו להמלט מהשפעתן, ובכן התבצר גם להן מקום בתלמוד.

העבודה היותר נחוצה והיותר קשה שהוטלה על חוקרי התלמוד ומפרשיו הרי היא לנתח בבקורת נאמנה את החומר העצום, להפריד את ההרכבות ליסודותיהן, ולהכנים כל יסוד וכל חלק אל תחומו הראוי לו. טובי חכמינו כבר החלו ללכת בדרך זו במאות שעברו, ועשו טבעות לתורה באופנים שונים. העיקר הראשי היה אצלם להבדיל בין ההלכה ובין האגדה, הלא הן שני הסוגים הגדולים אשר הספרה התלמודית מתיהדת בהן, שני עולמות של הנפש היהודי.

בסוג האגדה כבר הכירו חוקרי הדורות שעברו, שגם היא אינה לא משם אחד ולא ממין אחד, והחלו גם בה את מלאכתם האנאליטית. אמנם בסוג ההלכה לא היה השנוי השורר בין יסודותיה מורגש כל כך, ולכן הסתפקו בחלק הזה במלאכת הסדור בלבד, וצמצמו את מלאכתם על הבלטת החילוקים הגסים שבתוכן עצמו ועל קבוץ כל הפרטים השייכים לענין אחד על פי התאמותיהם החיצוניות. ככה הכנים הרמב"ם אל תוך חבורו הגדול דין חטים שירדו בעבים ע"פ גמ' מנחות סט, ב וכתב (תמיד' ומוס'

פ"ח ה"ג): חטים שירדו בעבים יש בהם ספק אם אני קורא בהם ממושבותיכם, לפיכך לא יביא, ואם הביא כשר. רש"י מצייר לו את הענין על דרך זו, „כששתו העבים באוקינוס, בלעו ספינה מלאה חיטין". ותוס' שם ד"ה חיטין מקשים על זה בשר"ת, דאי מחוצה לארץ, וכי הותרו לשתי הלחם בשביל שהיו בעבים, מ"מ ממושבותיכם בעינן וליכא, ואי מארץ ישראל, וכי נאסרין הן על ידי כך? אלא נ"ל, דעל ידי נס ירדו בעבים, כי הנהו אטמהתא דפ' ד' מיתות (סנה' נט, ב' בסוף).

וברמב"ם הל' כלאים פ"ט ה"ח „ואסור להנהיג בהמה מן היבשה עם חיה שבים כגון עז עם שבוט, ואם עשה, פטור". ע"פ הגמ' ב"ק נה, א.

ושם הל' שגגות פי"א ה"ב: „וכן מי שלא ראה המקדש מימיו ולא הבין מקומו. אם נטמא וידע שנטמא ונכנס למקדש ולא ידע בתחילה שזהו מקומו, שהרי לא ראהו מעולם, ואחר כך זכר הטומאה וידע שזה מקדש, ה"ז ספק אם ידיעה שיש מקדש בעולם ידיעה, או עד שידע מקומו תחילה". ע"פ הגמ' שבועות יד, ב בסוף. ע"ע שם תוד"ה ונעלם.

ואציג עוד ענין אחד מהל' טומאה וטהרה. רמב"ם כלים פ"א ה"ז: פיל שבלע הוצין והקיאן דרך הרעי, העושה מהן כלים, הרי הן ספק אם הם ככלי גללים או כלי עץ כשהיו. אבל כפיפה שנטמאת ובלעה פיל והקיאה דרך בית הרעי, הרי היא בטומאתה. — הלכה זו נוסדה גם כן על לשון הגמ' מנח' סט, א בסוף.

לצורך עניננו די לנו במשלים האלה מחבורו של הרמב"ם. משלים יותר מעירים את רוח המעיינים בדרכי התלמוד נמצאים לרוב בשאר חבורים. אין פה המקום להרבות במשלים ודוגמאות ממין זה. ודי לי להזכיר פה את דברי חלק"מ אה"ע סי' א' סק"ח: „יש להסתפק אשה שנתעברה באמבטי, אם קיים האב פו"ר ואם מקרי בנו לכל דבר, ובליקוטי מהרי"ל נמצא, שבן סירא היה בנו של ירמיה שרחץ באמבטי וכו'". וב"ח יו"ד סי' קצה, ד"ה ולא ישב כ' „מצאתי בהגהת סמ"ק ישן מהר"ר פרץ שכתב, אשה נדה יכולה לשכב אסדיני בעלה ונזהרות מסדינים ששכב עליהם איש אחר, פן תתעבר משז"ז של אחר, ואמאי אינה חוששת פן תתעבר בנידותה משז"ז של בעלה ויהא הולד בן הנדה? והשיב, כיון דאין כאן ביאת איסור, הולד כשר לגמרי, אפי' תתעבר משז"ז של אחר, כי הלא בן סירא כשר היה, אלא דמשז"ז של איש אחר קפדינן אהבחנה, גזירה שמא ישא אחותו מאביו, כדאיתא ביבמות. עכ"ל". — בסמ"ק דפוס קראקא חפשתי ולא מצאתי את ההגהה הזאת. כנראה השמיטו אותה מפני זרותה. וברכי יוסף לחיד"א אה"ע סי' א' אות י"ד כתב, שראה את ההגהה הזאת בקובץ ישן נושן על קלף כ"י ומביא עוד שיטות שונות בכלל הזה. יעוש"ה.

גם הענין המפליא הזה יצא לו לר"פ והנמשכים אחריו בעצם וראשונה מן התלמוד. יעוי' עניננו של שמואל חגיגה טו, א. ואם יצאנו לדון ולבקר אחר טעמי הפוסקים, איך קבעו הלכה בענינים שאין להם מציאות, הרי עלינו לשוב אל המקור הראשון והוא התלמוד. כי מאחר שהתלמוד בעצמו פנה מקום לאופנים כאלה, מה יעשו ההולכים בעקבותיו והפוסקים, אשר כל תעודתם להכנים אל תוך חבוריהם את כל החומר הדתי שבתלמוד? הלא הם כבר מושפעים ועומדים ממקורם הראשון. — וכאן מצאו און להם גם מתנגדי התלמוד ושונאיו לגבות את שלהם ולבוא על חשבונם.

אמנם המקור הראשי לכל הזרות ממין זה, הוא חוסר או מיעוט ההבחנה שבין היסודות, אשר מהן הורכבו לא רק חלקי האגדה, אבל גם הסוגיות ההלכיות. וכל משפט אשר נחרוץ על התלמוד קודם שעלתה בידינו להכיר ולהבדיל את טיב יסודותיו ואת החלקים השונים שבו, הרי הוא בהכרח משפט מעוקל.

עלינו להבחין בחומר ההלכה בעצמה שני סוגים שונים בטבעם ובאופן התהוותם — א) ההלכה המעשיית. כלומר ההלכה שנתבעה לצרכי החיים ונתבקשה לפתרון

שאלות היום. — ב) הלכה תיאורית או אקדימית, והיא ההלכה שנולדה ברשות עצמה על ידי מלאכת העיון של אנשי הרוח, אשר כל ישעם וחפצם היה לברר וללבן כל השאלות האפשריות והאקדימיות של תורת ישראל. בבנין הלכה זו השתתפו לא רק חכמים ומורים, אבל גם התלמידים בדבוק חברים בין כותלי בית המדרש, על דרך פלפול וחדוד. — כמובן רב המרחק בין שני הסוגים האלה. ההלכה המעשיית נכנעת לדרכי החיים ולצרכי הדור והזמן. מצד אחד ריקה היא מכל גוזמא והפרזה, בהיות שהמציאות אין לה רק דברים כהוייתם, ענינים הנופלים תחת החושים ועובדות ממשיות, ומצד אחר אינה נותנת מקום למחקרים ועיונים דקים. וכבר הכירו בעלי התלמוד בעצמם את חשיבותה המיוחדה של ההלכה המעשיית, בקבעם לכלל גדול „מעשה רב". עי׳ שבת כא, א, שיותר נוח להקשות ממ"ש רשב"ג „של בית אבא היו כורכין פתילה על גבי אגוז ומדליקין" מלהסתייע מת"ק. עע"ש קכו, ב. וב"ב פג, א „מעשה עדיף". מאמר חשוב בענין זה הוא בפס"ר (אנכי אנכי דף קנ, א) עה"כ (איוב כט, כה) אבחר דרכם ואשב ראש וכו׳ בזמן שהיתה ההלכה והמעשה מכוונים לפני, הייתי מוציאה, והמעשה שהיה קהה הייתי שואלו ומבחרו (כלומר מצרפו ומבארו, ע"ע ילקוט איוב (כט) ר׳ תתקיז).

לפעמים עשו מעשה במתכוון כדי לציין עי"ז שההלכה הנלמדת אינה עיונית בלבד, אבל גם מעשיית (עירובין מא, א) א"ר יהודה, פעם אחת היינו יושבין לפני ר׳ עקיבא ותשעה באב שחל להיות בערב שבת היה, והביאו לו ביצה מגולגלת וגמעה בלא מלח. ולא שהיה תאב לה, אלא להראות לתלמידים הלכה (שאין משלימין תענית בע"ש). ע"ע ירוש׳ תענית פ"ב ה"יד. — מאמר מורה על חשיבות המעשה בהוראה ע"ע ירוש׳ נדה פ"ב בסוף: ר׳ חנינה הוה שרי בציפורין והוון אתאי קומוי עובדין ומפק מן תרתין זימנין, והוון ר׳ יוחנן ור׳ שמעון בן לקיש שריין תמן ולא הוה מצרף לון עימיה, אמרין חכים הוא ההוא סבא דפרזלוי חריפין. חד זמן צרפון עימיה. אמרין מה חמא רבי משגה עלינן יומא דין (למה דוקא זאת הפעם אתה משגיח עלינו ותצרף אותנו בהוראה, תחת אשר עד עתה הרשית לעצמך להורות בלעדינו)? אמר לון: ייתי עלי אם לא כל מעשה ומעשה שהייתי מוציא, אם לא שמעתי אותו מרבי להלכה כשערות ראשי ולמעשה שלש פעמים (ולפי שראיתי גם למעשה שלש פעמים, הרי הרשיתי לעצמי להורות בלי צרוף שאר חכמים), והן עובדא לא אתא קומי רבי אלא תרין זימנין, מן בגין כן צריפתכון עמי. — בעקר הענין יש עוד להשוות המאמר: ראה מעשה ונזכר הלכה, פסח׳ סו, א בענין התמנות הלל לנשיא וסנה׳ פב, א בסוף, באגדה על ענין קנאת פינחס. ובירוש׳ שם פ"ט בסוף „ראה את המעשה ונזכר להלכה".

בהיות שהמעשה קובע מסמרות להלכה ונעשה למקור ויסוד בהוראות חדשות, הרי חשיבות מיוחדת לקביעות מעשה בענין חדש. ההוראה צריכה שתהא נקיה מכל חשד של נגיעה בדבר מצד המורה. על זה מעיר מאמרו של ר׳ אבא אמר רב (יבמ׳ עז, א) כל תלמיד חכם שמורה הלכה ובא, אם קודם מעשה אמרה, שומעין לו, ואם לאו, אין שומעין לו (כלומר, אם כבר קבע את הלכתו קודם שבא מעשה לידו, אין לחשוש לפניה זרה ולנטית משפט, אבל אם בשעת מעשה קובע הוראתו והוא עצמו נוגע בדבר, אז אין לסמוך על הוראתו). עע"ש רש"י ותוד"ה אם ובמקומות המקבילים בבבלי. ויותר מבואר ומפורש הענין בירוש׳ (סנה׳ פ"יא ה"ג) רב הונא אמר, היה מלמד הלכה ובא, ואח"כ אירע לו בו מעשה, עושין לו מעשה. אם עד שלא עשה לימד, עושין לאחרים ואין עושין לעצמו.

וכן היו נזהרים בקביעות מעשה ע"פ הלכה תיאורית ומופשטה, אם לא ידעו על נכון שאפשר לסמוך עליה בפועל. בירוש׳ ביצה פ"ב ה"א דרש ריו"ח לטיבראי כהדא

דר' שמעון בן אלעזר (שהאשה ממלאה את התנור פת בי"ט, אף שאין צורך לכל הפת, מפני שהפת יפה בשעה שהתנור מלא). הוה דרש להון להלכה (ולא למעשה) ואינון סברין לעובדא. אית דבעי מימר לעובדא דרש להון, אתון ושאלון ליה, ודרש להון להלכה. חזר ודרש להון ולא ידעין אין להלכה אין לעובדא. — על תלמיד אחד של שמואל שעשה מעשה ע"פ למודו של רבו נאמר בירוש' מ"ק פ"ג, דף פב, ד 50 ,,שמע שמואל ואיקפד עלוי ומית, אמר, להלכה איתאמרת, דילמא למעשה" (ולא למעשה). — סתירה שבין משנה ובריתא מיישב הירוש' (סנה' פ"ד ה"ז) כאן להלכה כאן למעשה. ובכתוב' פ"א, דף כד, ד בסוף, על אותו הענין בעצמו ,,כאן להלכה, כאן לדבר תורה". — ובירוש' סוטה פ"ה ה"ב, תמן (בבבל) אמרין, ממה שקילס ר' יהושע את ר' עקיבא, הדא אמרה, הלכה כיוצא בו. רבנן דקיסרין אמרין למדרשו קילסו אבל למעשה אין הלכה כיוצא בו.

ויתכן גם להפך, שהמעשה נוסד על הלכה מסופקת, או שלא הורו כן רק לפי שעה ובתנאים מיוחדים, ולכן אי אפשר לסמוך על מעשה כזה בקביעות ולהורות על פיו בדרך כלל. (ב"ב קל, ב) ת"ר אין למדין הלכה לא מפי תלמוד ולא מפי מעשה, עד שיאמרו לו הלכה למעשה. שאל ואמר לו הלכה למעשה, ילך ויעשה מעשה ובלבד שלא ידמה וכו'. א"ל רב אסי לרבי יוחנן, כי אמר לן מר הלכה (הכי), נעביד מעשה? אמר, לא תעבידו, עד דאמינא הלכה למעשה וכו' עשכה"ע. — ובירוש' פאה פ"ב סוף ה"ד: רבי חנניא בשם שמואל, אין למדין מן ההורייה. הכל מודים שאין למידין מן המעשה. אמר רב מנא, הדא דתימר בההוא דלא סבר (שאינו בעל סברא ואינו יודע להבחין היטב בטיב ההלכה אשר המעשה נסמך עליה), ברם בההוא דסבר, עבד. א"ל, בין סבר בין לא סבר, בההיא דפליגי (לא יסמוך על המעשה בעצמו כי באופנים כאלה הטעות מצויה), ברם בההוא דלא פליגי בין סבר בין לא סבר (יכול לסמוך על המעשה שראה אצל רבו, כי אין בענין מקום ספק). עע"ש חגיגה פ"א ה"ח.

ונמצא באמת באיזה מקומות שההלכה הקבועה נוטה מן המעשה. (ר"ה כב, א) א"ר חנן בר רבא, הלכתא כר' שמעון (שאב ובנו וכל הקרובים כשרים לעדות החדש) א"ל רב הונא לרב חנן בר רבא, ר' יוסי ומעשה (ר' יוסי אמר במשנה, מעשה בטוביה הרופא שראה את החדש בירושלים הוא ובנו ועבדו משוחרר, וקבלו הכהנים אותו ואת בנו ופסלו את עבדו, וכשבאו לפני בית דין, קבלו אותו ואת עבדו ופסלו את בנו), ואת אמרת הלכתא כר' שמעון? (תמיה דומה לזו בנדה ס, ב: א"ל רב נחמן, אבא תני, מעשה בא לפני חכמים וטמאום ואת אמרת הלכה כר' נחמיה?) עשכה"ע ושנויי הנוסחאות במ"ש מר עוקבא אמר שמואל. — ענין נפלא בדבר זה הוא שאלת צרת הבת ביבמ' טו, ב: שאלו את ר' יהושע צרת הבת מהו, אמר להם, מחלוקת ב"ש וב"ה. והלכה כדברי מי? א"ל, מפני מה אתם מכניסים ראשי בין שני הרים גדולים, בין ב' מחלוקות גדולות, בין ב"ש ובין ב"ה, מתיירא אני, שמא ירוצו גלגלתי, אבל אני מעיד לכם על שתי משפחות גדולות שהיו בירושלים, משפחת בית צבועים מבן עכמאי, ומשפחת בית קופאי מבן מקושש שהם בני צרות ומהם כהנים גדולים ושמשו ע"ג המזבח. שם לא היה המעשה מכריע את ההלכה. אמנם פסק הלכה זו כבר מושפע מן הכלל הגדול שקבעו ביבנה לפסוק כב"ה, ואין להביא ראיה מפה למקומות אחרים. — אמנם יתכן גם שהמעשה אינו מתבאר היטב על מה נוסד, כמו בר"ה יד, א בסוף: מעשה בר' עקיבא שליקט אתרוג באחד בשבט ונהג בו שני עישורים. לפי סתמה של הברייתא היה ר"ע מסופק אם הלכה כב"ש או כב"ה ולכן נתן ב' עישורים, אחד כדברי ב"ש ואחד כדברי ב"ה. ולדעת ר' יוסי בר' יהודה לא מנהג ב"ש וב"ה נהג בה, אלא מנהג רבן גמליאל ור' אליעזר. עשכה"ע.

ויש גם מעשים מסופקים, כמ"ש בב"ב צו, ב, עבד רב יוסף עובדא כוותיה דרב בשיכרא וכוותיה דשמואל בחמרא, והילכתא כוותיה דשמואל. הרמב"ם בהל' מכירה פ"יז ה"ד־ה. פסק, כנראה מפשטות דבריו ומפירושו של הרב המגיד, כשתי עובדות של רב יוסף, כוותיה דרב בחמרא, וכוותיה דשמואל בשיכרא. אמנם כ"מ משיג עליו ופירש פסקו של הרמב"ם בענין אחר. — מחלוקת במעשה (יומא עח, א בסוף) א"ל ר' אבא (לר' צדוק בן חלוקה) לא כך היה מעשה אלא כך היה מעשה וכו'. — מעשים שוים בענינים דומים (יומא עח, ב) מהו לצאת בסנדל של שעם ביה"כ? עמד רב יצחק בר נחמני על רגליו ואמר, אני ראיתי את ר' יהושע בן לוי שיצא בסנדל של שעם ביה"כ, ואמינא ליה, בתענית צבור מאי, א"ל, לא שנא. אמר רבה בב"ח, אני ראיתי את ר' אלעזר דמן ננוה שיצא בסנדל של שעם בתענית צבור ואמינא ליה ביה"כ מאי, א"ל, לא שנא.

וכן ישנם גם מעשים מוטעים ושלא אליבא דהלכתא. (ירוש' ב"ב פ"ח ה"א) ר' ינאי קפודקייא הוה ליה עובדא והוו דיינין רב הונא ור' יהודה בן פזי ורב אחא, אמר לון ר' אחא, אחינו שבחוצה לארץ הדיוטות הן וטועין את ההלכה וכו'. — ובבבלי (ב"ב קכח, א) מר בר רב אשי אכשר באבא דאבא, ולית הלכתא כמר בר רב אשי. ע"ש רש"י ותוס' ד"ה מר. — וד"ה לית הלכתא. — מעשים מתנגדים (מנח' לד, א בראש) אביי ורבא עבדי כרבה ורב יוסף, ורב אשי עביד כרב ושמואל לחומרא. והלכתא כרב ושמואל לחומרא.

אין מכוונת מאמרי להכנס בפרטי ענין המעשים כפי חשיבותם וערכם בספרי הפוסקים, אבל בדרך כלל יש להעיר, שלעומת מעלתם מצד היות בהם מציאות ממשית, הרי נופלים הם במעלתם לגבי ההלכות המופשטות, כי עניים הם בהבלטת החלק העיוני שבהלכה. כמה פעמים אין גוף ההלכה מתבטא היטב במעשה ונותן מקום לביאורים שונים, מלבד המקומות שהזכרתי, ראה משל נכון בזה יבמ' סה, ב. דא"ר אחא בר חנינא א"ר אבהו א"ר אסי, עובדא הוה קמיה דר' יוחנן בכנישתא דקיסרי ואמר, יוציא ויתן כתובה. מן עובדא זו היו רוצים להוכיח שמצות פו"ר מוטלת גם על האשה „דאי סלקא דעתך לא מיפקדא, כתובה מאי עבידתה?" וההיקש הזה נדחה, לפי שהעובדא אפשר שתתבאר גם באופן אחר „דילמא בבאה מחמת טענה" — ודחיית העובדא גם כן נשענת על עובדא, "כי ההיא דאתאי לקמיה דר' אמי, אמרה ליה, הב לי כתובה. אמר לה, זיל, לא מיפקדת. אמרה ליה, מסיבו דילה מאי תיהוי עלה דהך איתתא וכו' וההיא דאתאי לקמיה דרב נחמן, א"ל, לא מיפקדת, אמרה ליה, לא בעיא הך איתתא חוטרא לידה ומרה לקבורה?" — ההלכה המקוימת צריכה שתשען על המעשה והעיון ביחד, כי שניהם ישלימו זה את זה ומבין שניהם יצא לנו הפירוש הנכון והמבוקש לצרכי החיים.

היוצא לנו מכל האמור שבנוגע להבנת התלמוד בכלל בתור אוצר הדת והחיים ואוצר עובדות הסטוריות וסגולות ימי קדם, הרי הפרובלימה הראשית היא, שהחומר יתברר ויתלבן לפי יסודותיו. באגדה, כאמור, אין לנו עסק עתה. אבל גם ההלכה שהיתה נחשבת עד עתה לסוג אחד, גם כן דורשת להבנתה המדעית מלאכה אנאליטית מדויקה. קודם כל צריך להבחין היטב בין הלכה מעשיית ובין הלכה אקדימית — בין מאמרים ועיונים, אשר סבתם הראשונה היא החיים הממשיים, כלומר למודים שנולדו ונתהוו בכוונה פרטית לתת אפשרות לקיום התורה בפועל, לחתוך את הדין המוצע לפני הדיינים, ולעשות מעשה, ובין החקירות החפשיות ממטרות ריאליות ואינן משועבדות לשום תכלית אחרת רק ללימוד המוחלט והפנוי מכל עסק מעשיי, או בלשון חכמי התלמוד „משום יגדיל תורה ויאדיר" או „משום דרש וקבל שכר". חלוקה כזאת כבר הורגלנו בה בשאר חכמות ומדעים, והתועלת המסתעפת ממנה ידועה היא לכל

דורשי תושיה, אמנם תועלת כפולה יש לקוות מחלוקה כזאת בתלמוד המוקף משפטים קדומים והשערת מדוומות ומתמיהות.

נשוב נא אל המשלים שהזכרנו למעלה, אל החיטים שירדו בעבים, אל שאלת המנהיג בעז ושביט, אל הבבלי שלא ידע מקום המקדש בזמן שבית המקדש קיים ואל הפיל שבלע כפיפה שלמה והקיאה דרך הרעי גם כן כשהיא שלמה. — אם נדע שהמשלים האלה הם רק בעיות בתלמוד, והבעיות הן שאלות אקדימיות ושאלות של חדוד ופלפול, ולפעמים גם שאלות מהולות בהיתול ושחוק, אז סרה תלונתנו על התלמוד, ונזכור על נקלה ששאלות ממין זה אינן מיוחדות לתלמוד בלבד, אבל יש דוגמתן גם בשאר חכמות ומדעים. גדולי חכמי ההנדסה והאלגיברא המציאו שאלות מדומות ומסובכות, שאלות שאין להן שום מציאות בעולם המעשה ומתמיהות כל איש שאינו בעל מקצוע, וכן גם שאלות של בדיחות וצחוק, וכל זה כדי להרחיב ולהעמיק את הלמודים המופשטים ולפתח אותם עד כמה שיש לזה אפשרות בדמיון ובמחשבה, או גם כדי לחדד את התלמידים ולתהות על קנקנם, ולפעמים כדי לבדח את דעתם. מי זה יעלה על לבו להתלונן על הדייקנים המתימטיים ולהטיל דופי בהגיונותיהם ושיעוריהם הדקים הפחותים מכל בריה מיקרוסקופית. מי זה יתלוצץ על עולמם החדש שהמציאו בו יותר משלש מרחקים. המבין יבין וזה די גם למי שאינו מבין. ואפילו שיחות חולין של חכמים וחוקרים נוהגין בהן כבוד. — להשקפה זו אנו צריכים גם בתלמוד.

הבעיות שבתלמוד לוקחות חלק מיוחד בעבודת הרוח של בתי המדרש שבבבל ובמקצת גם בין בעלי התלמוד שבארץ ישראל .כלן נתהוו באופן אקדימי בלי דחיפה מבחוץ. ואם אמנם ישנם כמה למודים מעשיים, אשר נפתרו בדרך ישר או ממוצע מן הבעיות, הרי גם זה מונח בטבע שאלות כאלה. העיקר הוא שהסבה הראשונה להבעיות היה הלמוד הפנוי והמופשט, ולכן יש בהן אופנים יקרי או נמנעי המציאות, חדודים ופלפולים, ולפעמים גם דברי הבאי, הפלגות, גוזמאות והתולים. גם הבעיות בעצמן אינן הולכות על שיטה אחת, כי רבים הם בעלי הבעיות, וכל אחד שואל כדרכו ונטית לבו. ככה נמצא למשל את ר׳ ירמיה בין השואלים האוהבים להכנים בשאלותיהם אופנים מגוזמים ומעוררים תמהון או בדיחות, עד שבא הדבר לידי כך, שהוציאוהו פעם אחת מבית המדרש (ב״ב כג, א). ולכן אין להתפלא כל כך על שאלתו בענין הבבלי שאינו יודע מקום בית המקדש. וקרוב לו במקצת גם בעל הבעיא בחיטים שירדו בעבים, והוא ר׳ זירא. בעיא כיוצא בה בעי ר׳ זירא מר׳ אבהו (סנה׳ נט, ב בסוף) ירדה לו דמות חמור (מן השמים) מהו. וכן הרבה בעיות שאין בהן שום נפקותא להלכה. — סגנון אחר היה לו לרמי בר חמא. הוא אהב מאד להרכיב ענינים שיש בהם חריפות וחדוד ולא השגיח הרבה על אפשרות מציאותם. די להזכיר פה משל אחד (נזיר סד, א) בעי רמי בר חמא, מת בכלי, וכלי צף על פני המים, מהו, בתר כלי אזלינן, או בתר מיתא אזלינן? אי תמצי לומר בתר כלי אזלינן, מת על גבי שרץ מהו, כיון דהאי טומאת ערב והאי טומאת שבעה כמאן דמחתא טומאה בכלי דמיא, או דילמא טומאה סמיכתא היא? ואת״ל כמאן דמחתא טומאה בכלי דמיא וטמא ודאי, שרץ על גבי נבלה ונבלה צפה מהו, כיון דתרווייהו טומאת ערב אינון, טומאה סמיכתא היא, או דילמא האי כזית והאי כעדשה? שרץ על גבי שרץ מהו? וכו׳ וכו׳ עד סוף הדף. איזה פעמים מעיר עליו התלמוד „אגב חריפתא שבשתא", עי׳ נדה לג, א בסוף, ויבואר עוד להלן בפרטות, ולכן אין להתפלא גם על שאלתו בענין פיל שבלע כפיפה מצרית והקיאה דרך בית הרעי. העיקר הוא בכל אלו הבעיות בירור הכלל המופשט או החדוד והפלפול, והאופן הבדוי הוא רק טפל לו.

בשרטוטים המעטים האלה אנו רואים, שהמאמרים שהפתיעו אותנו בסקירה הראשונה כזרים ומתמיהים, מתיישבים על הלב, אם עלתה בידינו להעיר על מקורם

הנכון. גם החומר התלמודי נשמע לחוקי הפסיכולוגיא, השולטים במלאכת הרוח בכלל, ומתגלים לנו בשאר יצירות ספרתיות, ובלבד שנחזיר כל יסוד וכל חלק אל תחומו הראוי לו.

מאחר שפתחנו שער לרעיון הכללי של ההלכות האקדימיות והעירונו במקצת על הבעיות שבתלמוד, נבוא בפרקים הבאים לסדר בשלמות את גוף הענין של הבעיות לפי תכונתן ומיניהן, כי בהן משתקפות היטב דרכי התלמוד במשא ומתן של שאלות אקדימיות.

ב.

טיב הבעיות ומיניהן.

בעא, בעי בארמית מובנו שאל או בקש ובמובנו הפרטי בתלמוד מוסב על שאלות שנשאלו בבית המדרש או חוצה לו מן חכמי ישראל ותלמידיהם לביאור עניני הלכה ולפעמים גם אגדה. בתמונת אתפעל בא לרוב על השאלה שנשאלה מבני הישיבה בלי הזכרת שם השואל. מליצת „איבעיא להו" שגורה מאד בתלמוד. — השם הנגזר בעיא וברבוי בעיי בא במובן שאלה למודית. הסופרים שאחר תקופת התלמוד נתנו לשם זה תמונה עברית וכתבו ברבוי בעיות וגם איבעיות מן „איבעיא להו". ערש"י כתוב' סו, ב ד"ה שבת ראשונה „איני יודע ליישב סדר בעיות הללו לפי שיטת הש"ס". שארית יוסף לר"י ן' וירגא נתיב ה' כלל ו' „מקובלים אנו מפי רבותינו בעלי התוס' שכ"ז שהבעיות רבות אומר על מקצתן אם תמצא לומר" וע' ביחוד מבוא התלמוד לר"ש הנגיד וקיצור כללי הגמ' ד"ה ושאלה.

הבעיות הן סוג מיוחד בחומר התלמודי ונשמרו במספר רב — יותר מאלף ומאתים — בבבלי. מן המספר הזה אפשר להקיש, שהבעיות חביבות היו על בני בבל מדורות הראשונים והצמידו אותן אל שאר לימודיהם על מקומן הראוי להן. לא רק בעיות בני בבל נרשמו אבל גם בעיות בני מערבא. — הבעיות הן ענינים נפרדים ועומדים בפני עצמן, כלומר אינן נקשרות במלות החבור וכדומה מן המליצות אל הענין שלפניהן, רק לפי תוכנן הפנימי; וכן אינן נקשרות אל הענין שלאחריהן. ויתכן לפי האמור ללקט את הבעיות מתוך החומר התלמודי מבלי שנרגיש בחסרונן מתוך חוקי הלשון בלבד. וגם מתוכן הענינים אינו מורגש שהבעיות שביניהם נשמטו. אם נסמיך הענין של אחר הבעיא אל הענין שקדם להבעיא, אין שום דוחק מתהווה מזה. וכבר העיר על תכונה זו של הבעיות ר"ש הנגיד במבואו, בחשבו בין כ"א חלקי הגמרא את „השאלה" (כלומר הבעיא) לחלק מיוחד. רק שהוא נתח גם את חומר הבעיא לשלשה חלקים א) שאלה, ב) תשובה, ג) תיקו, ובאמת הם ענין אחד ונגררים זה אחר זה. אמנם כל הבעיא בשלמותה עם תשובתה או עם ה„תיקו" שלה אפשר להפרידה מתוך הגמרא והקרע שבין הענינים מתאחה בלי שום דוחק, ובזה אנו רואים סימן מובהק שהבעיא היא יסוד בפני עצמו ויש לנו לדון עליה בפני עצמה ולחקור את תכונותיה.

את המשפט שחרצנו על הענינים הסובבים את הבעיא אין להסב על הבעיא בעצמה. כי אם אמנם ישנן בעיות הרבה, אשר אין להן יחס ישר אל הענין שקדם להן, ואפשר היה לסדרן בקונטרס בפני עצמו ולספחו אל כל מסכת ומסכת, כמו פסקי המרדכי אל הרי"ף וכדומה. אבל ישנן גם בעיות במספר לא מעט, אשר נושא שלהן היא המשנה או הברייתא, או גם מימרא והלכה מאוחרה. לפעמים לא רחוקות מבקשת הבעיא את הגירסא הנכונה או הפירוש הנכון, או פתרון לפרטים החסרים בהלכה שלפניה, ובבחינה זו יש לה קשר פנימי מצד התוכן אל מה שקדם לה. — בדרך כלל,

הענין שלפני הבעיא אינו משועבד להבעיא שאחריו, אבל הבעיא משועבדת לפעמים אל הענין שלפניה. — הבעיות ממין ראשון, שיש להן מובן שלם בלי ידיעת הענין שלפניהן, הן בעיות נפרדות, והבעיות ממין השני, הן בעיות נסמכות. וליתר ביאור נציג פה איזה משלים.

בסוטה דף יז, ב עד דף יח, א. מציע רבא שש הלכות בענין כתיבת מגלת סוטה א) מגלת סוטה שכתבה בלילה, פסולה, ב) כתבה למפרע, פסולה, ג) כתבה קודם שתקבל עליה שבועה, פסולה, ד) כתבה איגרת, פסולה, ה) כתבה על שני דפין, פסולה, ו) כתב אות אחת ומחק אות אחת וכתב אות אחת ומחק אות אחת, פסולה. — אחרי כן מובאות שלש בעיות, שתים הראשונות מרבא והשלישית מרב אשי. הבעיא הראשונה מוסבת גם כן על מגילת סוטה, אבל דבר אין לה עם ההלכות הקודמות. ענינה סובב על ב׳ מגילות לב׳ סוטות, אשר הוא ענין חדש לגמרי. הבעיא השניה היא גם כן מרבא, אבל דבר אין לה עם הבעיא הקודמת לה, כי ענינה השקאת סוטה בסיב ושפופרת. הבעיא השלישית היא מרב אשי בנוגע למי סוטה שנשפכו במקצת ונשתיירו במקצת. גם בעיא זו אין לה שום קישור הגיוני לבעיות הקודמות לה. והענין הבא אחרי הבעיות הוא: א״ר זירא אמר רב, ב׳ שבועות האמורות בסוטה למה? וכו׳. ומאמר זה אין לו שום סמיכות הגיונית לבעיות אלה שקדמו לו. — במקום הזה בנקל היה אפשר להשמיט את שלשת הבעיות, וחסרונן לא היה מורגש בשום פנים בפנים הסוגיא. ולא רק זאת, אלא אף הבעיות יש להן פה קיום בפני עצמן ואינן נזקקין לא להענין שלפניהן ולא למ״ש אחריהן. ואין צריך לשנות אפילו אות אחת, כדי להפרידן מן הסוגיא. כי נפרדין הן מאליהן, וכל קיומן במקום הנוכחי אינו רק מלאכת הסידור של עורכי חומר התלמוד. וגם העורכים לא טרחו לקשור את הענינים לכל הפחות ע״י מלת החבור וכדומה, אע״פ שבמקום הזה היה נקל מאד לעשות קישור כזה, בהיות שש ההלכות הקודמות ושתי הבעיות הראשונות דברי רבא. בכל שש ההלכות לא נזכר שמו של רבא רק בהלכה ראשונה. מזה נראה שכל שש ההלכות נאמרו או נרשמו בפעם אחת. אבל הבעיות מזכירות מחדש שמו של רבא, וזה מורה שהבעיא לא נאמרה בישיבה אחת עם ההלכות שקדמו לה. ומה שהבעיא השניה מזכירה עוד הפעם שמו של רבא, מורה שהבעיות לא נשאלו בפעם אחת, רק נזדמנו יחד לרגל מלאכת העריכה.

ב״מ צו, א־ב מחזיק כמעט דף שלם של בעיות סבוכות, אשר שום המשך אין להן לא למה שקדם להן ולא למה שאחריהן. הענין שלפני הבעיות עסוק בפירוש המקרא „בעליו עמו לא ישלם", וחלק הבעיות מתחיל ב״בעי רמי בר חמא שאלה לרבעה מהו וכו׳", והבעיות הולכות וסובבות על ענינים שונים, שאין להם שום שייכות אל פירוש המקרא שהזכרתי. ובסיום כל הבעיות בא ענין חדש „ההוא גברא דשאיל נרגא מחבריה, איתבר, אתא לקמיה דרבא וכו׳" — ענין חדש לגמרי, אשר דבר אין לו לא עם הבעיות ולא עם הענין שלפני הבעיות. גם פה ברור הוא שכל הסמיכות היא רק מלאכת הסידור והעריכה. — בעיות כאלה ישנן למאות בש״ס בבלי ונכון לכנותם בשם „בעיות נפרדות".

בעיות נסמכות — (ברכות מב, ב) איבעיא להו, ב״ש ארישא פליגי או דילמא אסיפא פליגי וכו׳ — (שבת מט, א) איבעיא להו, ר׳ יהודה אנסורת של חרשין קאי או אנעורת של פשתן קאי (במשנה שם). — (שם עז, א—ב) איבעיא להו, כדי גמיאה או כדי גמיעה . . . גראינין או גרעינין . . . אוממות או עוממות . . . מאמצין או מעמצין וכו׳. — בעיות כאלה נצמדות לא רק למשניות אבל גם לבריתות ולמימרות, והצד המיוחד שבהן הוא, שיש להן יחס הגיוני אל איזה ענין שקדם להן. היחס הוא אמנם רק מצד אחד, כאשר כבר בארנו.

ועתה נבוא אל הנקודה העיקרית והיא שהבעיות אינן שאלות מעשיות רק שאלות אקדימיות, שאלות של חדוד ופלפול ולפעמים גם גוזמות והפלגות לנסות את השומעים.

הערה — במבטא „שאלות אקדימיות" כוונתנו פה על שאלות שנתהוו לרגל הלימוד והעיון בבית המדרש או בדבוק חברים המחדדים זה את זה בהלכה, כאשר כבר בארנו. — מובן מאליו שלפעמים נותנות גם שאלות אקדימיות תשובה ופתרון על שאלות החיים, ויש גם שהתערבו במקרה בין הבעיות גם שאלות העומדות על הפרק. העיקר המכוון בהגבלתנו זו הוא לסמן בדיוק את מקור התהוותן של הבעיות, והמקור הזה הוא העיון המופשט ולא המעשה.

בהיות שהגבלה זו חדשה היא אתי וגם רבת התוצאות היא בנתוח הבעיות, עלי להרחיב בה הדבור ולהביא מופתים על אמתותה. — המופתים יתחלקו לשני מינים, למופתים חיצוניים ולמופתים פנימיים.

מופתים חיצוניים.

א) מי הם בעלי הבעיות? לא „ההוא גברא" „ההיא איתתא" שהן הן הגבורים ברבן של השאלות הריאליות, רק „בני הישיבה" וחכמים הנקובים בשמות. — על הענין הזה כבר העיר ר"ש הנגיד במבואו וכתב על הבעיא „ממנה שהיא שאלת קהל לקהל, וסימנה „איבעיא להו", וממנה שאלת קהל מן יחיד, והיא „בעו מיניה", וממנה מיחיד ליחיד, והיא „בעא מיניה". — ויש עוד להשלים דבריו במקצת.

רובן של הבעיות מסומנות במבטא „איבעיא להו" ולפי פירוש רש"י בכמה מקומות השואלים הם „בני הישיבה". ומלבד שאין מדרך בני הישיבה לתור בשוק החיים אחרי שאלות ריאליות שמזדמנות לבני אדם במקרה, בלי שום סדר ובלי שום התיחסות אל הענינים הנלמדים בבית המדרש, הרי עיקר מלאכתם של בני הישיבה הוא להבין ולהשכיל בלמודים המוצעים לפניהם יום יום ולחדור היטב אל עומק דברי רבותיהם, והשאלות נולדות בדרך ישר מן הספיקות שנפלו להן בהגיונותיהן. אמתת הנחתנו זו תתבאר עוד יותר להלן בהציענו את הבעיות לפרטיהן לפי סדר שואליהן.

כל זה מתאים גם אל הבעיות המתחילות במבטא „בעו מיניה מ . .", החילוק שביניהן הוא, שבסוג „איבעיא להו" אין השאלות מכוונות אל חכם ידוע, אבל בסוג „בעו מיניה מ . ." אנו יודעים לכל הפחות אל מי מהחכמים פנו בני הישיבה בשאלותיהם, ואפשר לנו לשום עין על הזמן והמקום. — החכמים שנשאלו מבני הישיבה הם (בסדר א—ב):

ר' אבהו — (ע"ז עה, א) הני גורני דארמאי מאי, א"ל ר"א תניתוה וכו'. — רק בעיא זו נשאלה ממנו, אמנם הוא בעצמו היה גם כן מן השואלים בעיות, וכמו שיבוא עוד.

רב אמי — (סנה' עד, ב) בן נח מצווה על קדושת השם וכו'. לדעת תוס' נפשטה הבעיא, ועי' רמב"ם מלכים פ"י. — (גיט' כג, א בסוף) עבד מהו שיעשה שליח לקבל גט אשה מיד בעלה, א"ל, מדקפסיל ליה לעכו"ם מכלל דעבד כשר וכו'. — וחוץ מזה נשאל עוד שאלה אחת מ„חד רצענא" בנוגע לאומנותו (שבת ס, ב) תפרו מבפנים מהו, א"ל, מותר ולא ידענא מ"ט. — שאלה זו יש בה מעין המאורע ובודאי שאלה הרצען מחמת אומנותו, אבל לא על עובדא פרטית.

אמימר — (פסח' ל, ב) הני מאני דקוניא מהו לאשתמושי בהו בפסחא וכו' א"ל חזינן להו דמידייתי וכו'. — ע"ע ע"ז לג, ב. הגירסא מרימר — גם שאלה זו, אף כי יש בה צורך מעשיי, בכל זאת לא נשאלה על עובדא ידועה, רק בדרך כלל, וזה נראה מסגנון הבעיא, בהיותה חושבת לנחוץ לפרוט בדיוק את תוכן השאלה „ירוקא לא תיבעי לך, דודאי אסירי, כי תיבעי לך דשיעי." אין זה סגנונו של הבא בשאלה

ידועה הזקוקה לתשובה, וכן נראה גם מן הפלפול הבא אחרי התשובה. הענין יש בו אמנם גם צורך מעשיי, אבל הבעיא הוצעה והותרה בדרך מדרשי.

רב אסי — (ע"ז לח, ב) הני אהיני שליקי דארמאי מאי וכו'. גם פה לקוחה הבעיא מן המציאות, אבל מכל סגנונה נראה שאינה עובדא ממשית רק מדרש חכמים בנושא מעין המאורע, כי גם פה יש חידוד ופלפול בבעיא עצמה „חוליי לא תיבעי לך דודאי שרי, מרירי לא תיבעי לך דודאי אסירי, כי תיבעי לך מציעאי". שואל שבא בעובדא ידועה אינו מפלפל בשאלתו, ואינו מבאר לנו „מה הם הדברים שאינם זקוקים לשאלה", רק נכנס בעובי הקורה ושואל תכף כפי העובדא אשר לפניו. וגם המשיב נכנס בדברי פלפול וחקירה „מאי תיבעי לכו וכו'" ואינו אומר בפשיטות „אסור".

רב הונא — (ביצה כא, א בסוף) הני בני באגא דרמו עלייהו קמחא דבני חילא מהו לאפותה ביו"ט, א"ל, חזינא אי יהבי ליה ריפתא לינוקא וכו'. — גם זה דומה לענין שלפנינו, אמנם יותר קרוב לעובדא ממשית. בתשובה יש פלפול. — (בכור' כד, ב) כנגדו ביו"ט מהו (להרחיק את השער ממקום שחיטה כר' יוסי בן משולם במשנה שם)? גם שאלה זו יש לה יסוד מעשיי, אמנם מלשון השאלה ומתשובתו של ר"ה נראה שנשאלה בבית המדרש דרך לימוד ועיון, כי בעלי הבעיא מוסיפים „טעמא דר' יוסי בן המשולם משום דקסבר תולש לאו היינו גוזז, וביו"ט אסור, דהוה ליה עוקר דבר מגידולו, או דילמא וכו'" ור"ה אמר „זילו שיילו לרב חננאל, אי אמר הלכה כר' יוסי בן המשולם, איפשוט לכו וכו'" — (ב"מ יד, ב) פירש לו את השבח מהו.. פלפול במובן הבעיא ומטרתה לפרש שיטת שמואל ולא לפסוק הלכה.

ר' חייא בר אבא — (שבת לז, ב בסוף) שכח קדרה ע"ג כירה ובשלה בשבת מהו, אישתיק ולא א"ל ולא מידי, למחר נפק דרש להו וכו'. — (גיט' ח, א) המוכר עבדו לסוריא כמוכר לחו"ל דמי או לא, א"ל תניתוה וכו'.

רב חסדא — (ברכ' נא, א בראש) מי שאכל ושתה ולא בירך מהו שיחזור ויברך (ונפשט מסברא). מלת „מי" מורה על שאלה לימודית. — (יומא מט, א) הולכה בזר מהו (שאלת „אמוריה דרב חסדא" ובענין קדשים).

ר' יהושע בן לוי — (שבת כב, א) מהו להסתפק מנויי סוכה כל שבעה, א"ל, הרי אמרו, אסור להרצות מעות כנגד נר חנוכה.

רב ינאי — (שבת קכא, ב) מהו להרוג נחשים ועקרבים בשבת, א"ל, צירעה אני הורג, נחש ועקרב לכ"ש. — (ב"מ קב, ב בסוף) שוכר אמר נתתי ומשכיר אמר לא נטלתי, על מי להביא ראיה. — באופן הבעיא יש פלפול „אימת, אי בתוך זמנו תנינא, אי לאחר זמנו, תנינא וכו'", הרי שלא על עובדא שאלו, רק בסתם.

ר' ירמיה — (עירוב' כח, ב בסוף) מהו לערב בפולין לחין, לא הוה בידיה וכו'. (הבעיא היחידית ששאלו ממנו לא הוה בידיה, והוא הוא בעל האיבעיות היותר מפליאות).

רב כהנא — (ע"ז נט, א) עכו"ם מהו שיוליך ענבים לגת, א"ל, אסור משום לך לך וכו'.

לוי — (יבמ' קה, א) גידמת מהו שתחלוץ, יבמה שרקקה דם מהו, אבל אגיד לך את הרשום בכתב אמת, מכלל דאיכא כתב שאינו אמת? לא הוה בידיה וכו'. — בעיא זו לא רק סגנונה אבל גם תוכנה מעיד עליה שנשאלה דרך לימוד ועיון, ג' שאלות תכופות זא"ז, ב' הראשונות יתכן שתהיינה גם שאלות מעשיות אבל הבעיא

השלישית אין בה שום נפקותא להלכה, ומן סמיכות הבעיות נראה, שכולן נשאלו ללימוד[1] בלבד.

רב נחמן — (חולין יט, ב) שחט שליש והגרים שליש ושחט שליש וכו'. — קשה המציאות בתור שאלה מעשיית.

רב נחמן בר יצחק — (פסח' ד, א) המשכיר בית לחברו בי"ד, על מי לבדוק וכו' — המשכיר בית לחברו בי"ד, חזקתו בדוק או אין חזקתו בדוק? א"ל . . תניתוה וכו' — ב' בעיות תכופות בענין יקר המציאות. — (מ"ק יב, א) מהו למישע חביתא דשיכרא בחולא דמועדא וכו'.

עולא — (שבת קמז, א) מהו לעשות מרזב בשבת וכו' — בעיא זו נשאלה במקרה מעולא כמ"ש שם „עולא איקלע לבי אסי בר היני". וכך היה דרכם של החכמים לשאול בעיות מן החכם הבא ממקום אחר, וכמו שיבואר עוד. — (כתוב' פב, א) יבם ואח"כ חילק מהו . . . חילק ואח"כ יבם מהו וכו' — בעיות בצרופים שונים מורות גם כן על שאלות למודיות. —

רב עולא — (קידוש' לא, א) עד היכן כיבוד אב ואם, א"ל, צאו וראו מה עשה נכרי אחד באשקלון וכו'. — שאלה לימודית.

רב — (פסח' ח, ב) הני בני בי רב דדיירי בבאגא מהו למיתי קדמא וחשוכא לבי רב? א"ל, ניתו, עלי ועל צוארי[2]. — (סנה' כח, ב) מהו שיעיד באשת חורגו ע"ש.

רבא — (תמורה יא, ב) הקדיש חד אבר מהו וכו' ע"ש ובגמ' ב"מ ט, ב דתרי מיגו לא אמרינן. — (פסח' ו, א) בהמת ארנונא חייבת בבכורה או אין חייבת בבכורה וכו'.

רבה — (עירוב' מא, ב בסוף) הוצרך לנקביו מהו וכו'.

שמואל — (תענית י, א) מאימת מדכרינן ותן טל ומטר וכו' — שאלה כללית.

ר' שמלאי — (סוף פסחים) שהחיינו כהן מברך או אבי הבן מברך . .? לא הוה בידיה וכו'. — בני הבעיא השתמשו במקרה שר' שמלאי „איקלע לפדיון הבן", גם לא הציעו לפניו את השאלה לעצמה רק התחילו בענין אחר כעין מבוא לשאלה: „פשיטא על פדיון הבן וכו' אבי הבן מברך". פה רשמי דרך הלימוד נכרים עוד היטב וא"א לטעות, אף שהשאלה בעצמה מעשיית היא, אמנם גם כללית.

רב ששת — הוא היה ידוע, כנראה, לבעל מקצוע ביישוב בעיות, כי לפניו הוצעו רוב השאלות הסתמיות. (יבמ' צג, ב) עד אחד ביבמה מהו וכו'. שאלה עיונית ולמודית כנראה מהטעמתה ומן הפלפול הנצמד אליה. כי מי שנותן טעם לשאלתו ומסביר פנים לשתי צדיה, אינו בעל העובדא, רק בעל מקצוע סתם. — (סנה' נה, א) גוי הבא על הבהמה מהו, תקלה וקלון בעינן וכו' עשכה"ע. אין בה שום נ"מ להלכה בזמנו של ר"ש, מלבד זאת נראה מכל הסגנון שהיא בעיא עיונית. — (שבת קמו, א) מהו למיברז חביתא בבורטיא (ברומח) בשבתא, לפיתחא קא מיכוון ואסור, או דילמא לעין יפה קמיכוון ושרי וכו'. (אין בו ענין הכרחי לצרכי החיים). — (חגיגה כה, א בסוף) מהו שיניחנה לגת הבאה (מוסב על המשנה שם בענין תרומת עם הארץ). — (יומא מח, ב) הולכה (הולכת הדם לזריקה) בשמאל מהו. — (יבמ' עג, א) ערל מהו במעשר, כי היכי דיליף פסח ממעשר לענין אנינות, יליף נמי מעשר מפסח לענין ערלות א"ד וכו'. — (כתוב' נג, ב) ממאנת יש לה מזונות או אין לה מזונות. —

---

[1] [כל עיקרן לא באו אלא כדי לנסות בהן את לוי, כמו שיבואר עוד להלן (ע' 55). וידידי מר ד"ר י' נ' אפשטיין העיר עוד על ירוש' יבמות פי"ב ה"ו די"ג, א ובי"ר פפ"א, ב ששם מבוארת עוד יותר כוונת השאלה].

[2] [שאלה זו נראה שהיתה שאלה מעשיית במובן כולל].

(כתוב׳ צז, ס) מוכרת למזונות מהו שתחזור ותטרוף לכתובה, קמיבעיא להו בדרב יוסף וכו׳ (הרי שהבעיא היא לפי שיטת רב יוסף ואין לה עסק עם איזו עובדא). — (ב״ק צט, א) קבלנות עובר עליו משום בל תלין או אינו עובר וכו׳ — מקור הבעיא ב״מ קיב, א. ושם באות ב׳ בעיות תכופות. — ובעצם הן עיוניות — (ב״מ כג, ב) מנין הוה סימן או לא הוה סימן (שאלה כללית). — (שם צ, א) היתה אוכלת ומתרזת, משום דמעלי לה הא והא לא מעלי לה, א״ד דחזיא ומצטערא והא חזיא ומצטערא וכו׳. — (שם קא, ב) מזוזה על מי . . אלא מקום מזוזה על מי וכו׳. — (ב״ב קנט, ב) בן מהו שיירש את אמו בקבר להנחיל לאחין מן האב. — (סנה׳ פה, א) בן מהו שיעשה שליח לאביו להכותו וקללו וכו׳. — (מנח׳ ז, א) מהו לקמוץ מכלי שע״ג קרקע. — (בכור׳ ז, א בסוף) מי רגלים של חמור מהו, ותיבעי להו דסוסים וגמלים וכו׳.

מן המשלים האלה נראה שהבעיות המוצעות מבני הישיבה אל חכמים פרטיים, אם אמנם נקל להכיר בהן רשמים עיוניים ואקדימיים, אבל בדרך כלל אין בהן הפריזה והרכבת סבות יקרי המציאות, וזה מתבאר מן היחס שבין בני הישיבה ובין חכמי ההלכה אשר אליהם כוננו הבעיות. — תכונה זו אפשר למצוא ע״פ רוב גם בבעיות הסתמיות של בני הישיבה וכפי שיבוא עוד בפרקים הבאים. אמנם הבעיות המוצעות מאנשים פרטיים הן ממין אחר ומשתנות כפי תכונות האנשים. — ועתה נחזור להמשך המופתים.

ב) יש סכום גדול של בעיות בענינים שלא היו נוהגים בתקופת האמוראים, ובכן מן הנמנע הוא להחזיקם לשאלות מעשיות. בעיות כאלה הן.

(א) בעניני עבודת בית המקדש וקרבנות. — מכמה כללים ובחינות נראה שחכמי התלמוד עשו הבדל במחקרם בין הלכות היסטוריות ובין ההלכות הנוהגות לדורות. הבדל כזה מורגש ביחוד בקביעות ההלכה. רק לפעמים רחוקות נמצא אצל ענין היסטורי שההלכה היא כפלוני או כפלוני, ומיד בא המקשן בקושיתו „הלכתא למשיחא?״. עי׳ סנה׳ נא, ב, על פסקו של רב נחמן משמו של רב א״ר יוסף הילכתא למשיחא . . . הילכתא למה לי וכו׳. וכן על פסקו בזבח׳ מד, ב מה, א. אמר רבא (י״ג רב יוסף) הילכתא למשיחא . . הילכתא למה לי? ובקידושין עב, ב בסוף על פסקו של שמואל שהלכה כר׳ יוסי (שממזרים ונתינים טהורים לעתיד לבוא) אמר רב יוסף אי לאו דאמר רב יהודה אמר שמואל הלכה כר׳ יוסי, הוה אתי אליהו מפיק מינן צוורני צוורני קולרין (כלומר היה עושה בנו שפטים — דרך היתול ותמיה ששמואל פסק בענין כזה את ההלכה). ובמכות כג, ב על פסקו של רב אדא בר אהבה אמר רב שהלכה כר׳ חנניה בן גמליאל (שכל חייבי כריתות שלקו נפטרו ידי כריתתם) מקשה ג״כ רב יוסף, מאן סלק לעילא ואמר. ע״ש. ושאר מקומות כעין אלה בלי הזכרת „הילכתא למשיחא״ מעטים הן (יומא יב, ב בסוף. קידוש נד, ב בראש. נזיר נט, א. זבח׳ פז, א. קד, א. מנח׳ נב, ב). — ולעומת זאת הרי בבעיות אין שום היכר בין הלכות שבזמן הבית ובין הלכות שלדורות. והנני נותן בזה רשימת הענינים. מקודם אסדר הבעיות שלא נפתרו כלל ואחרי כן הבעיות שנפתרו.

בעיות שנשארו ב„תיקו״:

(יומא לא, א) מהו שיעשה סכין ארוכה (ויעמוד חוץ לעזרה) וישחוט (בלי טבילה). הענין הוא כל כך מחוץ לגבול צרכי המציאות עד שגם הרמב״ם לא זכרו בפ״ה מביאת מקדש. — (שם מז, ב) בין הבינים של מלוא קומצו מהו. — בין הבינים של מלוא חפניו מהו (הרמב״ם השמיטה). — קמץ בראשי אצבעותיו מהו. — מלמטה למעלה מהו. — מן הצד מהו. — חפן בזו ובזו וקרבן זו אצל זו מהו. — (מח, א) דבקיה לקומץ בדופניה דמנא מאי וכו׳. — אפכיה למנא ודבקיה לקומץ בארעתיה דמנא מהו. — (שם ב) חישב בחתיית גחלים מהו (הרמב״ם לא זכרה). —

(ע"ז סג, א) קדמה והקדישתו (לאתנן) מהו. ע"ע תמורה כט, ב.

(הוריות ג, א בסוף) הורו ב"ד שחלב מותר ועשו מיעוט הקהל וחזרו ב"ד בהן וחזרו ועשו מיעוט אחר מהו (לענין קרבן). — הורו ב"ד שחלב מותר ועשו מיעוט הקהל ומת אותו ב"ד ועמד ב"ד אחר וחזרו והורו ועשו מיעוט אחר וכו'. — (שם ז, ב) .. הוא בחלב המכסה את הקרב והן בחלב שעל הדקין מהו. — (שם יא, א) אכל ספק חלב כשהוא הדיוט ונתמנה ונודע לו על ספקו מהו.

(זבח' ט, ב) חטאת חלב ששחטה על מי שחייב חטאת דטומאת מקדש וקדשיו. — (כד, א) נידלדלה האבן ועמד עליה .. נעקר אבן ועמד במקומו וכו'. — (פב, ב) פר העלם דבר של צבור ושעיר עכו"ם שהכניס דמן לפני ולפנים וכו'. — (פז, ב) אויר מזבח כמזבח דמי או לא. — (צח, ב בסוף הפרק) דם ורבב על בגדו מהו. — (קב, ב) נטמא בינתים מהו וכו'. — (קד, ב בסוף) פרים הנשרפים וכו' שיצא רובן במיעוט אבר. — (שם) יצא חציו ברוב אבר (לא זכרו רמב"ם). — (קה, א) בעיא זו בגברי. — (קז, ב — קח, א) המעלה ראש בן יונה שאין בו כזית ומלח משלימו לכזית וכו'. — (קי, א) קומץ מהו שיתיר, כנגדו בשיריים. — (קיח, ב) עומד ורואה, יושב ואינו רואה ... עומד ע"ג הנחל ואינו רואה, יושב בתוך הנחל ורואה וכו'.

(מנח' כג, א) קומץ שמיצה שמנו ע"ג העצים מהו. — (כד, א) צירוף כלי וחבור מים מהו. — (מנח' כו, ב) קומץ שסדרו וסדר עליו את המערכה מהו ... איברים שסדרן וסדר עליהן את המערכה מהו ... איברים שסדרן בצדי המערכה מהו. — (מו, א בראש) תנופה עושה זיקה או אינה עושה זיקה וכו'. — עע"ש ב. המשך הבעיא באבד הלחם. — (נז, א) חימצה ויצאה וחזר וחימצה מהו ... חימצה בראשו של מזבח מהו. — (ס, א) נתן משהו שמן על כזית מנחה מהו. (לא זכרה הרמב"ם). — (סט, א) חיטין שבגללי הבקר וכו' וזרען וקא בעי לאיתויי מנחות מינייהו וכו'. — (סט, ב) שיבולת שהביאה שליש קודם העומר ועקרה ושתלה לאחר העומר והוסיפה מהו. — (עז, ב) תרומת לחמי תודה חייבין עליהן מיתה וחומש או אין וכו'. — (פה, ב) הקדישן (את החיטים שהתליעו) מהו שילקה עליהן משום בעל מום. — עע"ש בעיא דומה לזו. — (פו, א) דומה לבעיא שקדמה ביחס אל שמן. — (פז, א) בעיא זו על יין. — (קד, א) יש קבע לנסכים וכו'. —

(חולין כג, א) האומר הרי ערי עולת בהמה וכו' והביא פלגס. — (שם ב) האומר הרי עלי לחמי תודה מן החמץ או מן המצה והביא שיאור וכו'. —

(ערכין ה, א) דמי ראשי לגבי מזבח מהו ... ערכי עלי לגבי מזבח מהו ... הקדיש שדה אחוזה לגבי מזבח מהו וכו'. — (ח, א) היו בידו ה' סלעים ואמר שני ערכי עלי בבת אחת מהו. — (יט, א בסוף) עומדי (קומתי) מהו, רוחבי מהו, ישיבתו מהו, עוביו מהו, היקיפו מהו. —

(תמורה ב, ב) קטן מהו שימיר וכו'. — (ט, א) הפריש אשם להתכפר בו והמיר בו וכו'. — הפריש אשם להתכפר בו והומם והוסיף עליו חומש. — (יא, ב) בעוף (אם הקדיש אבר) מהו וכו'. — הקדיש אבר לדמיו מהו. ועוד בעיות. — (כב, ב) אבודה בכוס מהו וכו'. — (כז, א) היו לפניו ב' בהמות של קדש בעלות מום וב' בהמות של חולין תמימות, ואמר הרי אילו תחת אלו מהו וכו'. — (כט, ב) קדמה והקדישתו (לאתנן) מהו. —

בעיות שלא נפשטו:

(יומא מז, א) מהו שיעשה מדה לחפינה. —

(יבמ' נח, ב) כהן גדול שקידש את הקטנה ובגרה תחתיו מהו. —

(זבח' כא, א) מהו לקדש ידיו בכיור. — (לא, ב) חישב לאכול כזית ביתר מכדי אכילת פרס. — (ע, ב) עורף עז מהו. — (פט, ב) דם חטאת ואיברי עולה איזו מהן קודם ... דם עולה ואימורי חטאת איזו מהן קודם ... דם עולה ודם אשם איזו מהן

קודם וכו' עע"ש בעיות דומות. — (צב, א) חטאת העוף שהכניס דמו בצוארו מהו . . . נשפך על הריצפה ואספו מהו. — (קד, ב) לינה מהו שתועיל בפרים הנשרפים — (קה, א) פרים ושעירים הנשרפים שיצאו וחזרו מהו. —

(מנח' כד, ב) עשרון שחלקו ונטמא א' מהן. — (מט, א) צבור שאין להם תמידין ומוספין. — (קה, א) מיני מנחה מהו. —

(בכורות כו, א) התולש צמר מעולה תמימה מהו. —

(ערכין יט, ב) אמדוהו אומד של נזיקין ואמר דמי עלי מהו. וכו'. —

(תמורה יא, ב) הקדיש חד אבר מהו. — (יג, ב) הפריש אשם להתכפר בו והמירו.

בעיות שנפשטו:

(פסח' ס, ב) פסח ששחטו בשאר ימות השנה לשמו ושלא לשמו מהו. — (ע, א) לבן תימא נאכלת צלי או וכו' עע"ש בעיות אחרות. — (עב, ב) חולין לשום פסח מאי לי. —

(חגיגה כה, ב) בדק לפסחו מהו שיאכל בתרומתו. —

(יומא כד, א) תרומת הדשן בכמה. — (שם ב) עבודת סלוק בהיכל מהו. — (כה, ב) מי מקבל דם התמיד. — (מח, א) מלא חפניו שאמרו מחוקות או גדושות. — (מח, ב) הולכה בשמאל מהו. — (מט, א) הולכה בזר מהו. — חפן חברו ונתן לתוך חפניו מהו. — חפן ומת מהו שיכנס אחר בחפינתו. — חופן חוזר וחופן או לא. — (מט, ב) שחט ומת מהו שיכנס אחר בדמו. — (נח, א) הניח מזרק בתוך מזרק וקבל בו את הדם מהו וכו'. — (סא, ב בסוף) כמה שעירים משלח. — (סז, א בסוף) אותן איברים (של השעיר המשתלח) מה הן בהנאה. —

(ב"ק מ, ב) מהו (שור האיצטדין) לגבי מזבח. — (עח, ב בראש) הרי עלי עולה והפריש שור ובא אחר וגנב וכו'. —

(ע"ז מו, א בסוף) המשתחוה להר אבניו מהו למזבח. — (שם ב) המשתחוה לקמת חיטים מהו למנחות. — (מז, א) המשתחוה למעין מימיו מהו לנסכים.

(סנה' פב, ב) כהן ששימש בטומאה חייב מיתה בידי שמים או אין חייב מיתה בידי שמים. —

(הור' ב, א) הורו ב"ד שחלב מותר ונתחלף לו בשומן וכו'. — בעיות בהוראת ב"ד עע"ש ד, ב (ב' בעיות). ה, ב (ב' בעיות). וזבח' יב, ב.

(זבח' ו, א) אעשה דלאחר הפרשה מכפרא או לא מכפרא. — כיפרו על מה שבאו או לא כיפרו. — שעירי עצרת שקבלן דמן בב' כוסות וכו'. — (כה, ב) היה מקבל ונפחתו שולי מזרק עד שלא הגיע דם לאויר מהו. — (כו, א) היא בפנים ורגליה בחוץ מהו. — הוא בפנים וציציתו בחוץ מהו. — (ל, א) ה"ז תמורת עולה ושלמים מהו, לחצות מהו. — חישב לאכול כזית למחר בחוץ מהו וכו'. — (לא, א) חישב לאכול כזית בב' בנ"א. — (לד, ב) פסול מהו שיעשה שיריים. ע"ש הרבה לשונות. — מנין למתעסק בקדשים שהוא פסול (מנח' קי, א. חול' יג, א). — (פה, ב) אימורי קדשים קלים שהעלה לפני זריקת דמן, ירדו או לא ירדו. — יש נרבע בעופות או אין נרבע בעופות. — (פז, א) לינה מועלת בראשו של מזבח, או וכו'. — כלי שרת מהו שיקדשו את הפסולין. — (שם ב) יש חיבור לעולין או לא. — (פט, ב) תודה ואיל נזיר איזה מהם קודם. — (צ, א) מנחת סוטה ומנחת נדבה איזו מהן קודמת. — (שם ב) חטאת העוף ועולת בהמה ומעשר איזה מהם קודם. — תדיר ומקודש איזה מהם קודם. — (צב, ב בסוף) ניתז מבגד לבגד מהו. — (צג, א) ניתז על בגד טמא מהו. — (שם ב) בדם מהו (גבי חטאת הפנימית קבל פחות מכדי הזיה וחזר ועירב מי הויא קבלה או לא). — (צו, ב) בישל במקצת כלי טעון מריקה ושטיפה או אין טעון. — (צח, ב) דם עולה למטה ודם חטאת למעלה מהו. — (צט, א) בעל מום והוא טמא מהו שיחלקו

לו. — טמא בקרבנות ציבור מהו שיחלקנו לו. — (קה, א) פרים הנשרפים וכו' מהו שיטמאו אוכלים ומשקים בפנים כבחוץ. — (קי, א) חסרון דחוץ שמיה חסרון או לאו שמיה חסרון. —

(מנח' ג, ב בסוף) מנחה לשום זבח מה לי. — (ז, א) מהו לקמוץ מכלי שע"ג קרקע. — (ז, ב) קידוש קומץ מאי. — (יד, ב) פיגול בלחמי תודה מהו. — (טו, א) השוחט את התודה לאכול כזית ממנה ומלחמה למחר מהו. — (שם, ב) השוחט את הכבשים לאכול כזית מהן ומלחמן מהו. — (טז, ב) פיגל בהולכה מהו. — (כא, א) דם שקידש ואכלו מהו. — (מז, א) כבשי עצרת ששחטן לשמן וזרק דמן שלא לשמן. — (נב, א בסוף) כהן גדול שמת ולא מינו אחר תחתיו וכו'. — (נח, א) המעלה מבשר חטאת העוף ע"ג המזבח מהו — (נט, ב) נתן עליה לבונה שחוקה מהו. — (סח, ב) ב' הלחם מהו שיתירו שלא כסדרן. — (עד ,א בסוף) כהן שאכל מן האימורין מהו. — (פז, ב) חביתי כהן גדול במה מחלקן. — שלחן מהו שיקדש קמצים בגודש שלו. —

(בכור' יב, א) מהו לפרוק בפסולי המוקדשין. — (טו, ב) מהו שמתפיסן לכל זבח שירצה. — (לט, א) יש מחוסר מבפנים או אין וכו'.

(חולין כב, ב) האומר הרי עלי עולה מן התורים או מן בני היונה והביא תחלת הציהוב שבזה ושבזה מהו. —

(ערכין יא, ב) עולת נדבת צבור טעונה שירה או אינה טעונה שירה. — נסכים הבאין בפ"ע טעונין שירה או אין טעונין שירה. —

(תמורה י, א) מקדיש מוסיף חומש או מכפר מוסיף חומש. — מקדיש עושה תמורה, או מתכפר עושה תמורה. — (יא, ב) הקדיש עורה מהו בעבודה. — היא שלמים וולדה חולין ושחטה בפנים מהו. — (יב, א) היא חולין וולדה שלמים ושחטה בחוץ מהו. — (כא, א) המטיל מום בתמורת בכור ומעשר מהו וכו'.

(מעילה ב, ב) אי עלו (הני דתני במתני' ששינה בהן) מהו שירדו. — חישב לנשפכין למחר מהו. —

(כרית' כז, א) בכינוס חומשין מהו שיתכפר. — אדם מתכפר בשבח הקדש או לא. —

(ב) ב ע נ י נ י ט ו מ א ה ו ט ה ר ה. — בסוג הזה אין הבעיות העיוניות כל כך מרובות כמו בסוג הקודם, וזה משתי פנים: א) כי חלק חשוב מעניני טומאה וטהרה נוהג גם לדורות בהל' נדה, וטומאת כהנים, ב) לסדר טהרות אין לנו גמרא. אמנם בכל זאת נמצא גם פה איזה בעיות, כמו:

ב ע י ו ת ב„ת י ק ו": (שבת פו, ב) ש"ז של ישראל במעי כותית וכו'. — (פסח' פה, א) יוצא גזרו רבנן טומאה וכו'. — (גיט' טז, א) חציו בביאה וחציו בנפילה מאי. — חציו בטבילה וחציו בנתינה מאי. — (נזיר נא, א) רקב הבא מן העקב מהו. — (שם, ב) טחנו וחזר והרקיב מהו. — (סד, א) מת בכלי והכלי צף ע"פ המים מהו. — (ע"ז נב ,א) ריתך כלי לע"ז מהו (לענין טומאה ישנה). — תקרובת ע"ז של אוכלין מהו (ג"כ לענין טומאה). — (חולין לו, א) צריד של מנחות מונין בו ראשון ושני. — (קכח, א) בהמה בחייה מהו שתיעשה יד לאבר . . . קישות וכו' מהו שתיעשה יד לחברתה . . . משתחוה לחצי דלעת וכו' מהו שתעשה יד לחברתה . . . יחור שנפשה וכו' מהו שיעשה יד לחבירו. — (עוד איבעיא לענין נגעי בתים בכה"ג). —

ב ע י ו ת ש ל א נ פ ש ט ו: (חולין קיט, ב) ב' שומרין מהו שיצטרפו. —

ב ע י ו ת ש נ פ ש ט ו: (שבת כה, א) עור בהמה טמאה מהו שיטמא טומאת אוהלין. — (נזיר סג, א) נטמא בתוך מלאת ונודע לו לאחר מלאת מהו. — (פסח' פ, ב) כהן המרצה בקרבנותיהן הותרה לו טומאת התהום או לא. — (פא, א) כהן המרצה בתמיד

הותרה לו וכו׳. — (פד, א) עור הראש של עגל הרך מהו שיטמא. — (צה, ב בסוף) דחקו טמאי מתים ונכנסו להיכל בפסח הבא בטומאה מהו.

(ג) בעניני נגעים: (הור׳ ט, א) נשיא שנצטרע מהו. — (יב, ב) משיח שנצטרע מהו באלמנה. — (חולין ח, א) ליבן שפוד והכה בה משום שחין נידון או משום מכוה נידון. —

(ד) בעניני נזירות: (נזיר יג, א) הריני נזיר וכו׳ והפילה אשתו והפריש קרבן וכו׳. — (יז, א) נזיר והוא בבה״ק. — (ל, ב) אביו נזיר טמא והוא נזיר טהור, אביו נזיר טהור והוא נזיר טמא. — (מב, א) נזיר שגילח והניח שתי שערות וגילח אחת ונשרה אחת מהו. — (נט, א) מהו לגלח (במספרים בית השחי). —

(ה) בעניני סוטה — עי׳ סוטה פ״ט מ״ט. — (סוטה ח, ב) חבל המצרי מהו שיעכב בסוטה. — (טז, א) אין שם עפר מהו שיתן אפר. — (יח, ב) מהו שיתנה אדם על נישואיו הראשונים, על נישואי אחיו מהו. — מהו שיתנה אדם על נישואיו האחרונים. — (כה, א) בעל שמחל על קינויו, קינויו מחול או וכו׳. —

(ו) עבדים ויובל — (קידוש׳ כב, א) שניהם חולין מאי (לענין רציעה). — (ערכין כה, ב) אשה מי מעמיד לה שדה. — בת מהו שתעמיד שדה לאביה. — הקדישה פחות מב׳ שנים לפני היובל מהו שתצא לכהנים. — (כו, ב) בעלים ביובל שני כאחר דמי או לא. — (כח, ב) פגע בו (יובל) בשבת מהו.

ג) כל סוג של בעיות נסמכות. כי הלא הן נסמכות אל ענין ידוע כעין פירוש או השלמה, ובכן הלא להן מטרה לימודית. וכן גם כל בעיא שבאה לפרש משנה, ברייתא או מימרא, או לתקן גירסא או להגביל מצוה או איזה כלל מכללי ההלכה. פרטי הענין יבוארו בפרק הבא.

ד) בעיות בעניני אגדה וקדמוניות. פרטי הענין יבוארו גם כן בפרק הבא.

ה) בעיות שבאו דרך מקרה ואגב. — (גיט׳ לב, ב) רבינא אשכחיה לרב נחמן בר יצחק דתלי וקאי בעיברא דדשא וקא מבעיא ליה בטל מהו, תיקו. בעיות כאלה שהחכמים שואלים זה את זה דרך אגב בפגיעה מקרית, הן בהכרח בעיות למודיות שמעסיקות אותן בבית מדרשם. ואם כבר יתכן ששאלות כאלה היו נצרכות גם בפועל, ובעלי הבעיא היו נשפעים מהן ממקום אחר, אמנם הבעיא מצד עצמה היא שאלת חכם ולא שאלת הדיוט וכל סימני המחקר והעיון נראים בה. — (שבת צה, ב) רב נחמן בר גוריא איקלע לנהרדעא, בעו מיניה ,חולב משום מה מחייב. (שאלה עיונית). — (שם קמז, א) עולא איקלע לבי אסי בר היני, בעו מיניה מהו לעשות מרזב בשבת. — (עירוב׳ מ, א) אמר רבה, כי הוינן בי רב הונא, איבעיא לן, מהו להזכיר של ר״ח בר״ה. — (פסח׳ עג, א) א״ל רב הונא בר חיננא לבריה, כי אזלית לקמיה דרב זריקא בעי מיניה, לדברי האומר מקלקל בחבורה פטור, שחטו שלא לאוכליו (את הפסח) חייב, מאי תיקן וכו׳. (בעיא זו היא בענין שלא היה נוהג בזמן התלמוד ובכן הלא היא רק עיונית, ומזה נראה גם כן שהחכמים השתמשו בהזדמנות הפגישה, כדי להציע בעיותיהם וספיקותיהם ולאו דוקא שאלות היום אלא גם שאלות למודיות). — (ביצה כה ,ב בסוף) א״ר נחמן לחמא בר אדא שליח ציון, כי סלקית להתם אקיף וזיל אסולמא דצור וזיל לגבי רב יעקב בר אידי ובעי מיניה כסא מה אתון ביה. אדאזיל להתם נח נפשיה דר׳ יעקב בר אידי וכו׳. פה ענין השאלה מוסב על מנהג מקומי. — (תענית יא, ב) מר עוקבא איקלע לגינזק, בעו מיניה, מתענין לשעות או אין מתענין לשעות? לא הוה בידיה. — קנקנין של עכו״ם אסורין או מותרין? לא הוה בידיה. — במה שימש משה כל שבעת ימי המילואים? לא הוה בידיה. מסמיכות השאלות נראה שאף אחת לא היתה על הפרק כעין שאלה מעשיית. — (יבמ׳ כב, א) א״ל רבא לרב נחמן, חזי מר ההוא מרבנן דאתי ממערבא ואמר, בעו במערבא, גזרו שניות בגרים או לא

גזרו שניות בגרים. — (שם פה, א) רב פפא ורב הונא בריה דרב יהושע איקלעו להינצבו לאתריה דרב אידי בר אבין, בעו מינייהו, הוזהרו כשרות להנשא לפסולין או לא. — (שם קה, א) לוי נפק לקרייתא בעו מיניה, גידמת מהו שתחלוץ, יבמה שרקקה דם מהו, אבל אגיד לך את הרשום בכתב אמת, מכלל דאיכא כתב שאינו אמת? לא הוה בידו אתא שאל בי מדרשא, אמרו ליה וכו'. בעיות אלו נשאלו מלוי כדי לנסותו, וכמו שהפתרון ידוע היה בבית המדרש כך אפשר שידוע היה גם להשואלים. ורק לתהות על קנקנו של לוי שאלוהו — (גיט' עב, א בסוף) רבה בר אבוהו חלש, עול לגביה רב הונא ורב נחמן, א"ל רב הונא לרב נחמן, בעי מיניה מרבה בר אבוה, הלכה כר' יוסי או אין הלכה? א"ל, טעמא דר' יוסי לא ידענא הלכה איבעי מיניה? א"ל את בעי מיניה הלכה, וטעמא דר' יוסי אנא אמינא לך וכו' .(משל נפלא על הלכה עיונית). — (ב"ק יז, א) אמר רבה בר בר חנה, הוה אזלינא בהדיה דריו"ח למישאל שמעתא כי הוה עייל לבהכ"ס, והוה בעינא מיניה מילתא ולא הוה פשיט לן עד דמשי ידיה. — (שם כ, א) א"ל רב חסדא לרמי בר חמא, לא הוית גבן באורתא בתחומא דאיבעי לן מילי מעלייתא. אמר, מאי מילי מעלייתא. א"ל, הדר בחצר חברו שלא מדעתו, צריך להעלות לו שכר, או אין צריך. (גם הלשון הוא לשון מדרשי). — (שם קיד, א) א"ר אשי, כי הוינא בי רב הונא איבעיא לן, אדם חשוב דסמכי עליה כבי תרי, מפקי ממונא אפומיה ולא איבעי ליה לאסהודי, א"ד וכו'. — (ע"ז ל, א) ר' ינאי בר ישמעאל חלש, על לגביה ר' ישמעאל בן זירוד ורבנן לשיולי ביה יתבי וקמיבעיא להו וכו'. — (חולין עז, א) א"ר אשי, כי הוינן בי רב פפא, איבעיא לן, נקדר כמין טבעת מהו. — (שם צז, ב) א"ר אשי, כי הוינן בי רב כהנא איבעיא לן, כי משערינן בדידיה משערינן או במאי דנפיק מיניה משערינן. — (שם קי, ב) א"ל אביי לרב ספרא, כי סלקת להתם בעי מינייהו, כבדא מה אתון ביה וכו'. גם בזה השאלה היא אחר המנהג. —

מופתים פנימיים.

תחת אשר עד כה לא שמנו מבטנו רק על סוגים של בעיות, אשר לפי כלל הענין לא יתכן היותן בעיות מעשיות, כמו קרבנות, טומאה וטהרה, נזירות וכו', ישנן גם הרבה בעיות, אשר מסגנונן הפנימי אפשר להכיר, שלא נועדו בעצם וראשונה רק למטרה עיונית.

ו) בעיות זקוקות להקדמות ופירושים וכן בעיות מפולפלות, ויש להן תמונות שונות:

(א) צמצום האופנים אשר הבעיא התכוונה להם: (ב"ב קלה, ב) בעי רבא, שבח ששבחו הנכסים מאליהם מהו, בשבח המגיע לכתפים לא תיבעי לך וכו' כי תיבעי לך בשבח שאינו מגיע לכתפים וכו'. — צמצום כזה מורה ביחוד על תכונתה העיונית של הבעיא. כי שאלה מעשיית כבר מצומצמה היא בבואה לפני הדיין. — (הוריות ג, א בסוף) .. אליבא דמ"ד ב"ד מייתי לא תיבעי לך דהא ליתנהו (כי הב"ד מת), כי תיבעי לך אליבא דמ"ד ציבור מייתי וכו'. — (זבח' כד, א) נידלדלה האבן ועמד עליה מהו, היכא דאין דעתו לחברה לא תיבעי לך וכו' כי תיבעי לך דדעתו לחברה וכו'. — (גיט' כט, ב) שליח דשליח משוי שליח או לא, א"ל, הא לא תיבעי לכו וכו' אלא כי תיבעי לכו, כי משוי שליח בב"ד או אפי' שלא בב"ד. א"ל, הא לא מיבעיא לן אלא וכו'. עע"ש גירסאות מתחלפות. — כאן נראה ביחוד שהנשאל (אבימי בריה דר' אבהו) מעיר שהשאלה אשר התלמידים שאלו, אינה שאלה קשה אבל יש שאלה אחרת דומה לזו וראויה לעיון. — (ע"ז לח, ב) הני אהיני שליקי וכו' חוליי לא תיבעי לך .. מרירי לא תיבעי לך .. כי תיבעי לך מציעאי וכו'. — (מנח' טו, א)

לאיפנולי תודה לא קמיבעיא לי . . . כי קמיבעיא לי לאיפנולי לחם וכו׳. — (שם עד, א בסוף) לאו דורות לא קמיבעיא לי, כי קמיבעיא לי לאו דכליל תהיה. — (ערכין ז, ב) בפאה נכרית לא קמיבעיא ליה וכו׳. — (נדה לד, ב) בתוך ג׳ לא קמיבעיא ליה, כי קמיבעיא ליה לאחר ג׳. —

ובסגנון קצת משונה (נזיר מב, א) גילח שערה מיבעי ליה לרבא? אלא אימא וכו׳. — (חולין לב, ב בסוף) עד כאן לא איבעיא לן אלא לטהרה מידי נבלה אבל באכילה אסורה. — (ערכין ה, א) חד אבר נמי איבעויי איבעיא לן וכו׳ כי איבעיא לן וכו׳ ע״ש פלפול במהות האיבעיא. — (כרית׳ ג, ב בראש) דעד כאן לא קבעי מיניה רבא מרב נחמן, אלא אי חדא מיחייב או תרתי מיחייב, אבל מיפטר לגמרי לא בעי מיניה.

וע״ע (ביצה כב, א) היכא דאיכא סכנות נפשות לא קמיבעיא לן, דאפי׳ בשבת שרי, כי קמיבעיא לן משום איבוד ממון. — עע״ש בעיא דומה לזו. — (מ״ק יט, א) למנין שבעה לא קמיבעיא לי . . . כי קמיבעיא לי למנין ל׳. —

צמצום בחומר הבעיא במבטא „לא צריכא״ עי׳ גיטין טו, ב בסוף, לא צריכא דאיכא משקה טופח וכו׳ — (זבח׳ צח, ב בסוף הפרק) תיפוק ליה משום דם, לא צריכא דעביד הא והא. — לשון „תיפוק ליה״ ע״ע ר״ה ז, ב בסוף.

(ב) בקשת טעם ההלכה ויסודה כדי לדון על פיו בענין האופן הנשאל. — גם לסוג זה מבטאים שונים. — (יבמ׳ צג, ב) עד אחד ביבמה מהו, טעמא דעד אחד משום דמילתא דעבידא לאיגלויי לא משקר והכא נמי לא משקר, או דילמא טעמא דעד אחד משום דאיהי דייקא ומינסבא וכו׳. — (שם קיז, א) בת חמיה מהו, טעמא דבת חמותה משום דאיכא אימא דסניא לה, היא נמי סניא לה וכו׳ או דילמא טעמא דבת המותה וכו׳. — (שבוע׳ יז, א) באונס גמירי שהייה במזיד לא גמירי שהייה, או דילמא בפנים גמירי שהייה ל״ש באונס ול״ש במזיד. עע״ש בעיא דומה לזו.

(זבח׳ קב, ב) נטמא בינתיים מהו, בשעת זריקה ובשעת הקטרה בעינן והאיכא או דילמא עד שיהא טהור משעת זריקה ועד שעת הקטר חלבים. — (מנחות כד, א) צירוף כלי וחיבור מים מהו, כי תנן כלי מצרף מה שבתוכו לקדש הני מילי וכו׳ או דילמא לא שנא. — (שם ס, א) ... מי בעינן שימה כנתינה או לא. — (תמורה יא, ב) בהמה אמר רחמנא והאי לאו בהמה היא, או דילמא קרבן אמר רחמנא והא נמי קרבן הוא. — (ב״מ צו, ב) בעליו ממש בעינן וליכא, או דילמא שלוחו של אדם כמותו ואיכא. — (נדה כב, א) דם יבש מהו, כי יזוב זוב דמה אמר רחמנא עד דמידב דייב, או דילמא האי וכו׳ אורחא דמילתא היא. — (נדר׳ עג, א) אותה דוקא או לאו דוקא. — (מנח׳ עד, ב בסוף) כיון דאיתקש לתרומת מעשר כתרומת מעשר דמי, או דילמא וכו׳.

(ג) ספקות בתכונת ענין הבעיא. — (ב״ק כ, א) מתגלגל מהו? היכי דמי וכו׳. — (ביצה כו, ב) יש מוקצה לחצי שבת או וכו׳ היכי דמי וכו׳. —

(ב״ב קמו, א) מהו שישלש, שבח סבלונות מהו, כיון דאי איתנהו וכו׳ או דילמא וכו׳. – (שם קנא, א) ס״ת מאי, כיון דלא מזדבן וכו׳ לאו נכסי היא, או דילמא כיון דמזדבן וכו׳. — (בכור׳ נה, א) כלבא דרועה מאי, כיון דקרי ליה ואתי לא מצטרפי, או דילמא זימנין דלא אתי וכו׳. — ע״ע זבח׳ יא, ב.
(מנח׳ סט, ב) בתר עיקר אזלי׳ ושרייה, או דילמא בתר תוספת אזלינן. — (יבמ׳ נט, א) בתר נישואין אזלינן או בתר אירוסין אזלינן וכו׳. —

(עירוב׳ צ, א) כיון דלא האי חזי לדירה ולא האי חזי לדירה חדא רשותא היא, או דילמא כיון דמגג לגג אסיר מגג לאכסדרה נמי אסיר. —

(כתובי פ, א) מי אמרינן מאי דקני אקני, או דילמא כי תקינו ליה רבנן פירות לבעל משום רווח ביתא אבל לזבוני לא. — (גיט' כ, ב) מי אמרינן אקנויי אקניתה ליה, או דילמא לא ידעה לאקנויי. — ע"ע ערכין ה, א. חולין לו, א.

(ד) ספק בדעת בעל העובדא ומחשבתו. בעיא כזאת גם כן אין לה אפשרות רק אם אין בעל העובדא לפנינו והשאלה היא בדרך כלל. — (תמורה כז, א) היו לפניו ב' בהמות בעלות מום וב' בהמות של חולין תמימות ואמר הרי אלו תחת אלו, מי אמר (חשב) לאתפוסי ולקי, או דילמא כל היכא דאיכא היתירא לא שביק אינש היתירא ועביד איסורא וכו' עע"ש בעיות דומות לזו שכל הענין סובב על מחשבתו של בעל העובדא. — (שבועות כב, ב) . . כיון דאמר שלא אוכל דעתיה אכזית, או דילמא דלאו מידי דאכלי אינשי היא, בכל שהוא. עע"ש בעיא אחרת דומה לזו. — (זבחי כד, א) היכא דאין דעתו לחברה לא תיבעי לך וכו'. — (ב"ק מט, ב) המחזיק בשטרותיו של גר מהו, מאן דמחזיק בשטרא אדעתא דארעא הוא דמחזיק ובארעא הא לא אחזיק, או דילמא דעתיה נמי אשטרא. — ע"ע ברכי לט, א בסוף.

(ה) הצעה לבעל הבעיא שישאל בעיא אחרת. הצעה כזאת אין לה שום שייכות ביחס אל בעל העובדא, רק אל החכם השואל. ע"ע בעיות דומות באות (א). (פסח' פו, ב) ותיבעי לך סילוק מחיצה וכו'. — (מגילה כד, ב בראש) קטן פוחח מהו שיקרא בתורה, א"ל ותיבעי לך ערום. — (יבמ' יא, ב) המחזיר גרושתו משנישאת צרתה מהו וכו' ותיבעי לך היא גופה. — (כתובי נג, א) מכרה כתובתה לבעלה יש לה כתובת בנין דיכרין או וכו' ותיבעי לך מוחלת. — (זבח' ל, ב) חישב לאכול כזית למחר בחוץ מהו וכו ותיבעי לך כזית וכזית. — (שם פה, ב) אימורי ק"קל שהעלה לפני זריקת דמן, ירדו או לא ירדו וכו' ותיבעי לך מעילה. — (בכורי ז, א בסוף) מי רגלים של חמור מהו. ותיבעי להו דסוסים וגמלים. — (חולין יב, ב) קטן יש לו מחשבה או אין לו מחשבה . . ותיבעי ליה מעשה. —

ענינים אחרים שבעיא אחת משתלשלת מחברתה — (סוטה כח, א) ועדיין תיבעי נטמאה נטמאה קאמר או נטמאה ונטמאה קאמר. — ע"ע מנחות סט ב בסוף, לענין מעשר מאי. — (חולין מט, ב) חלב חיה מאי וכו' אמר אביי, מאי תיבעי ליה. — (מנח' ז, א) קא נגעית בבעיא דאיבעיא לן. —

(ו) בעיות נערכות לפי השיטות השונות גם כן למודיות הן בהכרח. — (יומא לא, א) תיבעי לבן זומא, תיבעי לרבנן דפליגי עליה דר' יהודה. — (ע"ז מו, א) ולמאן, אי למ"ד עכו"ם של ישראל אסורה מיד, אסורה, אי למ"ד עד שתעבד, הא לא פלחה וכו'. — (ב"מ צו, א) תיבעי למ"ד שלוחו של אדם כמותו, תיבעי למ"ד שלוחו של אדם אינו כמותו. — (סוטה כז, א) אליבא דמ"ד אין אשה מתעברה אלא סמוך לוסתה לא תיבעי לך . . כי תיבעי לך אליבא דמ"ד אין אשה מתעברה אלא סמוך לטבילתה. ולקמן נדבר עוד בזה בפרטות.

(ז) שינויים במובן הבעיא. כלומר, ע"י משא ומתן של הלכה יתברר לנו תוכנה האמתי של הבעיא. גם זה לא יתכן רק בבעיא עיונית. — (עירובי צ, א) מאי קמיבעיא ליה, כרמלית ורה"י קמיבעיא ליה, ורמי בר חמא אגב חורפיה לא עיין בה, אלא הכי קמיבעיא ליה וכו'. — (ב"מ קיד, א) דבר זה שאלתי לכל רבותי ולא אמרו לי דבר, ברם כך היתה שאלה וכו'. — ע"ע ע"ז מו, א בסוף. — משלים אחרים יבואו עוד בפרקים הבאים ואכמ"ל.

בעיות זקוקות לפירוש ע"ע: ב"מ צו, א—ב (לפום חורפא שבשתא). — שם קיב, א. — זבח' ז, א. — שם ל, ב. (סבר איבעי מיניה חדא דשמענא תרתי). — חולין נג, ב. (בעיות שכבר היו מפורשות ע"י חכם אחר). — תמורה כה, א. (בעיא שכבר נשאלה ע"י אחר). — כרית' טז, א. מאי קבעי מיניה וכו'.

ז) הנחות ואיבעיות. — ישנן בעיות המתחילות בהלכה ברורה שאין ספק בה ומצמידות אליה ענין השאלה, כדבר שיש לו דמיון אל ההלכה הפשוטה. גם בעיא כזו היא בהכרח בעיא עיונית, כי בעל העובדא גופו מציע המעשה כמו שהוא ואינו מדמה מילתא למילתא. בעיות כאלה מתחילות במלת „פשיטא" (ברכות יב, א). — פשיטא היכא דקא נקט כסא דחמרא בידיה וקסבר דשיכרא הוא וכו', אלא היכא דקא נקט כסא דשיכרא וכו' מאי. — (שבת ג, ב) אמר אביי פשיטא לי ידו של אדם וכו' . . . בעי אביי . . מהו שתעשה ככרמלית. — (מ"ק ד, ב) פשיטא הצי טפח על ג"ט כיון דלא עבר מיא לאו כלום הוא . . טפחיים על שבעה מהו. — (יומא מז, ב) אר"פ פשיטא לי מלוא קומצו כדקמצי אינשי, בעי ר"פ קמץ בראשי אצבעותיו וכו' וכו' — (ב"מ לד, א—ב) פשיטא אמר איני משלם וחזר ואמר הריני משלם, הא קאמר הריני משלם, אלא אמר הריני משלם וחזר ואמר איני משלם מאי. — (שם עה, א בראש) פשיטא בעי לזבוני במאה ולא אשכח וזבין במאתים וקא עייל ונפיק אזוזי לא קני, אלא אי בעי לזבוני במאה וכו'. — (ב"ב קסו, ב) אר"פ פשיטא לי ספל מלמעלה וקפל מלמטה הכל הולך אחר התחתון, בעי ר"פ קפל מלמעלה וספל מלמטה מאי. — (הור' ז, ב) פשיטא הוא בחלב והן בע"א חטא בפ"ע הוא וכו' אלא הוא בחלב המכסה את הקרב והן בחלב שעל הדקין מהו. — (זבח' צח, ב בסוף הפרק) אמר רבא פשיטא לי דם על בגדו חוצץ וכו', בעי רבא דם ורבב על בגדו מהו. —

ובסגנון קצת משונה (תמורה כו, ב) אמר אביי הכל מודים היכא דאמר חציה עולה וחציה מעשר, ד"ה עולה קריבה. היכא דאמר חציה תמורה וחציה מעשר מאי. — ובלא מליצה שלפני ההלכה הפשוטה (מ"ק טו, א) אבל אסור להניח תפילין וכו', מנודה מהו בתפילין. — עע"ש הרבה בעיות על סגנון זה.

ח) בעיות תכופות באותו ענין. — סימן מובהק לבעיות עיוניות הוא גם אם בעל או בעלי הבעיא מרבים בעיא על בעיא ועושים צרופים שונים באופנים האפשרים של אותו ענין. כי דבר כזה יתכן רק במקום שחכמי ההלכה רוצים לברר איזה כלל או דין בשלימותו ומרבים שאלות על פרטיו ופרטי פרטיו, כדי להגיע על ידן אל ההגבלות המבוקשות. אבל בעל העובדא בעצמו דרכו לבוא באופן מיוחד, ובטבע הענין מונח שבעיות מעשיות אינן מורכבות בצרופים. — מפאת החומר יש להבחין ג' מיני בעיות בסוג זה (א) בעיות מקבילות באותו ענין. — (ב) בעיות אנאלוגיות מענין לענין. — (ג) בעיא זו בעצמה בצירופים שונים.

ובנוגע לבעלי הבעיות ממין זה יש להבחין שני מינים: (א) קבוצות אשר בעל הבעיות הבאות בה אחד הוא. (ב) קבוצות אשר יותר מאיש אחד משתתפים בבעיותיה. ויש לשער שגם הקבוצות ממין השני נערכו בפ"א.

(א) בעיות מקבילות באותו ענין — בעיות שנשארו ב„תיקו" —: (שבת לח, ב) תלאן במקל מאי, הניחן ע"ג מטה מאי . . . פינן ממיחם למיחם מאי. — (יומא מז, ב—מח, א) קמץ בראשי אצבעותיו מהו, מלמטה למעלה מהו, מן הצדדין מהו... חפן בראשי אצבעותיו מהו, מלמטה למעלה מהו, מן הצד מהו. חפן בזו ובזו וקרבן זו אצל זו מהו. עע"ש בעיות תכופות. — (יבמ' קב, א בסוף) קרעתהו מהו, שרפתהו מהו. — (כתוב' סו, א) עשתה לו ב' בבת אחת מהו . . . ג' או ד' בבת אחת מהו. — (קידוש' ז, א) מיוחדת לי מהו, מיועדת לי מהו, עזרתי מהו, נגדתי מהו, עצורתי מהו, צלעתי מהו, סגורתי מהו, תחתי מהו, תפוסתי מהו, לקוחתי מהו. — (שם ז, ב) ב' בנותיך לב' בני בפרוטה . . . בתך ופרתך בפרוטה . . . בתך וקרקעך בפרוטה מהו. — (ב"ק לז, א—ב) נגח שור שור ושור חמור וגמל . . . חמור וגמל שור שור ושור. — (שם עח, ב) מכרה חוץ משלשים יום, חוץ ממלאכתה, חוץ מעוברה מהו. — (ב"מ נו, ב) חיטין וזרען בקרקע מהו, יש להם אונאה או אין להם אונאה . . . נשבעין עליהן או אין

נשבעין עליהן . . . עומר מתירן או אין עומר מתירן. — (שם קה, ב) לכור זרע או לכור תבואה, למפולת יד או למפולת שוורים. — (ב"ב כ, ב) כיבד וריבץ לאוצר מהו, ריבה בחלונות מהו, אכסדרה תחת האוצר מהו, בנה עלייה ע"ג ביתו מהו . . . תמרי ורימוני מאי. — (שם סב, א) סיים לו את הקרנות מהו, כמין גאם מהו, בסירוגין מהו. — (שם סט, א) מלבנות של פתחים מהו . . . מלבנות של חלונות מהו . . . מלבנות של כרעי המטה מהו. — (ב"ב פג, א) מכר לו שנים בתוך שדהו ואחד על המיצר מהו, ב' בתוך שלו וא' בתוך של חבירו מאי. — (שם ב) בור מהו שתפסיק, אמת המים מהו שתפסיק, רשות הרבים מהו, ריכבא דדיקלי מהו. — (שם קג, א—ב) כשיר מהו, כשורה מהו, איצטדינין מהו, דרך עקלתון מהו. — (שם) מופסק עפר בינתיים מהו . . . עפר למטה וצונמא למעלה, עפר למעלה וצונמא למטה מהו. — (שם קד, ב) בור מהו שתפסיק, אמת המים מהו שתפסיק, דרך הרבים מהו שתפסיק, ריכבא דדיקלא מהו שתפסיק. — (שם קמח, ב) הקדיש כל נכסיו ועמד מהו . . . הפקיר כל נכסיו מהו . . . חילק כל נכסיו לעניים מאי. — עע"ש נוסחא אחרת בתמונה יותר תכופה. — (קמט, א) יהנה בהן מהו . . . יראה בהן מהו, יעמוד בהן מהו, ישען בהן מהו. — (סנה' פה, ב) גנבו ומכרו ישן מהו, מכר אשה ועוברה מהו. — (מנח' כו, ב) קומץ שסידרו . . . איברים שסידרן . . . עע"ש. — (חולין ל, ב) תחת העור איני יודע, תחת מטלית מהו, תחת צמר מסובך מהו. — (שם מו, א) מתלקט מהו, כרצועה מהו עע"ש. — (שם סז, ב) פרשה ומתה מהו, מקצתה מהו, לאויר העולם מהו . . . לגג תמרה מהו, לגג גרעינתה מהו, מתמרה לתמרה מהו. — (שם ע, א) כרכו בסיב מהו, בטליתו מהו, בשליתו מהו . . . בלעתו חולדה והוציאתו מהו . . . הדביק שני רחמים ויצא מזה ונכנס לזה מהו . . . עע"ש שאר בעיות דומות. — (שם קמ, ב) מטלית מהו שתחוץ, כנפים מהו שיחוצו, בצים מוזרות מהו, שני סדרי בצים זע"ג זו מהו, זכר ע"ג בצים ונקבה ע"ג זכר מהו. — (ערכין יט, א—ב כבר הוזכר למעלה). —

בעיות שלא נפתרו. — (כתוב' מו, א) שכרן בקרקע מהו, בפחות משוה פרוטה מהו, שניהם בפרוטה מהו. — (גיט' מד, א) מכרו לשלשים יום מהו . . . חוץ ממלאכתו מהו, חוץ מן המצוות מהו, חוץ משבתות וימים טובים מהו, וכו'. — (שם סה, ב) הוציאוהו מהו, עזבוהו מהו וכו'. — (שם פה, א) חוץ מן הנולדים מהו . . . חוץ מבעל אחותה מהו. — (נדר' י, ב) מיפחזנא מאי, מיתחזנא מאי, מיתעזנא מאי. — עע"ש בעיות דומות. — (נא, ב בראש) אמר דכביש מאי, דשליק מאי, דצלי מאי, דמליח מאי. — (ב"מ כה, א) כשיר מהו, כשורה מהו. — (שם צו, א) שאלה לרבעה מהו . . . ליראות בה מהו . . . עע"ש הרבה בעיות. — (ב"ב קמו, א) שלוחו מאי, שגר לו מאי. — (חולין עז, א) ניקב מהו, נקלף מהו. —

בעיות שנפשטו: (עירוב' יט, ב) האריך בדיומדין כשיעור פשוטין . . . יותר מי"ג אמה ושליש . . . תל המתלקט עשרה מתוך ארבעה . . . ועוד. — (ר"ה ז, ב בסוף) יורש מהו בבל תאחר . . . אשה מה היא בבל תאחר. — (נזיר נט, א) מהו לגלח . . . מהו לחוף. — (סוטה יח, ב) מהו שיתנה אדם על נישואין הראשונים, על נישואי אחיו. — (ב"מ צו, א) האומר לשלוחו צא והשאל לי עם פרתי . . . האומר לעבדו, צא והשאל עם פרתי. — (ב"ב נג, ב) חלוק של ת"ח כיצד . . . טלית של ת"ח כיצד. — (שם קלא ,ב) בת אצל הבנים ואשה אצל האחים ואשה אצל בני הבעל מהו. — (ע"ז מו, א—ב, מז, א) המשתחוה להר אבניו מהו למזבח . . . המשתחוה לקמח חטים מהו למנחות . . . המשתחוה לבהמה צמרה מהו לתכלת . . . המשתחוה למעיין מימיו מהו לנסכים. — (נדה נט, ב) איש ואשה עומדין . . . אשה יושבת . . . איש ואשה יושבין מה לי. —

(ב) בעיות אנאלוגיות — (כתוב' נג, ב — נד, א) בת יבמה יש לה מזונות . . . בת שניה יש לה מזונות . . . בת ארוסה יש לה מזונות . . . בת אנוסה יש לה . . . —

(גיט' טז, א) חציו בביאה וחציו בנפילה מאי... חציו בטבילה וחציו בנתינה מאי. — (ב"מ לד, ב) אמר הריני משלם וחזר ואמר איני משלם... אמר הריני משלם ומת. — (חולין צב, ב) אית ליה לעוף ועגיל, אית ליה לבהמה ולא עגיל. — (שם קכח, א—ב) בהמה בחייה מהו שתיעשה יד לאבר... קישות וכו' מהו שתיעשה יד לחברתה... משתחוה לחצי דלעת וכו' מהו שתעשה יד לחברתה... יחור שנפשח... מהו שיעשה יד לחבירו... בעיא דומה לזו לענין נגעי בתים ע"ש. — (ערכין ה, א) דמי ראשי לגבי מזבח מהו... ערכי עלי לגבי מזבח מהו... הקדיש שדה אחוזה לגבי מזבח מהו. — (נדה מג, א) גוי שהרהר וירד וטבל... זבה שנעקרו מימי רגליה וירדה וטבלה... נכרית זבה שנעקרו וכו'. —

(חגיגה כג, א) סנדל טהור מהו, חבית סתומה מהו. — (נדר' ו, ב — ז, א) יש יד לקידושין... יש יד לפאה... יש יד לצדקה... יש יד להפקר... וכן בקידושין... יש יד לבית הכסא וכו'. —

(יומא עט, א) ככותבת שאמרו בגרעינתה או בלא גרעינתה... עצם כשעורה, בקליפתה או בלא קליפתה. — (זבח' פט, ב — צ, א—ב) תודה ואיל נזיר איזה מהם קודם... מנחת סוטה ומנחת נדבה איזו מהן קודמת... חטאת העוף ועולת בהמה ומעשר איזה מהם קודם... תדיר ומקודש איזה מהם קודם.

(ג) בעיות בצירופים והן קבוצות של בעיות, אשר האחת נולדה מחברתה ע"י היפוך הפרטים, כמו שיבואר מהמשלים הבאים — (יבמ' נב, ב) כתב גט לזיקתו ולא למאמרו, למאמרו ולא לזיקתו. — (קידוש' לג, ב) בנו והוא רבו מהו לעמוד מפני אביו... מהו שיעמוד אביו מפניו. — (ב"מ קיט, א) מגיע לנופו ואין מגיע לעיקרו מגיע לעיקרו ואין מגיע לנופו. — (ב"ב נג, ב) החזיק באחת מהן לקנות אותה ואת המיצר ואת חברתה... החזיק במיצר לקנות שתיהן. — (שם קד, ב) שדה ונעשית גנה, גנה ונעשית שדה מאי. — (זבח' פט, ב) דם חטאת ואיברי עולה מי קודם... דם עולה ואיברי חטאת... — (שם קיח, ב) עומד ורואה, יושב ואינו רואה מאי... עומד על גבי הנחל ורואה, בתוך הנחל ואינו רואה מאי. — (חולין קמ, ב) יונה על ביצת חסיל, חסיל על ביצת יונה מהו. —

(עירוב' לו, א) ככר זו היום חול ולמחר קודש ואמר עירבו לי בזה מהו... היום קודש ולמחר... — (שם עח, א בסוף) סולם מכאן וסולם מכאן וקשין באמצע מהו... קשין מכאן וקשין מכאן וסולם באמצע מהו. — (תמורה יא, ב — יב, א) היא שלמים וולדה חולין ושחטה בפנים מהו... היא חולין וולדה שלמים ושחטה בחוץ מהו. —

ויש גם בעיא מתוך בעיא בסגנון קו"ח עי' פסח' קז, א.

ברוב הקבוצות אחד הוא בעל הבעיות הבאות בה. אמנם ישנן קבוצות אשר שנים או יותר משתתפים בבעיותיה, כמו: שבת לח, ב. כתוב' סו, א. ב"ב כ, ב. שם נג, ב. פט, ב. קנ, א—ב. זבח' קיח, ב. קכ, א. מנח' כו, ב. חולין מו, א. סז, ב. קכח, א—ב. ערכין ה, א. — נדר' ו, ב—ז, א. שם י, ב. חולין ע, ב. — ב"מ צו, א. תמורה יא, ב—יב, א.

ט) בעיות של חידוד ופלפול. — לסוג הזה ישנם גם כן סעיפים ופרטים. ישנן בעיות שהן יקרי או נמנעי המציאות, אם מצד טבע הענין בעצמו, כמו חיטים שירדו בעבים וכדומה ואם בתור שאלה מעשיית, כמו (סנהד' לג, ב) המערה בעצמו מהו וכדומה. וכן ישנן בעיות שאינן מצד עצמן דוחקי המציאות, אבל ממהות תוכנן ניכר שכל עיקרן לא באו רק לצרכים עיוניים בלבד, כמו בעיות שיש בהן דייקנות יותר מדי, התפרטות, פעיטות וזעירות בתוכן וענין או במדה ומשקל. פרטי הסוג הזה יתבארו בפרק הבא.

ואשוב בסיום מאמרי על דברי שבראש הפרק, והוא שהבעיות הן יסודות נפרדים ועומדים בפני עצמן, כמו שאר יסודי התלמוד, הברייתות והמימרות וכו׳. ומפינה זו יש להשקיף גם על איזו תכונותה נוגעות לסגנון הלשון.

שנוי גירסאות בבעיות. — ישנן בעיות שנשנו במקומות שונים ונשארו בזכרון בעלי התלמוד בגירסאות שונות. וזה סדורן:

סתם... איכא דאמרי — (שבת פג, ב) בעי רב חמא בר גוריא... ואיכא דבעי לה להך גיסא וכו׳ (כנראה מהמשך הענין אין שינוי הגירסא מוסב על עיקר בעיתו של רחב״ג רק על פירושה של הבעיא). — (פסח׳ פט, ב) איבעיא להו... איכא דאמרי הא לא איבעיא לן, אלא הכי היא דאיבעיא לן. — (יומא נח, א) בעא מיניה רמי בר חמא מרב חסדא... איכא דאמרי הכי בעי מיניה. — (כתוב׳ ה, ב) איבעיא להו... איכא דאמרי ואי תמצי לומר (גם פה אין שינוי הגירסא מוסב על עיקר הבעיא רק על ההמשך המתחיל באת״ל). — (גיט׳ יא, א בסוף) בעא מיניה ר״ל מריו״ח... ואיכא דאמרי כי מתניתא בעא מיניה וכו׳. — (נזיר נט, א) בעא מיניה רב מר׳ חייא... איכא דאמרי וכו׳. — (ב״ב ז, ב) בעא מיניה ר׳ אלעזר מריו״ח... איכא דאמרי. — (שם ע, א) ... רב אחא בר הונא מרב ששת... ואיכא דאמרי... — (נדה מב, א) בעא מיניה רב שמואל בר ביסנא מאביי... איכא דאמרי לעולם לא שמיע ליה מתניתא והכי קמיבעי ליה.

סתם... ואמרי לה — (מנחות ג, ב בסוף) ... דבעי רב הושעיה, ואמרי לה, בעא מיניה רב הושעיה מרב אסי.

סתם... לישנא אחרינא — (שבת קנז, א) איבעיא להו... לישנא אחרינא. — (עירוב׳ מג, א) בעי רב הנניה... לישנא אחרינא בספינה מאי (אינו מוסב על עיקר הבעיא רק על ההמשך). — (זבח׳ ל, ב) דבעא מיניה לוי מרבי... לישנא אחרינא כזית למחר וכו׳ (גם פה מוסבת הגירסא על ההמשך). — (תמורה ט, א בסוף) בעי ר׳ אבין... לישנא אחרינא. —

סתם... ר׳ אבא זוטי — (מנח׳ טו, ב) בעא מיניה ר״א מרב... ר׳ אבא זוטי בעי לה הכי.

סתם... רב זביד (זבח׳ לד, ב) ע״ע סתם... רב ירמיה מדפתי.

סתם... רב יוסף (זבח׳ כה, ב) בעי מיניה רב אסי מריו״ח... רב יוסף מתני הכי. —

סתם... ר׳ זביד... ר׳ ירמיה מדפתי — (זבח׳ לד, ב) בעא מיניה ר״ל מריו״ח... רב זביד מתני הכי... ר׳ ירמיה מדפתי מתני הכי, בעא מיניה אביי מרבה.

סתם... רב נחמן בר יצחק — (גיט׳ כט, ב) א״ל רבנן לאבימי בר׳ אבהו... ר״נ ב״י מתני הכי, א״ל רבנן וכו׳. — (חולין יב, ב) א״ר חייא בר אבא בעי ריו״ח... ר״נ ב״י מתני הכי, א״ר חב״א וכו׳. — (תמורה כא, א) אמר רבא בר רב עזא, בעו במערבא... ר״נ ב״י מתני הכי, א״ר אחא בריה דר׳ עזא וכו׳. —

סתם... רבה בר רב הונא — (זבח׳ קה, א) בעי ר״א... רבה ב״ר הונא מתני לה בגברי (כלומר הבעיא שהיתה נשאלת מר״א בפרים הנשרפים שאל הוא בנוגע לאנשים המתעסקים בפרים הנשרפים).

רב כהנא... רב טביומי — (ב״ק קח, ב) רב כהנא מתני הכי, רב טביומי מתני וכו׳. —

גירסאות בבעלי הבעיא — (שבת עא, א) בעי רב זירא מרב אסי ואמרי לה בעי מיניה ר׳ ירמיה מר׳ זירא וכו׳.

תיקון בעיא על פי סברא והגיון — (ב"ק פ, א) שאלו תלמידיו את רבן גמליאל, מהו לגדל (בהמה דקה)? א"ל מותר. והתנן אין מגדלין? אלא הכי קבעו מיניה, מהו לשהות, א"ל מותר. — (ב"מ קיד, א) איבעיא להו, מהו שיסדרו בבעל חוב . . . ת"ש דשלח רבין באיגרתיה, דבר זה שאלתי לכל רבותי ולא אמרו לי דבר, ברם כך היתה שאלה יכו׳.

בעיא . . . מימרא — ויש גם שזו שהיתה בעיא בנוסח אחד תבוא כעין מימרא בנוסח שני, כמו (שבת ד, א) בעי רב ביבי בר אביי, הדביק פת בתנור התירו לו לרדותה קודם שיבוא לידי חיוב חטאת, או לא התירו? רב אחא בריה דרבא מתני לה בהדיא, אמר רב ביבי בר אביי, הדביק פת בתנור, התירו לו לרדותה קודם שיבוא לידי איסור סקילה. — (חולין צה, ב) בעא מיניה רב הונא מרב, בחרוזין מהו . . . איכא דאמרי אמר רב הונא אמר רב בחרוזין ה"ז סימן.

מימרא . . . בעיא — ויש גם להפך שהגירסא הראשונה היא בתמונת מימרא והשניה היא בעיא, כמו (כתוב׳ ב, א) הגיע זמן בא׳ בשבת מתוך שאינו יכול לכנוס אינו מעלה לה מזונות, לפיכך חלה הוא או שחלתה היא וכו׳ אינו מעלה לה מזונות. ואיכא דבעו לה בעיא, חלה הוא מהו . . . חלתה היא מהו וכו׳ עשכה"ע. — (נדר׳ פב, ב) א"ר יהודה אמר שמואל, נדרה מב׳ ככרות בא׳ מתענה ובא׳ אין מתענה, מתוך שהוא מיפר למתענה מיפר לשאינו מתענה, ורב אסי אריו"ח מיפר למתענה ואין מיפר לשאין מתענה. ואיכא דאמרי, בעא מיניה רב אסי מיניה דריו"ח, נדרה מב׳ ככרות וכו׳. —

ענין דומה לזה (מנח׳ ג, ב בסוף) מילתא דפשיטא ליה לרבה להאי גיסא ולרבא להאי גיסא, מיבעיא ליה לרב הושעיה, דבעי רב הושעיה, ואמרי לה, בעא מיניה רב הושעיה מרב אסי וכו׳. — פרטי הענין יבוארו עוד יותר בח"ב.

סוגיות התלמוד משתמשות לפעמים בבעיות כעין ציטטים לצורך משא ומתן של הלכה. אמנם אחרי זכר הבעיא בהמשך הסוגיא באה גם בנפרד בהקדמת מלת „גופא" שהיא גם הסימן לגופה של איזו ברייתא או מימרא, שהיתה באה מקודם רק דרך אגב וציטט בעלמא. כמו (שבת ד, א) גופא בעי רב ביבי בר אביי, הדביק פת בתנור וכו׳, לפי שהסוגיא הקודמת (ג, ב) השתמשה בבעיתו בהמשך בעיא אחרת. — (ערכין ה, א) גופא בעי רבה וכו׳. גם שם באה בעיא זו מקודם בהמשך בעיא אחרת. וצל"ע זבח׳ קד, ב. וערכין ה, א שבעיא אחת משולבת בחברתה ונבלעה זו בזו, וקרוב הדבר שאין לכל אחת מציאות פרטית. אמנם עכ"פ בעיות נבלעות זו בזו ולא בעיות ביסודות אחרים.

וכן נמצאה גם אתקפתא בבעיות — (שבת ד, א) מתקיף לה רב ששת וכו׳. — (שם פג, ב) על בעית רב אהדבויי רב אמי, מתקיף לה רב יוסף. — (כתובות פ, א) מתקיף לה רבא בר רב חנן (על איבעיא להו). — (שם פב, א) מתקיף לה רב ששת (על „בעו מיניה מעולא").

ובזה השלמנו הגבלת מושג הבעיא בדרך כלל, והוכחנו בראיות נוסדות על כל החומר התלמודי, שהבעיא היא יסוד מיוחד בגמרא, כמו הברייתות והמימרות, ויש לה כללים ולמודים מיוחדים. הכלל היותר בולט הוא, שהבעיא מטפלת בבירורה העיוני של ההלכה מבלי השגיח על התביעות המעשיות. העובדא היא רק טפל לה, וברוב האופנים המציאוה בעלי הבעיא, כדי להסמיך אליה חקירות מופשטות. מובן מאליו שביסוד זה נתערבו פרטים מגוזמים ומפליאים. כאן מצאו מקום התלמידים והחכמים כאחד לחדד את שכלם ולהמציא משלים ודוגמאות. אמנם אם נדע מראש דרכם זו של בעלי הבעיא, לא נחתוך משפט מעוקל על התלמוד, בהעלותנו על לבנו, כי גם שאר החכמות והמדעים אינם נמלטים מזה וכאשר כבר העירותי בפרק הקודם. ואדרבה

החכמות היותר נשגבות עשירות בדוגמאות בדויות, כי העיקר הוא אצלן להבין את הלמודים על בוריין ועומקן. מי לא יזכור את המשל מהשטן הנצב על יד הגשר בתור מוכס, ומפתה נער אחד שישלם לו כך וכך בכל פעם עברו על הגשר והוא יכפיל לו תמיד בשכר זה את הכסף הנשאר בכיסו. או הפרוטה שהונחה אצל השולחני בעת חרבן הבית עד כמה הגדיל סכומה עד היום הזה בצירוף הריבית וריבית דריבית. או כמה גרעיני חיטים היה צריך לשלם לממציא שחוק האשקוקה, אם היה מבקש בעד המשבצת הראשונה גרעין אחד ובעד כל משבצת הבאה את הכפל של הקודמת לה. או באיזה מהירות צריך לירות הכדור מהתותח, כדי שיקיף את כל הארץ מבלי לנוח ואיזה כח דינמי דרוש ליריתו, כדי שיגיע עד הירח. ואלפי שאלות אחרות של בעלי החשבון וחכמי הטבע, אשר תעודתן לברר וללבן תוכן הלמודים המופשטים. יותר דומות עוד לבעיות התלמוד האופנים המורכבים והמסובכים של חכמי המשפט, שנתחברו גם כן לתכלית זו, לברר על ידן את הכללים השוררים בסדרי החקים והמשפטים.

ג.

מיני הבעיות לפרטיהן.

כבר העירותי בפרק הקודם בדרך כלל על טיב הבעיות ומיניהן, ועתה אשוב לדבר עליהן בפרטות. בהיות שהבעיות מספרן רב ואין מקצוע בתלמוד פנוי מהן, הרי ברור הדבר, שאין להביט עליהן כעל ענינים שבאו ונזדמנו במקרה בין שאר חלקי הגמרא. ואדרבה מקום נכבד להן, בהיותן האמצעים אשר החכמים הסתייעו בהם, להביא תנועה במלאכת הרוח של בתי המדרש ובשכלול בנין תורת ישראל ותלמודו. —

לפי דברי ר"ש הנגיד במבואו לתלמוד מתחלקת הגמרא לכ"א חלקים, אמנם אין כל החלקים הנמנים שם יסודיים, כי יש ביניהם ענינים, שאינם חלקים בפני עצמם רק פרטים מאיזה כלל ידוע. ככה למשל אין לחשוב לסוגים מיוחדים השאלה והתשובה והאתקפתא והצריכא ותיקו כי כל אלה הפרטים אפשר למצאם בסוג הבעיות, וקצתם גם בשאר יסודי הגמרא. אבל בדרך כלל אפשר להבחין שני יסודות נבדלים א) החומר המקובל מתקופת התנאים, המשנה והברייתות, ב) החומר השייך לתקופת האמוראים. — כבר העירותי בפרק הקודם, שהבעיות מתחלקות לשני סוגים ראשיים, לבעיות נסמכות ולבעיות נפרדות. החלוקה הזאת אינה מיוחדת לבעיות בלבד, אבל משותפת היא לכל החומר השייך לתקופת האמוראים. בהיות שתכלית כל עבודת הרוח של חכמי הגמרא לברר וללבן את כל המסור ומקובל אצלם מן התקופה שקדמה להם, הרי בהכרח מטפלים הם בספרות התנאים אם לפרשה או להרחיבה, ובבחינה זו הרי למודיהם ועיוניהם נסמכים אל דברי התנאים. אמנם מצד השני עסקו גם בחקירות ושאלות העומדות ברשות עצמן והגבילו הלכות ולמודים נפרדים.

גם לחומר הנסמך וגם לחומר הנפרד שלש תמונות שונות ונבדלות:

א) התמונה הראשונה היא ההרצאה הפשוטה המסתפקת בספור דברים, בפירושים והערות, בסדור ראיות ועובדות, למודים והחלטות, שאין בהן משא ומתן של פלפול וחדוד. על הסוג הזה יחשבו, ביסודות הנסמכים, פירושי הגמרא למשנה ולברייתות, וכל ההרחבות וההשלמות הנלוות אל הפירושים. וביסודות הנפרדים, המימרות, חלק גדול מן ההלכות והאגדות.

ב) התמונה השניה היא תמונת הוכוח והבקורת. בה יתבררו הדברים בסגנון פלפולי, על ידי טענות ומענות, קושיות וסתירות, בחינת המקומות המקבילים ובקשת דין וחשבון בנוגע להשינויים והנטיות שבהם. — נושא הוכוחים

שוה לנושא ההרצאות. מצד תוכן החומר אין שום חילוק ביניהם. כי גם הסוגיות המלאות פלפול וחדוד אין להן תעודה אחרת, רק לברר דברי המשנה והברייתא או המימרא בדרך בקורת, ולהביא לידי מסקנא את השאלות הדורשות פתרון. רק בבחינת תמונתן שונות הן מן ההרצאה הפשוטה.

ג) התמונה השלישית היא הבעיא, כלומר, תמונת השאלה. בתמונה זו הצעת כל ענין נוסדה על שאלה הבאה מבני הישיבה או מחכמים פרטים, בעוד שבשאר היסודות נכנס החכם לגופו של הענין בלי התעוררות חיצונה.

במקום הזה אסדר הבעיות לפי המקצעות השונים, אשר עבודת הרוח של חכמי התלמוד תתחלק עליהם, כי בסדור כזה יתפשרו היטב הנטיות והניגודים שאפשר למצוא בבעיות עצמן אם נשקיף עליהן מבחינת תכונתן הפנימית, כי באמת הבעיא מצד עצמה אינה כלום, רק תמונה חיצונית, אבל המקצוע והתוכן הם הם המגבילים את תכונתה הפנימית.

א. בעיות בלשון המשנה ופירושה.

א) בעיות בנוסחאות המשנה — (שבת ע"ז, א בסוף) חלב כדי גמיעה. איבעיא להו, כדי גמיאה או כדי גמיעה? אר"נ בר יצחק (בראש כד, יז) הגמיאני נא מעט מים מכדך. — איבעיא להו, גראינין או גרעינין (במשנה שם)? אמר רבא בר עולא (ויק' כז, יח) ונגרע מערכך. — איבעיא להו, אוממות או עוממות (פסח' עה, ב בברייתא)? א"ר יצחק בר אבדימי (יחזק' לא, ח) ארזים לא עממהו. — איבעיא להו, מאמצין תנן (שבת קנא, ב במשנה) או מעמצין? א"ר חייא בר אבא אריו"ח (ישע' לג, טו) ועוצם עיניו מראות ברע.

הקבוצה הזאת מורכבת היא והיא בעיקרה ד' בעיות. הספק הוא רק, אם כל הבעיות נשאלו בישיבה אחת, כלומר בפעם אחת ונפתרו ע"י אמוראים שונים, או אם כל אחת מהבעיות היתה נשאלת בפני עצמה בעתים שונות ובמקומות שונים. והנראה בהשקפה ראשונה היא שהבעיות נשאלו בפני עצמן והורכבו אחרי כן ממסדרי הש"ס להיותן ממין אחד. ויש סעד לזה א) שכל אחת מהבעיות מתחלת במליצת „איבעיא להו", תחת אשר בקבוצות הרבה תבאנה הבעיות תכופות זו אחר זו בלי התחלות מיוחדות, כנראה למעלה במשלי הקבוצות. ובזה יש באמת כדמות ראיה שהבעיות יחידות היו בתחילה ורק אחרי כן נסדרו זו אצל זו. כי דרך מסדרי הש"ס להסמיך הענינים הדומים זה אצל זה בלי שינוי לשון ובלי השמטת פתיחת המאמרים, אף כי לפי טבע ההמשך היה אפשר להשמיטן מבלי גרום ערבוב מושגים. כמו במס' ביצה לב, ב. מאמרים שונים מר' נתן בר אבא אמר רב, ולפני כל מאמר ומאמר נזכר ביחוד „אמר רב נתן בר אבא אמר רב". ויש משלים כאלה למאות. וכן גם להפך כמו המשל בסוטה יז, ב. שהזכרתי בתחלת פ"ב. שם נזכרו שש הלכות מרבא, אבל שמו של רבא לא נזכר רק בפעם הראשונה ויש להקיש מזה שההלכות נאמרו בפעם אחת ונשמרו בזכרון החכמים כדבר אחד בלי הפסק, ולכן יש בו רק פ"א „אמר רבא". — ב) כל אחת מהבעיות נפתרה מאיש אחר. ואם אמנם יתכן שהרבה חכמים היו יחד בעת שהשאלה הוצעה מאת בעלי הישיבה, בכל זאת אין האפשריות כל כך קרובה שהחכמים הנזכרים היו יחד בישיבה אחת. ובפרט ר' חייא בר אבא אמר פירושו בשם ר' יוחנן, וזה יתכן רק אם נניח שהבעיות היו נשאלות כל אחת בזמנה ומקומה ורק אחרי כן נקבצו יחד. — ג) אין כל הבעיות נסמכות אל המשנה. הבעיא השלישית שייכה אל הברייתא שקדמה לה בפסחים, כי גם שם נפתרה הבעיא ע"י ר' יצחק והוא הוא ר' יצחק בר אבדימי שנזכר פה. כן נ"ל ברור. ואולם יש עוד ברייתא אחרת בברכות נג, ב. ת"ר גחלים לוחשות מברכין עליהן אוממות אין מברכין עליהן, וגם שם נכפלה

„איבעיא להו אוממות או עוממות" אבל המשיב הוא רב חסדא בר אבדימי. אמנם עי' ד"ס שגם פה צ"ל ר' יצחק בר אבדימי ע"פ הערת הגרי"ב וגי' היוחסין, שלא הביא את רב חסדא בר אבדימי בספרו.

הערה — אין בבעיות אלו מקום סתירה להנחה שהמשנה כבר היתה כתובה על ספר לפני האמוראים, כי כבר יתכן שכל אחד היתה לו משנתו המדויקה מפי השמועה בהיות כל הלימוד בבית המדרש בעל פה, אבל באורתוגרפיה היו ההעתקות משונות. והשערה זו יש לה על מה שתסמוך, בפרט אם נשים לב אל גוף השאלה אוממות או עוממות וכו'. השאלה הזאת אינה שאלה של דת ודין רק שאלת הלשון בהיות שההבדל בין אל"ף לעי"ן לא היה ניכר במבטא ומתוך כך רפויה היתה גם הכתיבה, ולא היה אפשר להשיב ניתי ספר ונחזה, אף אם נניח שהמשניות כבר היו מצויות בידי החכמים שבתקופה זו, ואפילו אם נוסיף לומר שמדויקות היו, בכל זאת אין להעלות על הלב שהדיוק היה מתפשט גם על האורתוגרפיה של תיבות פרטיות, כמו אצל ספרי התורה ושאר ספרי הקדש, כי אין ספק שכתיבת המשנה היתה נשמעת לחוקי הכתיבה בדרך כלל כפי שהיו נהוגים בתקופה זאת, והבעיות מראות באצבע שבאיזה תיבות רפויה היתה הכתיבה, כי לולי כן לא היו מוכרחים להביא ראיה מכתבי הקדש, רק מסתייעים היו במנהגי הסופרים שבימיהם. — מנקודת השקפתנו זו קרובה היא ההשערה, שבעלי הבעיא היו לפניהם משניות או ברייתות כתובות באורתוגרפיות שונות „עוממות" ו„אוממות" וכו'. (ובאמת בברייתא דברכות הגירסא היא עד היום אוממות, עי' ד"ס), ולכן שאלו, איזו היא הכתיבה הנכונה, כי על הגירסא שבעל פה קשה היה לשאול כעין זאת, כיון שפסק ההבדל בין מבטא האל"ף והעי"ן.

[1](כתוב' צה, ב בסוף) איבעיא להו, ניזונת תנן (במשנה שם) או הניזונת תנן; ניזונת תנן וכאנשי גליל ולא סגי דלא יהבי לה, או דילמא הניזונת תנן וכאנשי יהודה, ואי בעו לא יהבי לה? עשכה"ע.

פה ההבדל שבין הגירסאות היא רק בנוגע לה"א הידיעה. נטיות כאלה ישנן גם במקום אחר, רק שאין בהן נ"מ לדינא. כמו גיט' כד, א, רפ"ג „כל גט שנכתב וכו'" כן היא הגירסא גם בדף הקודם, אמנם שם הפרק הוא „כל הגט" וכן היא גם הגירסא בזבח' ב, ב. כל הגט.

(נזיר מב, א) איבעיא להו, מפני שהיא משרת את השער תנן, א"ד מפני המשרת תנן וכו'. — „שהיא משרת" שבבעיא דומה לגירסתנו הנוכחית „שמשרת" ובכן ההבדל שבין הגירסאות היה „שמשרת", „המשרת". עשכה"ע.

(נזיר נב, א) איבעיא להו שדרה וגולגולת תנן א"ד או שדרה או גלגולת? השאלה אינה מוסבת על גירסת המשנה רק על הפירוש. המשניות לא היו פה משונות בנוסחאותיהן, רק ספק נפל להם בפירוש המשנה. כי לוי"ו החבור ב' פירושים (עי' ב"מ צג, ב ושאר מקומות), וכל המשנה שלפנינו (שם מט, ב) משתמשת בוי"ו החבור במובן "או", רק בשתים אלו יש לספק. ע"ש. כן נראה לי. ולהלן אשוב עוד לדבר על הענין הזה.

(סוטה כח, א) איבעיא להו, באו ובאו קאמר, או ובאו ובאו קאמר? ת"ש וכו' — ועדיין תיבעי נטמאה נטמאה קאמר, או נטמאה ונטמאה קאמר? ת"ש וכו'. בבעיא זו יש מקום לומר שמוסבת על הגירסא בעצמה, כי אם היתה הנוסחא בכל ההעתקות „ובאו ובאו" וכן „נטמאה נטמאה" לפי לשון הכתוב (במד' ה, כב — כד ושם כז — כח או כז — כט) אין השאלה מובנת. אמנם נטיה קלה כזאת עלולה מאד להשתרבב בהעתקות שבכתב כי בדברים שבעל פה יותר קל להטעים הבדל כזה מבלי שיטעו השומעים.

[1] [יש להוסיף ר"ה כג ב בית יעזק תנן או בית יזק תנן. — אפ']

(ב"ב יט, א) איבעיא להו, וסד בסיד תנן א"ד או סד בסיד תנן? בעיא זו דומה לבעיא שנזכרה נזיר נב, א. אמנם אין כל כך ברור אם היא שאלה של פירוש או או של שינוי גירסאות.

(ע"ז מח, ב) איבעיא להו, עבר או עובר? — השאלה הזאת היא לדעתי גם כן יותר נוחה שתפול על הנוסחא הכתובה מעל הגירסא השגורה בעל פה, כי החילוק בין שתי הכתיבות היא רק וי"ו. ולא רק זאת, אלא אפי' „עבר" יתכן שיקרא על ב' אופנים: עבר ועובר, כנראה מרבוי החסרות שבתנ"ך. אמנם במבטא שבעל פה יש היכר מורגש בין עבר ועובר.

(מנח' פו, א) איבעיא להו מגרגרו תנן או מגלגלו תנן? ת"ש דתניא שמן זית... מגלגלו בראש הזית.. — בעיא זו קשה להולמה בלי ההנחה שנוסחות שונות היו מונחות לפני בעלי הישיבה בכתב. כי הראיה המובאה מברייתא סתם היא ולא נזכר אצלה שם אומרה, ובכן קרוב הדבר, שמונחה היתה לפניהם בכתב בהעתקה אחת ולא יותר, ובאותה העתקה כתוב היה „מגלגלו" ולכן הסתייעו ממנה.

(תמורה יח, א) איבעיא להו, היכי תני, לא נחלקו שלא יקרבו אלא יקרבו, או דילמא לא נחלקו שיקרבו, אלא לא יקרבו. — בעיא זו אינו נוגעת לנוסחא עצמה אלא לפשט המשנה. רק נוסחא אחת היתה במשנה, והיא היא אשר לפנינו „לא נחלקו על ולד ולד ולד תמורה שלא יקרבו", כי נוסחא זו כמו שהיא, גם כן סובלת ב' פירושים, וזו היא הבעיא, כנראה גם מן הפירוש הנצמד לה „לא נחלקו שלא יקרבו אלא יקרבו..". ובאמת אילו היה מסופק אצלם אם צריך לגרוס מלת „לא" או להשמיטה, אז די היה לשאול „יקרב או לא יקרב", כמו במקומות שלפנינו „מאמצין או מעמצין" וכו'. — בעיות דומות לאלו נפרוט עוד להלן בענין הבעיות העסוקות בפירוש המשנה, וכאן הזכרתיה רק מפאת היותה דומה לבעיות של גירסאות.

כל הבעיות מסוג זה נשאלו מבני הישיבה. אין אף אחת מנוסחאות המשניות שיש עליהן גמרא — לכל הפחות לפי רשימותי — אשר הבעיא היתה נשאלת מאיש פרטי — הבעיא היחידה[1] (בכורות לד, ב) בעי ר' פפא „יטהר" תנן או „ויטהר" תנן, שייכה למשנת (נגעים פ"ז מ"ה, בסוף הפרק). — ואפשר למצוא טעם לעובדה זו בדרך הלמוד בכלל. השאלה הראשונה והטבעית במשניות הנלמדות בישיבה, היתה קביעת הגירסא הנכונה. כל אחד הוציא מנרתיקו את קונטרסו והביט בנוסחא שלו ואם הנוסחאות לא היו שוות, אז נולדו השאלות כמו מאליהן „ניזונת" או „הניזונת" וכו'. ופה לכל הפחות אנו רואים ששאלת „איבעיא להו" אין ענינה שהמקרה וההזדמנות גרמו שרבים נתכוונו לשאלה אחת, רק שהשאלה נולדה מחמת הלימוד שברבים. כי השואת הנוסחאות היתה אז, לפי דרכי הלמוד שבישיבותיהם, מלאכה צבורית, ובטבע הדבר היה מונח שרבים ישאלו אותה שאלה, וכפי שיבואר עוד במקומו. אמנם שאלת הנוסחא למשנת נגעים נשאלה מאת ר' פפא. ומזה אפשר גם כן להקיש שסדר טהרות לא היה נלמד בישיבה, רק השתמשו בו דרך אגב במשא ומתן של הלכותיהם, ולכן נשאלה פה הבעיא מאת יחיד שבקר אגב גררא אף את הנוסחא. כן נראה לי. ולהלן יבואו עוד פרטים בענין זה.

---

[1] [שאלות בנוסח המשנה ששאל חכם ידוע מחכם ידוע, או מחבורת חכמים ידועים, שאינן פותחות ב„בעא", ישנן וישנן: (ב"מ פ"ז א') אמר ליה רב אחא ברה דרב יוסף לרב חסדא פת קטנית תנן או פת וקטנית תנן וכו'; (שבת ס"ו א'; שבועות מ"ז א') אמר ליה רבא לרב נחמן היכי תנן ובו; (שבת י"ג ב') אמר ליה אביי לרב יוסף אלו תנן או ואלו תנן; (זבחים ל' ב') אמר עולא ואיתימא רב אושעיא אפשר ידעין חברין בבלאי כזית כזית תנן או כזית וכזית תנן. כל אלה בבבלי, ובירושלמי עוד כמה דברים. — אפ']

ב) בעיות בפירוש המשנה. — (אף כי הפירושים אינם ממין אחד בכל זאת מצאתי לנכון לסדר הענינים בסדר המסכתות כי עי"ז הוקל העיון מכמה פנים וגם ההשואה בפרקים הבאים).

(שבת כ, א) איבעיא להו תחתון האיך לגבי תנור, או דילמא תחתון האיך דגבי האור (הספק הוא במובן „כדי שיקרום התחתון שלה" שבמשנה).

(שם לו, ב) איבעיא להו, האי „לא יתן" לא יחזיר הוא, אבל לשהות משהין וכו' או דילמא לשהות תנן? ע"ש. — פה נראה שמלת „תנן" אינו מורה דוקא על הנוסחא, אבל גם על ההוראה, וכמו שהעירותי למעלה עמ"ש תמורה יח, א. (שם מז, ב) איבעיא להו, גפת של זיתים תנן, אבל דשומשמין שפיר דמי, או דילמא דשומשמין תנן וכל שכן דזיתים? — מובן „תנן" כמו באות הקודם, כי במשנה יש רק „גפת" סתם ויש מקום לפרשה על ב' אופנים.

(שם מט ,א בראש) לחין מחמת עצמן או דילמא לחין מחמת דבר אחר? — על „לחין" סתם שנשנה במשנה.

(שם קכז, א) איבעיא להו, הני „ארבע וחמש קופות" דקאמר (במשנה), בארבע וחמש קופות אין טפי לא . . או דילמא למעוטי משוי עדיף? — עוד בעיא על הענין הזה בעצמו: . . . אע"ג דאית ליה אורחין טובא, או דילמא הכל לפי האורחין וכו'.

(שם קנז, א) איבעיא להו, הפרה בין לצורך ובין שלא לצורך ושאלה לצורך אין שלא לצורך לא, . . או דילמא הפרה נמי לצורך אין שלא לצורך לא . .? — ענין הבעיא היא מלות „לצורך השבת" אם יש להן שייכות גם על הרישא או לא.

(שם) איבעיא להו, כשלא היה לו פנאי, או דילמא אפילו היה לו פנאי? — בעיא זו מוסבת ג"כ על הבבא שהזכרנו, אבל הספק אינו בלשון המשנה גופה, רק על התיחדות האופן, אשר עליו נשנית ההלכה.

(פסח' כח, א) איבעיא להו, היכי קאמר מפרר וזורה לרוח ומפרר ומטיל לים, או דילמא מפרר וזורה לרוח, אבל מטיל לים בעיניה? ותנן נמי גבי ע"ז כי האי גוונא „ר' יוסי אומר, שוחק וזורה לרוח או מטיל לים" ואיבעיא להו, היכי קאמר, שוחק וזורה לרוח ושוחק ומטיל לים, או דילמא שוחק וזורה לרוח, אבל מטיל לים בעיניה? וכו'. — במקום הזה אנו רואים קבוצה של ב' בעיות שנתחברה בבית המדרש עצמו ולא בידי המסדרים. כי המסדרים הציגו רק הדברים כצורתם זה אצל זה בלי תוספת דבור. — בעיא זו דומה למ"ש (שבת קנז, א) ספק בשמוש הלשון כי הכלל הסינטקטי של „מושך עצמו ואחר עמו" רפוי הוא בלשון המשנה.

(שם נה, א) איבעיא להו, לצורך המועד תנן, אבל שלא לצורך המועד אפי' מגמר נמי לא, או דילמא שלא לצורך המועד תנן, אבל לצורך אתחולי מתחילינן, או דילמא בין לצורך המועד בין שלא לצורך המועד מיגמר אין אתחולי לא? — בבעיא זו אנו מוצאים שלשה צירופים. — גם פה אין מלת „תנן" מוסבת על לשון המשנה רק על כוונתה.

(שם נט, ב בסוף) בעי רב פפא, בעבודה אחת תנן, או בשתי עבודות תנן: בעבודה אחת תנן ור' יוסי היא וכו' וכו' בעיא זו היא בעיא ארוכה ואין ענינה לבקש הפירוש הפשוט של המשנה כנראה מתוכן כל הענין. ומה שיש להעיר פה ביחוד הוא שבעיא זו לא נשאלה מבני הישיבה, בעוד שכל הבעיות המבקשות את הנוסח הנכון או את כוונת המלות והענין הנחוצה להבנת פשוטה של המשנה נשאלות מבני הישיבה, כי זו היתה תכליתם הראשית להבין דברי המשנה על בוריה ולהגביל את נוסחה האמתי, אבל בעיא זו יותר עמוקה היא ושייכה לחכם פרטי, לרב פפא (כן היא גם בכי"מ, אמנם רש"ל גורס רבא. וצ"ע).

(שם קז, א בסוף) איבעיא להו, סמוך למנחה גדולה תנן, או דילמא סמוך למנחה

קטנה תנן וכו׳? מלת „מנחה" שבמשנה מסופקת היא, וצריך להגבילה אם היא "מנחה גדולה" או „מנחה קטנה". וקרוב הדבר שיסודה של משנה זו שייכה לתקופה קדומה, ולא חילקו בה בין מנחה גדולה לקטנה. וכן נראה גם מהמשך הפרק ובפרט מנוסח „מה נשתנה" שנוסד קודם החרבן. ואכמ"ל.[1]

(יבמ׳ קה, ב בסוף) איבעיא להו, „מעשה שחלצו בינה לבינה" אבראי „ובא מעשה לפני ר"ע" בבית האסורין, או דילמא מעשה שחלצו בינו לבינה בבית האסורין? — הגירסא שלפני הגמ׳ משונה היתה מהגירסא שלפנינו, וקרוב הדבר שמלות „בבית האסורין" היו מתחילה אחר „ר׳ עקיבא" ואחרי כן נשתרבבו אחרי "בינו לבינה" לפי תירוצו של רב יהודה אמר רב שבבית האסורין היה מעשה ולבית האסורין בא מעשה.

(שם קיג, ב) איבעיא להו, ריו"ח בן נורי איש פשיטא ליה ואשה קמיבעיא ליה, או דילמא אשה פשיטא ליה ואיש קמיבעיא ליה? — הספק מונח בלשונו של ריו"ח ב"נ „מפני מה האשה שנתחרשה יוצאה והאיש שנתחרש אינו מוציא".

(כתוב׳ ה, א) איבעיא להו, בתולה נישאת ברביעי ונבעלת ברביעי ולא חיישינן לאיקרורי דעתא, או דילמא בתולה נישאת בד׳ ונבעלת בה׳ דחיישינן לאיקרורי דעתא? — הבעיא היא בהרחבת מובן המשנה, כי בעילה לא נזכרה רק הנישואין.

(שם פג, ב) איבעיא להו, לר׳ יהודה פירי פירות דוקא, או דילמא עד עולם דוקא, או דילמא תרוייהו דוקא וכו׳ — ג׳ צירופים במובן דברי ר"י.

(שם פו, ב) איבעיא להו, ר"א ע"י גלגול קאמר או לכתחילה קאמר (שמשביעה)?

(גיט׳ מה, א) איבעיא להו, האי מפני תיקון העולם משום דוחקא דציבורא הוא, או דילמא משום דלא ליגרבו ולייתו טפי? — בקשת הכוונה ב„תיקון העולם".

(שם נ, ב) בעי רב אחדבוי בר אמי, במתנה היאך? תקנתא היא דעבוד רבנן משום פסידא דלקוחות, אבל מתנה דליכא פסידא דלקוחות, לא, או דילמא מתנה נמי וכו׳? — בעיא זו אינה ענין לפירוש המשנה, רק הלכה חדשה היא מבקשת על מתנה שלא נזכרה במשנה. ובזה ניחא גם שהבעיא לא נשאלה מבני הישיבה, רק מחכם יחידי. (עי׳ למעלה סוף אות א).

(שם פב, א) איבעיא להו, האי „אלא" חוץ הוא או על מנת הוא וכו׳? — מלת „אלא" שבמשנה מסופקת ההבנה היא.

(נדר׳ עה, א) איבעיא להו, לר׳ אליעזר מיחל חלין ובטלין, או דילמא לא חלין כלל וכו׳?

(נזיר נד, א) איבעיא להו, הא דקתני עד שיטהר בשביעי קאי וכו׳ או דילמא בשמיני קאי וכו׳? — ספק במשמעות המושג שבמשנה.

(שם נז, א בראש) איבעיא להו, עצם כשעורה הלכה ורביעית דם קו"ח וכו׳ או דילמא רביעית דם הלכה ועצם כשעורה קו"ח וכו׳? — סבת הבעיא היא קצור לשון המשנה „אלא כן אמרו הלכה" שאין לה מובן כלל, אם לא נגביל מקודם על איזה משני ענינים מוסב על רביעית דם או על עצם כשעורה.

(ב"ק כד, א) איבעיא להו, ג׳ ימים דקתני ליעודי תורא או ליעודי גברא? גם פה הספק הוא במובן לשון המשנה.

(שם צ, ב) איבעיא להו, מנה צורי תנן או מנה מדינה תנן? — בקשת הפירוש למנה שנזכרה במשנה.

---

[1] [(ר"ה כ"ה א׳) איבעיא להו מי מיצר ר"ע מיצר או רבי יהושע מיצר כו׳; (סוכה כ"ט א) איבעיא להו מי שפך למי וכו׳; (ב"ב פ"ח ב׳) איבעיא להו היכי קאמר (ס"א קתני) אחד מעשרה בלח וכו׳. — אפ׳]

(ב"ב ג, ב) איבעיא להו, הן וסידן או דילמא הן בלא סידן? — בעיות בדיוק השיעורים רבות הן, וכפי שיבוא עוד.

(שם כה, א) איבעיא להו, ר"ע היכי קאמר, לכל רוח הוא עושה וסומך, חוץ ממערבה דמרחיק נ' אמה ועושה, או דילמא לכל רוח הוא עושה ומרחיק נ' אמה חוץ ממערבה דאינו עושה כלל? — ספק בלשונו של ר"ע שיוכל להתפרש על שתי פנים.

(שם עח, א) איבעיא להו, בעודן עליו מחלוקת, אבל בשאין עליו מודה להו נחום המדי, או דילמא בשאינן עליו מחלוקת, אבל בעודן עליו, מודו ליה רבנן לנחום?

(שם קג, ב) איבעיא להו, בית כור סתמא מאי? — בקשת ההלכה על אופן שלא נזכר במשנה. עשכה"ע.

(ע"ז ו, א) איבעיא להו, ג' ימים הן ואידיהן, או דילמא הן בלא אידיהן? . . . איבעיא להו, משום הרווחה, או דילמא משום ולפני עור לא תתן מכשול? — בעיות בטעם המשנה באות רק לפעמים רחוקות ובמקום שיש בו נ"מ להלכה.

(שם יא, ב) איבעיא להו, היכי קתני יום תגלחת זקנו והנחת בלוריתו, או דילמא יום תגלחת זקנו והעברת בלוריתו? לפי שבמשנה נאמר רק (ח, א) תגלחת זקנו ובלוריתו והספק הוא בכלל „מושך עצמו ואחר עמו" שכבר הזכרתי, ובפרט פה שגידול הבלורית היה ג"כ ענין חשוב אצלם, וקרוב הדבר שהתגלחת אינה מוסבת על הבלורית.

(מכות ז, א, ספ"ק) איבעיא להו, אחת לשבעים שנה נקראת חבלנית, או דילמא אורח ארעא היא? — בקשת הפירוש בלבד ואין בה נ"מ להלכה.

(מנח' נב, א) א"ר חייא בר אבא, בעי ריו"ח שלימה שחרית ושלימה בין הערבים או דילמא שלימה שחרית ובטילה בין הערבים? — היא אחת הבעיות המעטות בפירוש המשנה שנשאלו מחכם פרטי. ובאמת אינה נחוצה כל כך להבנת המשנה, ואינה שייכה לסוג בעיות הפירוש, רק להגבלת פרטים שהמשנה עברה עליהם בשתיקה וצ"ע.

(שם עו, א) איבעיא להו, בבצק ולא בחיטין, או דילמא אף בבצק? — ספק בלשון המשנה.

(שם פה, א) איבעיא להו, היכי קאמר, נרה שנה ראשונה ושניה נרה וזורעה, או דילמא נרה שנה ראשונה, ושניה זורעה בלא נרה? — צ"ע כי לפי הגירסא שלפנינו אין כל כך מקום ספק. וקרוב הדבר שהגירסא היתה קצת משונה, ואולי היתה הגי' „נרה שנה ראשונה ושניה זורעה קודם לפסח שבעים יום". במאמר זה יתכן טעם ההפסק על ב' פנים (א) נרה שנה ראשונה ושניה, זורעה קודם לפסח וכו'. (ב) נרה שנה ראשונה, ושניה זורעה קודם לפסח וכו'. לפי ההפסקה משתנה גם הענין כמ"ש בבעיא. קרוב לגירסא זו היא הגי' שבמשנה הו' לו ע"פ כ"י (159, ב שורה כא), ואולי היא הגי' הנכונה. (מלבד מלת „שעה" שצ"ל שנה).

(בכורות כה, א) איבעיא להו, לכתחילה או דיעבד (מוסב על „וכן תולש את השער לראות מקום מום" שבמשנה). — גם פה צ"ל שנוסח המשנה של בעלי הבעיא היה כמו במשנת קאנטאבריגיא הוצ' לו (169, ב שורה ט) „וכן התולש וכו'" כלומר וכן התולש את השער לראות מקום המום לא יזיזנו ממקומו, כי לפי גירסא זו יש ספק אם התלישה היא לכתחילה או דיעבד. וע"ע רש"י.

(שם לז, ב) בעא מיניה רב הושעיה מרב הונא רבה, כרשינה הנכנס' ויוצאה או כרשינה העומדת? — בעיא זו גם כן אינה שייכה לבקשת פשט המשנה רק לדיוק שעורים ולא הרגישו בה בראשונה בני הישיבה. ועי' ב"ב ג, ב. שם אין הבדל השיעורים כל כך מצומצם. ולקמן אדבר עוד על סוג הבעיות אשר ענינן צמצום שיעורים ומדות.

(שם לח, ב) איבעיא להו, חלזון הוא נחש או דילמא חלזון או נחש? — כנ' מן

התשובה, היו חלזון ונחש שמות נרדפים להוראת מום ידוע שבעין רק ששמוש המלות השתנה לפי המקומות ולכן נפל ספק בלשון המשנה.

(שם) איבעיא להו, לח בזמן לח ויבש בזמן היבש, או דילמא לח ויבש בזמן הלח? — ספק במובן לשון המשנה.

(חולין קכב, א) יתיב ר"ל וקמיבעיא ליה, כמה גמל הרכה (שנזכרה במשנה) א"ל ר' ישמעאל בר אבא, הכי אמר ר' יהושע בן לוי, כל זמן שלא טענה. א"ל תיב לקבלי, יתיב ר' זירא וקמיבעיא ליה, כמה גמל הרכה וכו' — פירושו של ריב"ל על משנה זו נשנה שורות אחדות קודם לזה „וכמה גמל הרכה, אמר עולא אריב"ל, כל זמן שלא טענה". ועל פירושו זה של ריב"ל בעי ר' ירמיה ואביי איש בעיתו ובכן היה פירושו של ריב"ל ידוע בבית המדרש, רק אחדים לא שמעוהו.

(כרית' ט, ב בסוף) איבעיא להו, בטומאה מה לי „א"ר יהודה" (שבמשנה) וכו' — השאלה היא על פרט שלא נזכר במשנה ושייך לאותו ענין.

(תמיד כו, ב בראש) איבעיא להו, עליות ממש היו, או דילמא דהוו גביהי מגבה כעליות. — אינה ענין להלכה רק לקדמוניות, אבל נחוצה היא להבנת לשון המשנה.

(נדה יג, ב) איבעיא להו דינא תנן או לטותא תנן? — בקשת מובן „באנשים תקצץ" שבמשנה, אם היא ע"ד מליצה או קציצה ממש.

(שם לז, ב) איבעיא להו, שפתה מזה ומזה מהו? — לא בקשת פי' המשנה אלא ענין חדש להשלמת ההלכה שבמשנה.

(שם נו, א) בעי ר' ירמיה תחלתו וסופו בפושרין, או דילמא תחילתו אע"פ שאין סופו? — גם שאלה זו היא שאלת יחיד. ואפשר לפי שגם היא אינה שייכה לפשט המשנה ממש רק לצמצום השיעורים, כמו שהזכרתי למעלה. וקרוב הדבר שר' ירמיה ידע, אם לא הברייתא בעצמה, לכל הפחות שבענין זה היו מדברים גם מענין „תחלה וסוף" ולכן עלה על דעתו לשאול כזאת בכוונת המשנה.

(שם בסוף) איבעיא להו, עד שעת כבוד חזקתו בדוק, או דילמא חזקתו מתכבד וכו'. — (שם ב) איבעיא להו, עד שעת כיבוס חזקתו בדוק, או דילמא חזקתו מתכבס וכו'. — ספק בלשון המשנה.

(שם נט' ב) איבעיא להו, איש ואשה עומדין מה לי .. איבעיא להו, אשה יושבת מה לי. איבעיא להו, איש ואשה יושבין מה לי. — פרטים בענין המדובר במשנה.

ג) בעיות בהגבלת המחלוקות במשנה. — כבר ראינו עד כה עד כמה הספקות שגורות במובן לשון המשנה מחמת קצורה. קצור הלשון היה גם הגורם לספקות שונות במחלוקות השנויות במשנה כמ"ש במשלים הבאים.

(ברכות מב, ב) איבעיא להו, ב"ש ארישא פליגי או דילמא אסיפא פליגי וכו' ע"ש. — להלכה אין שום נפקותא בזה, רק להבנת המשנה.

(שבת מב, ב) איבעיא להו, ר' יהודה ארישא קאי ולקולא, או דילמא אסיפא קאי ולחומרא? — דברי ר' יהודה שבמשנה פה ובמעשרות פ"א מ"ז נתקצרו בשוה והברייתא שמרם בשלמותם. — בעיא דומה לזו בשיטת ר' יהודה (שבת מט, א) איבעיא להו, ר' יהודה אנסורת של חרשין קאי או אנעורת של פשתן קאי. גם פה נפשט הענין מלשון הברייתא.

(שבת קח, ב) איבעיא להו, ר' יוסי לאסור או להתיר (כי דבריו שבמשנה אינם מבוררים בנוגע להלכה).

(נדר' מו, א) איבעיא להו, בנדרו פליגי, הדירו זה את זה מאי וכו' — בקשת בירור למחלוקת שנזכרה במשנה בנוגע לפרט החסר שם.

(ב"ק צא, א בסוף) איבעיא להו, תנא קמא לקולא קאמר או לחומרא קאמר וכו' ונפשטה מלשון המשנה עצמה.

(ב"ב עח, א) איבעיא להו, בעודן עליו מחלוקת, אבל בשאין עליו מודי להו נחום המדי, או דילמא בשאין עליו מחלוקת, אבל בעודן עליו מודו ליה רבנן לנחום? — ע"ש רש"י ותוד"ה אבל וכו'.

(שם כז, ב) איבעיא להו, אבא שאול ארישא קאי או דילמא אסיפא קאי? — עי' ברכ' מב, ב. ושבת מב, ב. וע"ע ב"ב פז, ב. איבעיא להו ר' יהודה ארישא קאי ולקולא, או דילמא אסיפא קאי ולחומרא.

(שם) איבעיא להו, שיעורא דר' יהודה נפיש או דילמא שיעורא דרבנן נפיש?

(שם קלג, ב) איבעיא להו, מי פליגי רבנן עליה דרשב"ג או לא?

(ע"ז סא, ב) איבעיא להו, ר"ש בן אלעזר להקל או להחמיר וכו'. — דומה לזה (כרית' יב, ב) איבעיא להו, ר"מ לחומרא קאמר או לקולא קאמר.

(נדה נט, א בסוף) איבעיא להו, מי פליגי רבנן עליה דר' אליעזר או לא.

כנראה ממשלים האלה, גם פה היו בני הישיבה בעלי הבעיא, לפי שגם השאלות האלה שייכות לבירור פשטה של המשנה. רק בעיא אחת יש בסוג זה שנשאלה מחכם יחידי (שבת צו, א) בעי רבה, למטה מעשרה פליגי ובהא פליגי דמ"ס קלוטה כמי שהונחה, ומ"ס לא אמרינן קלוטה כמי שהונחה, אבל למעלה מעשרה ד"ה פטור וכו' וכו'. — מתוכן בעיא זו נראה, שהיא אינה בעיא פשוטה, וכנראה מהמשך הענין נשאלה בעיא זו גם מרב חסדא. אמנם על כל פנים אנו רואים, שכל הבעיות שנשאלו על המשנה, הן בעיות של בני הישיבה (המשלים המעטים היוצאים מן הכלל, אינם נוגעים לפשוטה של המשנה כנ"ל). ומזה אפשר לנו להקיש על תכונתן הכללית של הבעיות שנשאלו מבני הישיבה. אם אמנם לא צרכים מעשיים הכריחום לכך, אבל בכל זאת היה הכרח פנימי לבעיותיהם, והוא, לדעת ולהבין את מקורי ההלכה וביחוד לשון המשנה ותוכנה, כי זו היתה המטרה הראשית לבני הישיבה. בעיות אלו הן פשוטות בלי פלפול עמוק ומטרתן למצוא את הפירוש הנכון והאמתי. ולא רק ההלכה המעשיית בלבד העסיקה אותם אבל הלימודים בכלל. — ועתה נבוא אל סוג הבעיות הנסמכות אל הברייתות.

ב. בעיות בלשון הברייתות ופירושן.

א) בעיות בנוסחאות הברייתא — בעוד שהמשנה נתנה מקום לבעיות שונות בנוגע לנוסחאותיה, לא מצאתי על הברייתות רק בעיא אחת[1] ממין זה, וכבר נגעתי בה בתחילת הבעיות שבנוסחאות המשנה, והיא בברכות נג, ב. ופסחים עה, ב. אמנם גם בעיא זו משונה היא משאר כל הבעיות שבסוג זה השייכות אל המשנה. כי בנוגע לחילופי נוסחאות שבמשנה, כל בעיא עוסקת רק במשנה אחת, והספק הוא אם במשנה ההיא בעצמה צריך לגרוס „גראינין" או „גרעינין" וכו'. אין אף משל אחד ממין זה, ששתי משניות שונות היו מוצעות זו לעומת זו ושאלת הגירסא היתה נולדת על צד ההשואה וההקבלה של מקומות שונים. אמנם בעית „אוממות" נוסדה על שתי ברייתות שונות בתוכנן, זו שבברכות ענינה ברכת מאורי האש, וזו שבפסחים, צלית הפסח. מלת „אוממות" משותפת לשתיהן, רק שבברכות כתוב „אוממות" ובפסח' „עוממות". השאלה היא רק, איזו ברייתא השתמשה בכתיבה הנכונה. וראיה להנחה זו, שבשני המקומות נשנתה הבעיא ונפשטה מאותו החכם בעצמו, הרי שבפעם אחת נשאלה הבעיא על שתי הברייתות ביחד. — גם אין לומר שההזדמנות והמקרה גרמו לכך, שרק במשנה אחת מצאו המלות המסופקות, בעוד שלמלת „עוממות" נשמרו שתי ברייתות, זה אינו, כי מלת „גרעינין", למשל, תבוא בהרבה משניות. עי'

---

[1] [בעיא שניה בנוסח ברייתא, סוכה כ"ט א' עד שיעור או עד שיאור. — אפ']

שביעית פ"ז מ"ג. ערלה פ"א מ"ח. תרומ' פ"יא מ"ה. כלים פ"יז מ"ב. טבול יום פ"ג מ"ו. ואם יטעון הטוען שכל אלו המשניות לא היו נלמדות בבית המדרש ואין עליהן גמרא, הרי מלת גרעינין ישנה גם ביומא פ"ח מ"ב. ושם ג"כ אין זכר להבעיא.

ולביאור כל זה נשוב אל מה שכבר רמזנו עליו בתחילת הפרק, והוא, שהמשניות בהיותן חומר הלימוד לכל בני הישיבה, היו נשמרות בהרבה העתקות. ולפי שכתיבת המשנה לא היתה ענין שבפרהסיא ומעשה בית דין, ולא סופרים מיוחדים עסקו בה כבכתיבת ספר תורה, או העתקת שאר כתבי נו"כ, אשר קדושה פרטית היתה חופפת על כל אות ואות והמסורה הגינה על דיוק ההעתקה, אבל כל אחד כתב את המשנה לעצמו על פי השמועה, או על כל פנים העתיקה מקונטרס שנכתב על פי השמועה, לכן נשתרבבו בה נטיות מורגלות בהעתקת ענינים שבעל פה, ובפרט חלופי אותיות שאין להבחינן היטב במבטא. על פי הנחה זו יובן היטב ששאלות הנוסחא נתהוו על פי רוב בין בני הישיבה בדבוק חברים דוקא, בראותם הנטיות בקונטרסים השונים. ובהיות שלא יתכן להיות למשנה זו בעצמה יותר מנוסחא אחת, כי סוף כל סוף הרי המשנה אחת היא, לכן שמו עיונם גם על קביעת הכתיבה והביאו הדבר לכלל הסכמה. וכאשר הוסכם לכתוב „גרעינין" בודאי תיקנו מלה זו בכל המשניות, ולא היה שוב מקום להכפלת השאלה ביומא פ"ח מ"ב. כי השאלה בעיקרה היתה רק שאלה אורתוגרפית בלבד ופתרון אחד היה מספיק לכל ה„גרעינין". — ולא זו בלבד, אלא אפילו במקום שנפל שינוי בנוסחאות לא מחמת כתיבה אי־מדויקה רק מחמת התחלפות מלות הקרובות זו לזו במבטא ומשונות בכתב, גם כן באו לכלל הסכמה, כמו שנראה מסוגית הגמ' ביצה לה, ב. איתמר רב יהודה ורב נתן, חד תני משילין וחד תני משחילין, מאן דתני משילין לא משתבש, ומאן דתני משחילין לא משתבש (לפי שלכל אחת מהמלות האלה יש לה דוגמא בכתוב) . . . א"ר נחמן בר יצחק, מאן דתני משירין לא משתבש, ומאן דתני משחירין לא משתבש וכו' עשכה"ע. ואחרי כן בא בגמ' „תנן משילין פירות וכו'", הרי שהגמ' החזיקה בנוסחא אחת לעיקר, אף שגם האחרות לא היו משובשות, ובודאי באה ההסכמה על נוסחא זו בבית המדרש.

ועתה נקל לבאר את טיב הבעיא שעל הברייתות. הברייתות היו בדרך כלל רשומות על קונטריסים בודדים, ולרוב רק בנוסחא אחת וביד חכמים יחידים היו נמצאות, ולכן לא מצאו נטיות בברייתא זו בעצמה בנוגע להנוסחא, רק לפי ששתי ברייתות שונות הביאו במקרה מלה אחת (עוממות) בכתיבה משונה, עלה על לבם לשאול, איזו היא הכתיבה הנכונה. — ויש לדקדק עוד בזה, שהברייתות נשארו גם אחרי כן בתמונתן המקורית, בברכות נשאר „אוממות" ובפסחים „עוממות", כי בלא הכרח לא תיקנו נוסחאות בשום מקום. אם משנה אחת היתה מונחת לפניהם בגירסאות שונות, הוכרחו לעמוד על בירור הענין ולקבוע את הגירסא הנכונה ולתקן על פיה את הגירסא המשובשת, אבל בשתי ברייתות שונות לא מצאו לנחוץ להשוות האורתוגרפיא, והשאירו כל ברייתא כמו שהיתה מקודם. — וזה כלל גדול בבקורת הנוסחאות.

ב) בעיות בפירוש הברייתות. — (ברכות כה, ב) איבעיא להו, היכי קאמר (רשב"ג) אחר המטה קורא מיד, לפני המטה מרחיק ד' אמות וקורא, או דילמא הכי קאמר, לאחר המטה מרחיק ד"א וקורא, לפני המטה אינו קורא כלל? — הבעיא היא פה בפירוש הענין ונפשטה מברייתא אחרת, אשר בה דברי רשב"ג מפורשים יותר.

(שבת מו, א) איבעיא להו, הורה (רבי) במנורה כר' שמעון בנר להיתרא, או דילמא הורה במנורה לאיסור, וכר"ש בנר להיתרא. — בנוגע לספק בלשון ע"ע גיר' כי"מ והגהות ד"ס. שם.

(שם עז, ב) בעי רב אשי, על כתית אפומא דכולה כתית, או דילמא אמורשא

קמא דכתית וכו'. — דיוק בשיעורים. וכן (שם פ, ב) בעי רב אשי קשר עליון או קשר תחתון. דיוקים כאלה נשאלו מחכמים יחידים.

(שם קל, א) איבעיא להו, עדים דקאמר איהו וחד או דילמא הוא ותרי?

(פסח' לה, א) איבעיא להו „שקרוב להחמיץ" דקדים ומחמיץ, או דילמא קרוב להחמיץ הוי, חמץ גמור לא הוי? — שאלה בהבנת המלות.

(שם ע, א) איבעיא להו, לבן תימא נאכלת צלי או אין נאכלת צלי . . לבן תימא באה מן הבקר או אינה באה מן הבקר, באה מן הנקיבות או אינה באה מן הנקיבות, באה בת שתי שנים או אינה באה בת שתי שנים . . לבן תימא יש בה משום שבירת עצם או אין בה משום שבירת עצם? —

(גיט' מו, א) איבעיא להו, ר' שמעון הנשיא נשיא הוא או משמיה דנשיא קאמר וכו' — הספק הוא מפני שלא נמצא במקום אחר „שמעון הנשיא" וקשה לכוונו בדיוק מי הוא, לכן חשבו שצריך להפסיק בין שמעון ובין הנשיא.

(ב"ק קיד, ב בראש) איבעיא להו, כגזלן דרבנן קאמר (רבי) ולא קני, או דילמא כגזלן דר"ש קאמר וקני? — ע"ש בגמ' שכל הסוגיא נושאת ונותנת במהות גזלן לר"ש ורבנן, ויש הכרח להגביל גם בדברי רבי אם הם מכוונים לרבנן או לר"ש — (ב"מ כד, א) איבעיא להו, כי קאמר ר"ש בן אלעזר ברוב עכו"ם, אבל ברוב ישראל לא, או דילמא אפילו ברוב ישראל נמי וכו' וכו' (הרבה את"ל).

(ב"ב פט, ב) איבעיא להו, אמרה (ריב"ז את הדברים שהיה ירא לגלותם מפני הרמאי) או לא אמרה? — מוסב על ביאור דבריו „אוי לי אם אומר אוי לי אם לא אומר", ונפשט מר"ש בן יצחק שאמרה.

(ע"ז לג, א בסוף) איבעיא להו, לכתחילה או דיעבד (מוסב על ברייתא שלפניה).

(שם נו, א) איבעיא להו, קיפוי דבור או קיפוי דחבית? ונפשטה מבריי' אחרת שדבריה יותר מפורשים.

(סנהד' יא, ב) איבעיא להו, על התקופה שמחין או על התקופה מעברין? — אין נפקותא בזה להלכה דקיי"ל כרבנן ועי' רמב"ם קה"ח פ"ד, אמנם הבעיא נשאלה לעמוד על פשוטה של לשון הברייתא.

(זבח' יא, ב) בעי ר' זירא, כשרין ואין מרצין, וכי פליג בחדא פליג, או דילמא כשרין ומרצין ובתרתי פליגי? — בעיא זו לא על פשט הברייתא נשאלה רק על פרט החסר בברייתא, ולצורך השלמת ההלכה נשאלה, ובזה אפשר ליישב שהיא בעית יחיד, כי הבעיות המבקשות פשט הענין ובירור ההלכה ועומדות בשטחו של הענין, נשאלות כמעט תמיד מבני הישיבה.

(מנח' עו, א) בעי ר' ירמיה, אמטויי ואתויי חד, או דילמא אמטויי ואתויי תרי? — בקשת פרט חדש שאין לו זכר בברייתא.

(שם פה, ב) בעי ר' ירמיה, ברוב חיטה או ברוב סאה (פי' שאינן פסולין אלא כשהתליע רוב כל חיטה וחיטה, אבל כשהתליע מיעוטא של חיטה, אע"פ שהתליע רוב סאה מותר, א"ד אפי' כשהתליע מיעוטא דכל חיטה אסור כשהוא רוב סאה מהמתולעים במיעוטא. ע' כ"מ והרמב"ם נוטה מפירוש זה). — מכל זה נראה שהבעיא אינה נוגעת כל כך לפירושה של הברייתא, רק צמצום ודייקנות בפרטי שיעורים כדרכו של ר' ירמיה גם בשאר מקומות וכן בבעיא שלפני זו. וידובר עוד מזה להלן.

(בכורות כח, ב) איבעיא להו, מפני המשתנין וכולהו משתני, או דילמא איכא דמשתני ואיכא דלא משתני? וכו'. — הספק הוא בהבנת „משתנין", אם כוונתה היא על איזה פרטים, או על הכלל כולו.

(חולין נה, ב) איבעיא להו, ר"ש בן אלעזר ארישא קאי ולקולא, או אסיפא קאי ולחומרא? — ספק שגור בלשון המשנה והברייתא.

(שם נו, ב) איבעיא להו, הורו בטרפחת לאיסורא, כרבי (וכרבי) בזפק להיתירא, או דילמא הורו בטרפחת להיתירא כרבי בזפק, אבל כרבי בזפק לא סבירא להו? — בעיא דומה לזו בפיסוק טעמים במאמר עי' למעלה שבת מו, א.

(שם פז, א) איבעיא להו, (י' זהובים) שכר מצוה או שכר ברכה?

(נדה כ, א) איבעיא להו, בדיקה בכוס עכירה במאי? —

וישנן בסוג זה גם איזה בעיות בהגבלת המחלוקת, כמו שראינו למעלה בבעיות שעל המשנה. — (יבמ' קח, א) איבעיא להו, פליגי רבנן עליה דריב"ב או לא וכו' ע"ש איזה את"ל. — (ע"ז סח, א) איבעיא להו, בפוגם מעיקרא מחלוקת, אבל השביח ולבסוף פוגם ד"ה אסור, או דילמא בין בזו ובין בזו מחלוקת. — עי' תוד"ה אבל ורמב"ם מתיר פוגם מתחילה מ"א פ"ט"ו.

כפי שראינו עד כה, הרי גם בסוג הבעיות שעל הברייתות רובן של בעלי הבעיא הם בני הישיבה, ורק מעט מזעיר נשאלו מחכמים יחידים, ואפשר להכיר בטיב הבעיות, של מי הן. הבעיות המבקשות את הפשט ומובן הענין על בוריו, הן בעיות של בני הישיבה, ובעיות יותר עמוקות ומפולפלות, הן בעיות של יחידים. ויבואר עוד יותר להלן.

ג. בעיות בפירוש המימרות.

הבעיות בפירוש המימרות אינן כל כך מרובות כמו הבעיות שעל המשנה והברייתות, והצד השוה שבהן, שתכונת הבעיות מצד עצמן אחת היא. בעיות בני הישיבה הן גם פה יתרות על בעיות של יחידים, ומצטיינות בפשטותן ובבקשתן את כוונת המלות והמאמרים. תכלית הבעיות גם פה הבנת הענין כמו שהוא ולא פסק ההלכה למעשה.

(ברכו' מג, ב) איבעיא להו, אבוקה כשנים בהדי דידיה, או דילמא אבוקה כשנים לבר מדידיה? — ונפשט מאותו המאמר בעצמו.

(פסח' יז, ב בסוף) איבעיא להו מכלים הוא דהדר ביה, אבל באוכלין כר' יוסי ור' שמעון ס"ל, א"ד לגמרי הדר ביה כר"מ וכו'. — הבעיא נוגעת במחלוקת תנאים, אמנם ענין החזרה בעצמו הוא מחלוקת אמוראים. לפי רב יהודה אמר שמואל חזר בו ר' יהודה, רבינא אמר, לא הדר. עש"ה. בעיא דומה לזו (סוכה ד, ב) איבעיא להו, באמצע הגג מחלוקת, אבל על שפת הגג ד"ה כשרה, או דילמא בין בזו ובין בזו מחלוקת. גם שם מוסב הענין על מ"ש רב נחמן באמצע הגג מחלוקת.

(גיט' לו, ב) איבעיא להו, האי עולבנא לישנא דחוצפה היא או לישנא דניחותא.

(שם עח, ב בסוף) דבעי ר' אלעזר, ד' אמות שאמרו, יש להן אויר או אין להן אויר. ע"ש. — הבעיא מוסבת על פרט חדש שלא נזכר במימרא.

(נדר' נה, א) שלחה רבא לקמיה דרב יוסף, עללתא היכי מיקריא . . א"ל אביי . . עללתא כל מילי משמע. אהדרוה קמיה דרבא (שהוא העמיד את הכלל „תבואה לחור, תבואת שדה לחור„ ע"ש), אמר, הא לא קמיבעי לי . . הדה היא דאיבעי לי שכר בתים ושכר ספינה מאי וכו' — לפי צורתה אין בעיא זו מתאמת לשאר הבעיות, וקרוב הדבר שמאמרו של רבא עוד לא נשנה בבית המדרש, רק בין חכמים יחידים, ורבא בעצמו שלח את הענין לרב יוסף בעובדא שקרה אתו. עע"ש כה"ע וביחוד סוף הדברים וכי מאחר דלא צריך לן אמאי שלח לן, איקפד רב יוסף, שמע רבא ואתא לקמיה במעלי יומא דכפורי.

(ב"ב נג, א בראש) בעי ר' מתנה, היאך אמר שמואל? — אין הכוונה על פשוטן של דברי שמואל, רק על עומק ענינן וכמו שנראה גם מהמשך הענין — מאי תיבעי ליה לאבא, השתא ומה מכר דקא יהיב ליה זוזי וכו'.

(ע"ז נג, א) איבעיא להו, בצורף ישראל מחלוקת, אבל צורף עכו"ם ד"ה לא ביטל, או דילמא בין בזה ובין בזה מחלוקת. — המחלוקת היא אמנם במשנה, אבל הבעיא מוסבת על הפירושים השונים של ריו"ח ורב שהגבילו מחלוקת המשנה וע' מ"ש פסח' יז, ב בסוף. וע"ע סנהד' כד, א בסוף, איבעיא להו, באתן לך מחלוקת, אבל במחול לך ד"ה אין יכול לחזור בו, או דילמא בין בזו ובין בזו מחלוקת. ושם ב', איבעיא להו, לאחר גמר דין מחלוקת, אבל לפני גמר דין ד"ה יכול לחזור בו, או דילמא בין בזו ובין בזו מחלוקת. — ענין דומה לזה (מכות ד, א) הא מיבעיא בעי לה רב פפא, דבעי ר"פ, רב תני חסר קורטוב ברישא, אבל ג' לוגין לת"ק פסלי ואתא ריו"ח למימר, הכל הולך אחר המראה, ורב אומר כריו"ח בן נורי, או דילמא רב לא תני חסר קורטוב ברישא וכו' לר"פ מיבעי ליה לרבא פשיטא ליה.

(מנח' לח, ב) איבעיא להו, כדי לענבן (שהזכיר בר המדורי בשם שמואל) לענבן כולהו בהדדי, או דילמא כל חד וחד לחודיה? תיקו. — הרמב"ם בהל ציצית פ"א לא הזכיר את הפרט הזה.

(חולין יח, ב) איבעיא להו, (עמ"ש ר' פפי משמיה דרבא פגע בחיטי טרפה) פגע ונגע בהו וכו', או דילמא פגע ולא נגע וכו'?

(שם מה, ב בסוף) בעי רב הונא בריה דר' יהושע, עד (שאמר שמואל) עד ועד בכלל, או דילמא עד ולא עד בכלל? בעי רב פפא, את"ל עד ולא עד בכלל, פי פרשה מהו? בעי ר' ירמיה את"ל עד ועד בכלל, פרשה עצמה מהו? — בעיות בדיוק וצמצום שיעורים פעוטים.

(שם נב, ב) בעי ר' ירמיה רוב גובהה או רוב היקפה (מוסב על מאמרו של שמואל). — בעי רב אשי, ברוב קרוע או ברוב נטול? — (ג"כ על מאמרו של שמואל). — שתי בעיות בצמצום שיעורים.

(שם נה, ב) איבעיא להו, דאריך וקטין דכי מצרף לה הוי כסלע, או דילמא ברוחב סלע על פני השדרה כולה? — מוסב ג"כ על מאמרו של שמואל.

(שם סג, ב) בעי ר' זירא, רבו חכם או רבו צייד (על דברי ר' יצחק שאמר מסר לי רבי, ולפני זה אמר, נאמן הצייד לומר עוף זה טמא). — גם פה קרוב לומר שכל הענין לא בבית המדרש נאמר.

(שם עט, א) איבעיא להו, מיפשט פשיטא ליה לר' יהודה דאין חוששין לזרע האב, או דילמא ספוקי מספקא ליה?

(שם צח, א) ר' יעקב בר אידי ור' שמואל בר נחמני תרווייהו משמיה דריב"ל אמרי, ביצה בס' אסורה, בס' ואחת מותרת, ואיבעיא להו בס"א בהדי דידיה, או דילמא לבר מינה ולא פשיט, ומר פשיט לה מיפשט (כך אמר ר' זירא לר' שמן בר אבא).

(קיג, א) איבעיא להו, היכי קאמר (שמואל משום ר' חייא) מכביד את הבשר וגוזל את הבריות משום דמבליע דם באיברים, הא לדידיה שפיר דמי, או דילמא לדידיה נמי אסור? תיקו. — בעיא זו בודאי נשאלה אחרי פטירת שמואל, כי בלא"ה היה צריך לשאול מקודם את פי שמואל, אם יודע פירוש לדברי קבלתו.

(שם קכב, א בסוף) איבעיא להו, היכי קאמר עולא, בן שנתו והוא יונק, וא"ל ריו"ח כ"ז שיונק, או דילמא עולא בן שנתו קאמר . . וא"ל ריו"ח בן שנתו והוא שיונק? עשכה"ע.

(תמורה כב, ב) איבעיא להו, היכי קאמר (ריו"ח) אחורי הדלת הוא דליכא דחזי לה, אבל איבראי דאיכא דחזי לה, לא הויא אבודה, או דילמא אחורי הדלת דאי מהדר אפיה חזיא ליה הויא אבודה וכ"ש אבראי דלא קחזי לה? תיקו. — ע"ע שם בעיות אחרות ממין זה.

(נדה יד, בסוף) איבעיא להו, היכי קאמר (רב יוסף בש"ר חייא במימרא הקודמת

„איתמר"), כל ימיו טמא משום נדה ולעת זקנתו טיהר משום נדה וכו' או דילמא וכו' — עשכה"ע.

(נדה יט, ב) איבעיא להו, חיה (שאמר עולא) לאפוקי שחוט, או דילמא לאפוקי כחוש? תיקו. — (שם כה, א) איבעיא להו, בצלול מחלוקת אבל בעכור ד"ה ולד. או דילמא בין בזה ובין בזה מחלוקת (מוסב על דברי רשב"ל משום ר' אושעיה).

ויש שהבעיא נקשרת לפעמים לא אל מימרא רק אל בעיא אחרת, כמו (סוטה מו, א בסוף) א"ר אבהו בעי מיניה מריו"ח, משיכת עול בכמה? א"ל, כמלוא עול — איבעיא להו, לארכו או לרחבו? — בעיא זו נקשרת אל דבר שנפשט מבעיא. —

מה שיש להעיר בדרך כלל על הבעיות שבסוג המימרות, הוא, שדרך פתרונן שוה לפתרון שאר בעיות. אין מי שמרגיש שחומר חדש לפניהם ואין מי שיבקש שבעלי המימרות יפרשו בעצמם את דבריהם. גם פה ישנן בעיות שנשארו ב"תיקו". מעובדא זו אפשר להקיש, שהבעיות נשאלו בבית המדרש אחרי שבעלי המימרות כבר מתו. כי לולי כן לא יתכן לבקש פתרון על צד ההשואה עם מקורים אחרים וע"ד חקירה ועיון בלשון האמורא בעצמה, במקום שהיה אפשר להשתמט מכל ספק ולשאול את פי בעל המימרא. ובאמת בעלי הגמרא היה להם רגש מיוחד לדברים הנתלים בקבלה וידעו להוקיר ערך המקור הראשון. עי' למשל ב"מ לד, א בסוף "הא מדקתני גבי שוכר „ואמר" וגבי שואל „קידם" ש"מ דוקא קתני? מידי גבי הדדי תניא" (כלומר שתי ברייתות נבדלות הן ולכן אין השינוי בלשון מכריח אותנו להחליט שגם המובן משונה). — וע"ז מביאה הגמ' „שיילינהו לתנאי דבי ר' חייא ודבי ר' אושעיה ואמרי גבי הדדי תניין". — הרי שבעלי התלמוד חזרו על הבעלים הראשונים, כדי להגיע אל הפשט הנכון, ובודאי היו עושים כן גם בבעיות, אם היה לזה אפשרות. — הנחתנו זו נראית ביחוד במקומות שהבעיא נשארה ב"תיקו", בהיות כי לא הענין מצד עצמו נשאר בתיקו, רק הבנת דברי בעל המימרא.

מהאמור נראה שחלק חשוב מהבעיות שייך לתקופה קצת מאוחרה. ואולם גם פה אין להשוות את המדה ולומר שכל סוג „איבעיא להו" שייך לתקופה אחת, ואם על קצתן הוברר הזמן בקצת דיוק, אז על כולן הוברר, כי היקש כזה אינו מוכרח כלל ועוד נבוא אי"ה לדבר בזה הענין להלן.

ד. בעיות בשיטות יחידות.

כבר נגענו למעלה בקצה הענין הזה, ופה תבוא רק ההשלמה ביחס אל האופנים אשר בבחינתם יבוקש הפתרון לא לפי ההלכה הכללית, רק לפי שיטות יחידות. שאלות כאלה אינן עומדות כל כך בשטחו של הענין, ואף אם גם פה נראה חלק גדול מהן מיוחס לבני הישיבה, בכל זאת גם חכמים פרטים משתתפים בהן יותר מבבעיות שקדמו. ואולם רוב הבעיות שבסוג זה שייכות לשיטות התנאים, כפי שנראה מן המשלים האלה.

(א) בעיות לפי שיטות של תנאים.

ר' אליעזר — (שבת קל, א) איבעיא להו, טעמא דר' אליעזר משום חבובי מצוה או דילמא משום חשדא? — (עירוב' יא, ב בסוף) איבעיא להו, ר"א לחיין וקורה קאמר, א"ד לחיין בלא קורה קאמר? — (קידוש' לז, א) איבעיא להו, ר"א לקולא פליג או לחומרא פליג? — (גיט' פב, ב) בעי ר' אבא בקידושין היאך, תיבעי לר"א תיבעי לרבנן. — (בכורות יב, א) איבעיא להו, מהו לפדות בנדמה, אליבא דר"א לא תיבעי לך . . כי תיבעי לך אליבא דרבנן וכו'

ר' אליעזר בן יעקב — (סנה' יד, ב) איבעיא להו, ראב"י בחדא פליג או בתרתי פליג וכו' ע"ע ענין דומה לזה סוטה מה, א.

ר' אלעזר — (יבמ' קיג, א—ב) בעי רב אשי מ"ט דר"א וכו' למאי נ"מ, להוציא אשתו בגט וכו' תיקו. לא קי"ל כר"א. — בעיא בטעמו של ר"א ע"ע שם קיט, ב.

ר' אלעזר בן ירמיה — (סוטה ד, א) בעי רב אשי דמרחק או דמקרב, תיקו. — עע"ש קודם לזה. להלכה אין בזה נ"מ. רמב"ם סוטה פ"א פסק כר"ע לפי הכלל המוסכם.

בית שמאי וב"ה — (עירוב' ו, ב) איבעיא להו, לחנניה אליבא דב"ה צריך לנעול או אין צריך לנעול? — (חגיג' ו, א) בעי ר"ש קטן חיגר לדברי ב"ש וסומא לדברי שניהם מהו? — (סוטה טז, א) איבעיא להו, אין שם עפר מהו שיתן אפר, אליבא דב"ש לא תיבעי לך וכו' כי תיבעי לך אליבא דב"ה וכו.

בן זומא — (יומא לא, א) איבעיא להו, מהו שיעשה סכין ארוכה וישחוט, תיבעי לבן זומא, תיבעי לרבנן דפליגי עליה דר' יהודה וכו'.

בן תימא — (פסח' ע, א) איבעיא להו, לבן תימא נאכלת צלי או אין נאכלת צלי — לבן תימא באה מן הבקר או אינה באה מן הבקר, באה מן הנקיבות או אינה באה מן הנקיבות, באה בת שתי שנים או אינה באה בת שתי שנים — לבן תימא יש בה משום שבירת עצם או אין בה משום שבירת עצם?

בר פדא — (חולין כג, א) בעי ר' זירא, האומר הרי עלי עולת בהמה מן האיל או מן הכבש והביא פלגס מהו, אליבא דריו"ח לא תיבעי לך וכו' כי תיבעי לך אליבא דבר פדא דאמר מייתי ומתני וכו' — עי' רמב"ם מעה"ק פ"יז והשגת לח"מ וה"ה, דהא קי"ל כריו"ח דפלגס בריה היא. ע"ש.

חכמים או רבנן — (שבת פב, ב) בעית רב חמא בר גוריא. — (עירוב' עח, ב) בעא מיניה רב יוסף מרבה וכו' תיבעי לרבי תיבעי לרבנן וכו' — (יבמ' יא, ב) בעא מיניה רב יהודה מרב ששת וכו' אליבא דר' יוסי בן כיפר לא תיבעי לך וכו' כי תיבעי לך אליבא דרבנן וכו'. — (גיט' מב, ב) איבעיא להו, עבד שמכרו רבו לקנס מכור או אינו מכור וכו' תיבעי לר"מ תיבעי לרבנן וכו' — (נדר' פא, ב בסוף) בעא מיניה רבא מרב נחמן תשה"מ לרבנן עינוי נפש היא או דברים שבינו לבינה. — (ב"ב סז, ב) בעי רב יוסף, מי גשמים שחשב עליהם להדיח את האיצטרובלין מהו לזרעים, אליבא דר"א וכו' לא תיבעי לך, כי תיבעי לך אליבא דרבנן וכו'. — (ערכין יד, ב) איבעיא להו, רבנן אית להו גזרה שוה ומפקין ליה לחומש, או דילמא לית להו גז"ש ולית להו חומש? — (כרית' יב, א) איבעיא להו, מ"ט דרבנן וכו' — ע"ע פסח' פה א, איבעיא להו, יוצא גזרו רבנן טומאה וכו' — וע"ע רבנן ביחס לשאר חכמים, כמו ר' אליעזר (גיט' פב, ב. בכורו' יב, א) — בן זומא (יומא לא, א) — ר' יהודה (ע"ז טז, א. בכור' ב, ב) — ר' ישמעאל (ע"ז ו, א) — ר' מאיר (זבח' קי, א בסוף. ב"ב קנז, א. בכורו' יב, א) — ר' שמעון (נדה מב, א). —

ר' חנינא — (גיט' ג, ב בסוף) איבעיא להו, לר"ח קצובין וכתובין בעי, או דילמא קצובין אע"פ שאינן כתובין וכו'. —

ר' יהודה — (עירוב' יט, ב) בעא מיניה אביי מרבה, יותר מי"ג אמה ושליש לר"י מהו — (עירוב' עח, ב) עשאה לאשרה סולם מהו, תיבעי לר"י תיבעי לרבנן. — (פסח' יז, ב בסוף) איבעיא להו, מכלים הוא דהדר ביה, אבל באוכלין כר' יוסי ור"ש ס"ל, א"ד לגמרי הדר ביה כר"מ. — (כתוב' פג, ב) לר"י פירי פירות דוקא וכו' — (ע"ז טז, א) איבעיא להו, שור של פטם מהו, תיבעי לר"י תיבעי לרבנן (שבמשנה). — (שבוע' ט, ב) איבעיא להו, כי אמר ר"י על שאין בה ידיעה וכו' — (הור' ה, ב) איבעיא להו, שבט אחד לר' יהודה בהוראת ב"ד הגדול מי מייתי שאר שבטים או לא

וכו' — (בכורו' ב, ב) איבעיא להו, מכר בהמה לעובריה מאי, תיבעי לר"י תיבעי לרבנן. — (שם יא, ב) איבעיא להו, פדיונו לפודה, או דילמא פדיונו לבעלים, אליבא דר"ש לא תיבעי לך וכו' כי תיבעי אליבא דר"י. — בעיא דומה לזו (שם יב, א). — וכן שם יב, א. — (חולין כג, ב) בעי ר' זירא, האומר הרי עלי לחמי תודה וכו'. כל הבעיא אליבא דר"י. והרמב"ם פוסק כר"מ חו"מ פ"ה שהוא בשיטת חכמים. — (שם כח, ב) בעי ר' ירמיה, ורידין לר"י שהה בהן דרס בהן מהו. — (שם עט, א) איבעיא להו, מיפשט פשיטא ליה לר"י דאין חוששין לזרע האב, א"ד ספוקי מספקא ליה. —

ר' יהודה הנשיא — (עירוב' עח, ב) בעא מיניה רב יוסף מרבה, עשאו לאילן סולם מהו, תיבעי לרבי תיבעי לרבנן וכו'. — (נדה ס, א) בעא מיניה ריו"ח מר' יהודה בר ליואי, מהו לתלות כתב בכתב, אליבא דרבי לא תיבעי לך וכו' כי תיבעי לך אליבא דרשב"ג וכו'.

ר' יהודה בן בתירה — (יבמ' קכא, א) איבעיא להו, ריב"ב לקולא פליג וכו'.

ר' יוחנן בן ברוקה — (ב"ב קלא, א) בעי רבא בבריא היאך, כי קאמר ריו"ח ב"ב בשכ"מ וכו' או דילמא אפי' בבריא נמי וכו'. —

ר' יוחנן בן נורי — (עירוב' מה, ב) בעי רבא, מאי קסבר ריו"ח ב"נ, מסבר קסבר חפצי הפקר קונין שביתה וכו' או דילמא וכו'.

ר' יוסי — (עירוב' לו, א) בעא רב שמואל בר רב יצחק מרב הונא, היו לפניו ב' כיכרות וכו' תיבעי לר"מ תיבעי לר"י. — (נדר' פא, א) איבעיא להו, לר"י מהו שיפר משום דברים שבינו לבינה.

ר' יוסי בן כיפר — (יבמ' יא, ב) בעא מיניה רב יהודה מרב ששת, המחזיר גרושתו משניסת ומת צרתה מהו, אליבא דר' יוסי בן כיפר לא תיבעי לך וכו' כי תיבעי לך אליבא דרבנן וכו'.

ר' יוסי הגלילי — (פסח' לח, א) בעי רשב"ל, מהו שיצא אדם ידי חובתו בחלה של מעשר שני בירושלים, אליבא דריה"ג לא תיבעי לך וכו' כי תיבעי לך אליבא דר"ע וכו' איכא דאמרי וכו'. — בעיא מהופכת לזו (שם לט, ב) בעי רמי בר חמא מהו שיצא אדם ידי חובתו במרור של מע"ש בירושלים, אליבא דר"ע לא תיבעי לך וכו', כי תיבעי לך אליבא דריה"ג וכו'.

ר' ישמעאל — (ב"ק ז, ב) בעא מיניה רב שמואל בר אבא מאקרוניא מר' אבא כשהן שמין בשלו הן שמין או בשל עולם הן שמין, אליבא דר"י לא תיבעי לך וכו', כי תיבעי לך אליבא דר"ע. — (שם צד, א) בעי ר' יונתן מ"ט דר"י וכו'. להלכה אין שום נ"מ דלא קי"ל כר"י. — (ע"ז ו, א) איבעיא להו, ג' ימים הן ואידיהן א"ד הן בלא אידיהן וכו' אליבא דר"י לא קמיבעיא לן וכו' כי קמיבעי לן אליבא דרבנן וכו'. — (בכורו' מא, ב) בעי רבא מ"ט דר"י (גם פה אין הלכה כר"י).

ר' מאיר — (שבת קיא, ב) בעי רב אחדבויי אחוי דמר אחא, עניבה לר"מ מהו. — (עירוב' יט, ב) בעא מיניה אביי מרבה, האריך בדיומדין כשיעור פשוטין לר"מ מהו. — (פסח' עב, א) בעא מיניה רבא מרב נחמן, חולין לשום פסח מאי לי אר"מ, א"ל, פוטר היה ר"מ וכו'. — (גיט' מב, ב) איבעיא להו, עבד שמכרו רבו לקנס, מכור או אינו מכור וכו' תיבעי לר"מ תיבעי לרבנן. — (ב"ב קנז, א) בעי שמואל, דאיקני וקני מהו, אליבא דר"מ וכו' לא תיבעי לך דודאי קנה, כי תיבעי לך אליבא דרבנן וכו'. — (זבח' קה, א) בעא מיניה ר' אבא בר שמואל מר' חייא בר אבא, נבלת עוף טהור לר"מ מהו שיטמא בכזית. — עע"ש (קי ,א) בעי ר"י נפחא, קומץ מהו שיתיר כנגדו בשיריים. — (מנח' פז, ב) בעא מיניה רמי בר חמא מרב חסדא, חצי עשרון לר"מ גדוש היה או מחוק היה? ותיבעי לך לרבנן וכו' — (בכור' יב, א) איבעיא להו, מהו לפדות בבן פקועה, אליבא דר"מ לא תיבעי לך וכו' אלא כי תיבעי

לך אליבא דרבנן וכו'. ע"ע חולין עד, ב. — ובהתיחסותו אל ר' יהודה (חולין יז, ב) ע"ש. — ולר' יוסי (עירוב' לו, א) ע"ש.

סומכוס — (ב"ק יח, א. יט, א) דבעי רב אשי כח כחו לסומכוס ככחו דמי או לאו ככחו דמי וכו' — הרמב"ם השמיטו כי אין הלכה כסומכוס, אמנם הרא"ש מביאו דמ"מ יש נ"מ לרבנן, עי' ש"ע חו"מ סי' שצ, ה.

ר' עקיבא — (שבת פב, ב) הא דבעא רב חמא בר גוריא ע"ז ישנה לאיברים או אינה לאיברים וכו' אליבא דר"ע בעי לה. ע"ע פג, א—ב. — (שבו' כא, ב) איבעיא להו, ר"ע בכל התורה כולה כר"ש ס"ל דמחייב במשהו וכו' א"ד בעלמא כרבנן ס"ל. — (פסח' לח, א. לט, ב) עי' ריה"ג. — (ב"ק ז, ב) עי' ר' ישמעאל.

פלימו — (סוטה ד, א) בעי רב אשי דמיהדק או דלא מיהדק וכו' ע"ש שזו אליבא דפלימו.

ר' שמעון — (שבת מה, א בסוף) בעא מיניה ר' שמעון ב"ר מרבי, פצעילי תמרה לר"ש מהו וכו'. — (הור' ה, ב) איבעיא להו, שבט אחד שעשה בהוראת ב"ד הגדול לר"ש מי מייתי או לא. — עע"ש יא, א, בעית ר"ז מר"ש, אכל ספק חלב כשהוא הדיוט וכו', גם זו היא אליבא דר"ש דלא קיי"ל כוותיה — (בכורו' ו, ב בסוף) איבעיא להו, לאכילה מי בעי ר"ש ראשו ורובו או לא. — (נדה מב, א) בעא מיניה ר' שמואל בר ביסנא מאביי, פולמת ש"ז רואה הויא או נוגעה הויא וכו' ואליבא דרבנן לא קמיבעיא ליה, כי קמיבעיא ליה אליבא דר"ש וכו'. — ע"ע ר' יהודה (בכורו' יא, א. ושם יב, א—ב).

ר' שמעון בן גמליאל — (בכורו' כד, א) איבעיא להו, דבר בחזקתו דקאמר רשב"ג דאינה מרחמת אא"כ ילדה וכו' א"ד דידה מרחמה דלאו דידה לא מרחמה וכו' — ע"ע ר"י הנשיא (נדה ס, א).

(ב) בעיות לפי שיטות של אמוראים.

אביי — (תמורה כו, ב) לאביי חצייה תמורה וחציה מעשר מאי וכו' תיקו.

רב הונא — (חג' ד, א) איבעיא להו, כי הוה הדר ביה (ר"ה) ממקרע כסותו הוא דהוה הדר ביה, דדמיא להא, א"ד מכולהו הוה הדר, תיקו. — כבר ביארתי שבעיות כאלה בשיטות האמוראים שנשארו בתיקו, הן בהכרח בעיות מאוחרות, שלא היה אפשר לשאול את פי בעל השיטה.

רב חסדא — (פסח' קיז, א בראש) איבעיא להו, מרחביה לר"ח מאי, תיקו.

ר' יוחנן ור"ש בן לקיש — (מנח' כג, א) בעי רבא, קומץ שמיצה שמנו ע"ג עצים מהו וכו' תיבעי לריו"ח ותיבעי לר"ל וכו' תיקו. — (שם מו, א) בעו במערבא תנופה עושה זיקה או אינה עושה זיקה? פשוט ליה מדריו"ח, דאריו"ח שחיטה עושה זיקה, מכלל דתנופה אינה עושה זיקה. דריו"ח גופיה קמיבעיא ליה, מיפשט פשיטא ליה לריו"ח דשחיטה עושה זיקה ותנופה אינה עושה זיקה, א"ד שחיטה פשיטא ליה ותנופה מספקא ליה? תיקו. — גם פה ברור שריו"ח בעצמו היה יכול לתת תשובה פשוטה ומדויקה על בעיא זו. — (תמורה ט, א בסוף) בעי ר' אבין, לדברי האומר, אין ממירין וחוזרין וממירין (ע"ש מחלוקת ריו"ח ור"ל) הפריש אשם להתכפר בו והמיר בו וכו' תיקו. — לישנא אחרינא בעי ר' אבין לריו"ח דאמר אין ממירין וחוזרין וממירין, הפריש אשם להתכפר בו והמיר בו והוזם והיללו על אחר וכו' תיקו. — (שם כב, ב) איבעיא להו, היכי קאמר (ריו"ח) אחורי הדלת וכו' תיקו.

רב יוסף — (כתוב' נג, ב) איבעיא להו, הויה דאירוסין או דנשואין, תיקו. — הבעיא היא בפירוש דברי רב יוסף ואינה להלכה למעשה עי' טוש"ע אה"ע ר"ס קיב.

עולא — (מ"ק כא, א בסוף) איבעיא להו, בשני לעולא חולץ או אינו חולץ. —

ר ב — (פסח׳ קיז, א) איבעיא להו, ידידיה לרב מאי וכו׳ — איבעיא להו, הללויה לרב מאי וכו׳. — ע״ע בעית רב ביבי בר אביי בשתי אמות בגג, עירוב׳ צ, א. שהיא ג״כ בשיטתו של רב ולהלכה אין בזה נ״מ דקי״ל כר״ש. — בי רב — (חולין ל, ב) איבעיא להו, לבי רב דאמרי תחת העור איני יודע, תחת מטלית מהו, תחת צמר מסובך מהו, תיקו.

מלבד אלה השיטות שנזכרו בשמותן יש בעיות בשיטות שלא נזכרו בשמן. עי׳ עירוב׳ ח, ב בסוף (לדברי המתיר, לדברי האוסר) — וכן פסח׳ עה, א. — כתוב׳ כד, ב. — גיט׳ ס, א (תיבעי למ״ד תורה מגילה מגילה ניתנה, תיבעי למ״ד תורה חתומה ניתנה). — סוטה כז, א. (אליבא דמ״ד אין אשה מתעברת אלא סמוך לטבילתה). — ב״ק סב, א (בעי אמימר וכו׳ תיקו. עי׳ רמב״ם חובל פ״ח וש״ע חו״מ שפח, ז). — ב״מ צו, א (תיבעי למ״ד שלוחו של אדם כמותו, תיבעי למ״ד שלוחו של אדם אינו כמותו). — ע״ז נב, ב (וקמיבעיא ליה למ״ד בית חוניו לאו בית עכו״ם היא). — הורי׳ ג, א (איבעיא להו, הורו ב״ד חלב מותר וכו׳ ועי׳ רמב״ם שגגות פ״יג ובראב״ד שם) — זבח׳ יט, א (בעי ר״ז תפילין מהו שיחוצו וכו׳). — שם כ, א לדברי האומר אין לינה מועלת בקידוש ידים ורגלים). — מנח׳ יב, א. ושם כו, ב. — חולין עח, א. ושם סח, ב. — תמורה ט ,א בסוף.

ג. בעיות במדות, כללים ומושגים.

מ ד ו ת — (זבח׳ נ, ב) דבר הלמד בגזרה שוה, מהו שילמד בבנין אב, תיקו. — דבר הלמד בקו״ח, מהו שילמד בהיקש וכו׳ תיקו. ע״ש כה״ע. וע״ע מנח׳ עו, א. — (ערכין יד, ב) איבעיא להו, רבנן אית להו גז״ש ומפקין ליה לחומש, א״ד לית להו גז״ש ולית להו חומש.

כ ל ל י ם — (עירוב׳ מו, ב) איבעיא להו, ר״מ ור״ש מאי, תיקו. ובירוש׳ תרומ׳ פ״ג ה״א בסוף ר׳ זעירה ר׳ יעקב בר אידי בשם ריו״ח, ר״מ ור״ש הלכה כר״ש. וע״ע ירוש׳ דמאי פ״ה ה״ח, ר׳ יהודה בר פזי בש״ר הושעיה, הלכה כר״ש (שם הוא ענין פרטי שר׳ יהודה ור״ש עומדים בשיטה אחת ומסיים בירוש׳) דלא תסבר מימר תרי כל קבל תרי אינון (ר״מ ור׳ טרפון נגד ר״י ור״ש, ובזה לא נודע ההלכה כמי) לפום כן צ״ל, הלכה כר״ש. ע״ע שם שביעית פ״ח ה״ז. רי״ף עירוב׳ פ״ד רמז תריח, אע״ג דרב פליג עליה דריו״ח, בהני כללי קיי״ל כריו״ח ואפי׳ בברייתא. — (יבמ׳ מב, ב בסוף) בעא מיניה (ר׳ אבהו מר׳ נחום) מחלוקת ואח״כ סתם מאי . . . סתם ואח״כ מחלוקת מאי. — (כתוב׳ מט, ב) איבעיא להו, הלכתא כוותיה (מוסב על תקנת אושא בענין לזון בניו ובנותיו כשהן קטנים) או אין הלכתא כוותיה. ע״ע בעיא כזאת בסוף הדף — (גיט׳ לו, ב) איבעיא להו, כי התקין הלל פרוזבול לדריה הוא דתיקון א״ד לדרי דעלמא נמי תיקון? למאי נ״מ לביטוליה וכו׳ — (גיט׳ עב, א בסוף) א״ל רב הונא לרב נחמן, בעי מיניה מרבה בר אבוה, הלכה כר׳ יוסי או אין הלכה וכו׳. — (ב״מ כז, א) איבעיא להו, סימנין דאורייתא או דרבנן וכו׳. — (נזיר נז, א) איבעיא להו, עצם כשעורה הלכה ורביעית דם קו״ח ואין דנין קו״ח מהלכה, א״ד רביעית דם הלכה ועצם כשעורה קו״ח וכו׳. — (סנה׳ מו, ב) איבעיא להו, הספידא יקרא דחיי הוה או יקרא דשכיבי וכו׳. — (בכורו׳ לט, א) בעי ר׳ אחדבוי בר אמי, יש מחוסר אבר מבפנים או אין וכו׳ — (חולין ע, א) בעי רבא, הלכו באיברים אחר הרוב, או לא הלכו באיברים אחר הרוב. — (תמורה י, א) בעי רמי בר חמא, מקדיש עושה תמורה או מתכפר עושה תמורה. — קדימת ענין אחד לחברו (נדר׳ מז, ב) איבעיא להו, משוח מלחמה וסגן הי מינייהו עדיף. — (ב״ב קטז, א בסוף) בעי רמי בר חמא, אבי האב ואחי האב וכו׳ איזה מהן קודם. — (שם ב) בעי רמב״ח, אבי האב ואחיו, כגון אברהם ויעקב בנכסי עשו, איזה מהן קודם. — (זבח׳ פט, ב) איבעיא להו, תודה ואיל נזיר איזה מהן קודם. —

(שם צ, א) איבעיא להו, מנחת סוטה ומנחת נדבה איזו מהן קודמת. — (שם ב) איבעיא להו, חטאת העוף ועולת בהמה ומעשר איזה מהם קודם. — איבעיא להו, תדיר ומקודש איזה מהם קודם.

הגבלת מושגים — (שבת ג, ב) ידו של אדם מהו שתעשה ככרמלית. — (יומא מה, א) בעי ר"פ, מלא חפניו שאמרו, מחוקות או גדושות. — (כתוב' לה, ב בסוף) דבעי רבא, יש בגר בקבר או אין בגר בקבר. — מר בר רב אשי בעי לה הכי, מיתה עושה בגרות או אין עושה בגרות. — (קידוש' י, א) איבעיא להו, תחילת ביאה קונה או סוף ביאה קונה. — איבעיא להו, ביאה נישואין עושה או אירוסין עושה. — (שם יח, ב) בעי רבה בר אבוה, יעוד נישואין עושה או אירוסין עושה. — (נדר' לה, ב) איבעיא להו, הני כהני שלוחי דידן הוו או שלוחי דשמיא. — (שם סח, א) איבעיא להו, בעל מיגז גייז או מקליש קליש. ע"ע בעיא דומה לזו נזיר כא, ב. — (שם סט, א) בעי רבא, יש שאלה בהקם או אין שאלה בהקם. — (שם עב, ב) בעי רמב"ח, גירושין כשתיקה דמי או כהקמה דמי. — (נזיר לט, א) איבעיא להו, האי מזיא מלתחת רבי או מלעיל. — (שם נ, א) בעא מיניה אביי מרבה, יש נצל לבהמה או אין נצל לבהמה. — (שם ב) בעי רמב"ח, יש נצוק לאוכלין או אין נצוק לאוכלין. — (ב"ק קי, ב) בעי רבא, כהנים בגזל הגר יורשין הוו או מקבלי מתנות הוו. — (ב"ב נז, ב) בעא מיניה ריו"ח מר' בנאה, חלוק של ת"ח כיצד וכו'. — (שבוע' כז, א בסוף) בעא מיניה רבא מרב נחמן, איזו היא שגגת שבועת ביטוי לשעבר. — (נדה מב, ב) איבעיא להו, אותו מקום של אשה בלוע הוי או בית הסתרים הוי — איבעיא להו מקום נבלת עוף טהור בלוע הוי או בית הסתרים הוי. — (שם מה, א) איבעיא להו, הני בתולין מיזל אזלי ואתי, או דילמא וכו'.

הגבלות בהלכות ודינים — (ביצה כב, א) מהו לכחול את העין ביו"ט. — (מ"ק כד, א) יש אבלות בשבת או אין וכו'. — (ר"ה ז, ב בסוף) יורש מהו בבל תאחר. — (שם בכור מאימתי מונין לו שנה. — (שם טו, א) אתרוג ר"ה שלו אימתי. — (תענ' י, א) מאימתי מדכרינן ותן טל ומטר. — (שם) יום ששים כלפני ששים או כלאחר ששים. — (יא, ב) מתענין לשעות או אין מתענין לשעות. — (יומא כד, א) תרומת הדשן בכמה. — (שם ב) עבודת סילוק בהיכל מהו. — (שם כה, א בסוף) לעבודה אחת מפייסין א"ד לכל עבודה ועבודה הן מפייסין. — (שם ב) מי מקבל (דם התמיד). — (קידוש' יט, א) מהו שמיעד אדם לבנו קטן. — (סוטה כה, א) עוברת על דת צריכה התראה להפסידה כתובתה או וכו'. — בעל שמחל על קנויו וכו' מחול או וכו'. — (ב"ק סב, א) עשו תקנת נגזל במסור או לא. — (עט, א) תיקנו משיכה בשומרים או לא. — (צא, א) יש אומד לנזיקין או וכו'. — (צט, א) קבלנות עובר עליו משום בל תלין או וכו'. — (קז, ב בסוף) ממון המחייבו כפל, פוטרו מן החומש או וכו'. — (ב"ב ז, ב) לפי נפשות גובין א"ד לפי שבח ממון גובין. — (ע"ז עה, א) הני גורני דארמאי מאי. — (שם ב) משכנתא מאי. — (סנה' עד, ב) בן נח מצווה על קדושת השם. — (פב, ב) כהן ששימש בטומאה חייב מיתה בידי שמים או וכו'. — (חולין יב, א) האומר לשלוחו צא ושחוט והלך ומצא שחוט, מהו. — (ערכ' כו, ב) בעלים ביובל שני כאחר דמו או לא. — (נדה נג, ב) כתמים צריכין הפסק טהרה או לא. — ע"ע מנח' ז, ב. יב, א. יד, ב. טו, א–ב. טז, ב פז, ב. צז, ב בסוף.

בעיות מסוג זה שייכות להגבלת המצוה בכלל, וכן יש בעיות בנוגע לפרטי מצוות והלכות כמו נזיר נב, ב. ב"ק קיד, א. ב"ב קלב, א. ערכין יב, א. ועוד.

הגבלת מקורי הלכה — (שבת מט, ב) הא דתנן אבות מלאכות מ' חסר א' כנגד מי. — (צה, א) חולב משום מאי מחייב. — (שבוע' כא, ב) ר"ע בכל התורה כולה כר"ש ס"ל דמחייב במשהו וכו'. — (מנח' ז, ב) קידוש קומץ מאי, ממנחה ילפינן לה

6

או מדם ילפינן לה. — (נדה טז, א) וסתות דאורייי' או דרבנן. — ע"ע נזיר סא, א, הני ד' תגלחיות דקאמר, משום מצוה או משום אעבורי שער טומאה.

מדרש הכתוב — (ב"ב ט, ב) מנין למצורע בימי סיפורו שמטמא אדם. — (קיא, א) מנין לבן שקודם לבת בנכסי האם. — (מנח' נב, ב) מנין לכל המנחות שהן באות מצה. — (נג, א) מנין לכל המנחות שנילושות בפושרין וכו'. — (שבת מט, ב) ויבוא הביתה וכו' ממנינא היא. — (חגיגה ו, ב) האי קרא היכא כתיב. — ע"ע ברכות ב, ב במערבא וכו'.

ז. בעיות של חריפות וחידוד.

כפי שראינו עד כה, הרי רובן של הבעיות מטפלות בפירוש המשנה, הברייתות והמימרות, וחלק מהן בהגבלת כללים מדות ומושגים, הלכות ודינים. אמנם יש גם סוג של בעיות, אשר תכליתן החידוד והפלפול, כמו שהעירותי למעלה. ואולם החידוד והפלפול אינו מתיחד לבעיות בלבד, אבל נמצא גם בשאר יסודי התלמוד, וביחוד בתמונה השניה, שהיא תמונת הוכוח והבקורת.

(א) בעיות אשר תכלית החידוד מפורש בהן. — (ברכ' לג, ב) ורבא נמי לחדודי לאביי הוא דבעי. ע"ע מגילה כה, א. חולין מג, ב. נדה ד, ב. — (עירובי' מח, א) א"ל רב משרשיה לבריה, כי עיילת לקמיה דרב פפא, בעי מיניה, ארבע אמות שאמרו באמה דידיה יהבינן ליה, או באמה של קודש יהבינן ליה, אם אמר לך, אמות של קודש יהבינן ליה, עוג מלך הבשן מה תהא עליו, ואם אמר לך באמה דידיה יהבינן ליה, אימא ליה, מ"ט לא קתני ליה גבי יש שאמרו הכל לפי מה שהוא אדם? כי אתא לקמיה דר"פ, א"ל, אי דייקינן כולי האי, לא הוה תנינן. — (שם סה, ב) בעא מיניה ר' אליעזר מרב, ישראל ועכו"ם בחיצונה וישראל בפנימית מהו וכו' א"ל תן לחכם ויחכם עוד. — (יומא מט, א) בעי ר' יהושע בן לוי, חפן ומת מהו שיכנס אחר בחפינתו? א"ר חנינא בוא וראה שאלת הראשונים. ערש"י שהדור האחרון זוכה להתחכם כדורות הראשונים — (שם סא, ב בסוף) בעא מיניה רבא מרב נחמן, כמה שעירים משלח? א"ל, וכי עדרו משלח? א"ל, וכי עדרו שורף וכו'. — (יבמ' נז א) בעא מיניה ריו"ח מר' אושעיה, פצוע דכא כהן שנשא בת גרים, מהו שיאכילנה בתרומה? אישתיק ולא אמר ליה ולא מידי. לסוף אתא גברא רבה אחרינא ובעא מיניה מילתא אחריתא ופשט ליה, ומנו ריש לקיש. א"ל ר' יהודה נשיאה לר' אושעיה אטו ריו"ח לאו גברא רבה הוא? א"ל דקבעי מינאי מילתא דלית ליה פתרי — (שם סא, ב) תניא רא"א כהן לא ישא את הקטנה. א"ל רב חסדא לרבה, פוק עיין בה דלאורתא בעי לה רב הונא מינך. נפק עיין בה וכו'. ע"ע גיט' כז, א. ב"מ יח, ב. ב"ב קעב, ב. — (קידוש' כה, א) סבי דנזוניא לא אתו לפירקיה דרב חסדא, א"ל לרב המנונא זיל צנעינהו (לשון נידוי), אזל אמר להו, מ"ט לא אתו רבנן לפירקא אמרו ליה, אמאי ניתי דבעינן מיניה מילתא ולא פשט לן. א"ל מי בעיתו מינאי מילתא ולא פשיטנא לכו? בעו מיניה, עבד שסירסו רבו בביצים מהו, כמום שבגלוי דמ או ילא? לא הוה בידיה. א"ל מה שמך, א"ל המנונא. א"ל לאו המנונא אלא קרנונא וכו'. — (ב"ק מ, א) משבח ליה רבא לרב נחמן בדרב אחא בר יעקב דאדם גדול הוא. א"ל לכשיבוא לידך הביאהו לידי. כי אתא לגביה א"ל בעי מינאי מילתא. בעא מיניה שור של ב' שותפין כיצד משלמין כופר וכו'. — ע"ע נדה יד, ב. — (זבח' צו, ב) רב יצחק בר יהודה הוה רגיל קמיה דרמי בר חמא, שבקיה ואזיל לרב ששת. יומא חד פגע ביה א"ל ארקפתא (המושל) נקטן ביד ריחא אתי לה ליד (המושל אחזוני ביד וריח הממשלה נדבק בה), משום דאזלית לך לקמיה דרב ששת, הוית לך כי רב ששת. א"ל, לאו משום הכי. מר כי בעינא

מילתא פשיט לי מסברא, כי משכחנא מתניתא, פרכה לה, רב ששת כי בעינא מילתא מיניה, פשיט לי ממתניתא, דכי נמי משכחת מתניתא ופרכא, מתניתא ומתניתא היא. א"ל בעי מיני מילתא דאיפשוט לך כי מתניתא. בעא מיניה, בישל במקצת כלי וכו'. — (מנח' לז, א) בעא מיניה פלימו מרבי, מי שיש לו שני ראשים באיזו מהן מניח תפילין. א"ל או קום גלי, או קבל עלך שמתא. אדהכי אתא ההוא גברא א"ל, איתיליד לי ינוקא דאית ליה תרי רישי, כמה בעינן למיתב לכהן וכו'. — (חולין צה, ב) בעא מיניה רב הונא מרב, בחרוזין מהו? א"ל אל תהי שוטה בחרוזין ה"ז סימן וכו'. ערש"י. — (כרית' ח, א) ר' הושעיא הוה שכיח קמיה דבר קפרא, שבקיה ואתא קמיה דר' חייא, יומא חד פגע ביה בעא מיניה, זב שראה ג' ראיות בלילי ח' מה ב"ה אומרים בדבר זה וכו' א"ל בר קפרא מה בבלי אומר בדבר זה? אישתיק ר' הושעיה לא אמר כלום. א"ל בר קפרא צריכין לדברי עייא (ר' חייא ובלשון גנאי קאמר ליה). — (כרית' כז, א) בעי ר"א, אדם מתכפר בשבח הקדש או לא? אריו"ח כמה שנים גדל זה בינינו ולא שמע הלכה זו ממני וכו'. בעיא דומה לזו מר"א שם, הוזלו טלאים בעולם. — (נדה יד, ב) משתבח ליה רבי לר' ישמעאל בר' יוסי ברבי חמא בר ביסא דאדם גדול הוא, א"ל לכשיבוא לידך הביאהו לידי. כי אתא א"ל בעי מינאי מילתא, בעי מיניה בדקה בעד שאינו בדוק לה וכו' א"ל כדברי אבא אימא לך או כדברי רבי אימא לך? א"ל כדברי רבי אימא לי. אמר ר' ישמעאל זהו שאומרים עליו דאדם גדול הוא, היאך מניחין דברי הרב ושומעין דברי התלמיד וכו'. — (שם לג, א בסוף) בעי רמי בר חמא פולטת ש"ז מהו שתסתור בזיבה וכו' אמר רבא לפום חורפא שבשתא. מליצה זו שגורה היא על רמב"ח עי' ב"מ צו, ב ובמקומות המקבילים. — ע"ע חולין נב, א (איבעיא ליה חדא דשמעינן מיניה תרתי) וכן כתוב' נג, א. זבח ל, ב. — חדא מגו חדא: ע"ז נב, א. ב"ק יט, א. ונדר' ו, ב.

(ב) בעיות בענינים דוחקי או נמנעי המציאות — מבעיות היותר מפליאות כבר הזכרנו ד' משלים בפ"א (בן בבל שעלה לא"י ונעלם ממנו מקום המקדש ,שבוע' יד, ב. — המנהיג בעיזא ושיבוטא, ב"ק נה, א. — פיל שבלע כפיפה מצרית והקיאה דרך בית הרעי, מנח' סט, א. — חיטים שירדו בעבים, שם סט, ב). ויש לצרף לזה עוד (שבת צט, ב) בעי רבא זרק דף ונח ע"ג יתדות (דקות שהיו גבוהות י' ואין רחבות ד' ודף זה רחב ד' עשאו רה"ר) וכו' כי קמיבעיא ליה לרבא, כגון דזורק דף וחפץ על גביו וכו'. — (שם קח, א) בעא מיניה מר בריה דרבינא מרב נחמן בר יצחק, מהו לכתוב תפילין על גבי עור של דג טהור. א"ל אם יבוא אליהו ויאמר וכו'. — (סוכה לג, א) בעי ר' ירמיה, נקטם ראשו מערב יו"ט ועלתה בו תמרה ביו"ט, מהו (גוזמא זו של מהירת הצמיחה ראויה בפי ר' ירמיה). — (יבמ' קב, א בסוף) בעא מיניה ר' נחמיה מרבה, שני מנעלים זה על גב זה מהו, וכו' ומי איכא כי האי גוונא, אין דחזיוה רבנן לרב וכו' ע"ש ב. תוד"ה ומי איכא. — (נזיר מב, א) בעי רבא נזיר שגילח והניח שתי שערות וגילח אחת ונשרה אחת מהו. ע"ש וב"ק צח, א. — (ב"מ צא, ב) בעי רבה בר רב הונא, דש באווזין ותרנגולין מהו וכו' תיקו. לא זכרו הרמב"ם בשכירות פ"יב. ועי' סנהד' נט, ב. — (ב"ב בג, ב) בעי ר' ירמיה, רגלו אחת (של הגוזל) בתוך נ' אמה ורגלו אחת חוץ מחמשים אמה מהו? ועל דא אפקוה לר' ירמיה מבי מדרשא. — (סנהד' נט, ב) בעא מיניה ר' זירא מר' אבהו, ירדה לו דמות חמור (מן השמים) מהו וכו'. — (הור' ד, ב בראש) בעי רב יוסף (הורו ב"ד) אין חרישה בשבת מהו . . אין שבת בשביעית מהו. — (מנח' מט, א בסוף) בעא מיניה ר' חייא בר אבין מרב חסדא, ציבור שאין להם תמידין ומוספין איזה מהן קודם, ה"ד וכו' (אולי נתעוררה השאלה מזכרון המעשה בימי מלחמת החשמונאים שבעת המצור אפסו הבהמות הנצרכות לקרבן). — (חולין ע, א) בעי

רבא, כרכו (את העובר קודם שיצא מן הרחם) בסיב מהו, בטליתו מהו, בשליתו מהו וכו' אלא בשיליא אחרת מהו, בלעתהו חולדה והוציאתו מהו וכו' אלא בלעתו והוציאתו והכניסתו וכו' כרכתו ואחזתו והוציאתו מהו וכו' הדביק שני רחמים ויצא מזה ונכנס לזה מהו, דידיה פטר דלאו דידיה לא פטר, א"ד דלאו דידיה נמי פטר תיקו. עע"ש בעיות אחרות. דומות לזו. ועי' תוד"ה כרכתו. — (נדה כג, א בסוף) בעא מיניה ר' ירמיה מר' זירא, לר"מ דאמר בהמה במעי אשה ולד מעליא היא, קבל בה אביה קידושין מהו? למאי נ"מ, לאיתסורי באחותה למימרא דחיי? וכו' א"ר אחא בר יעקב, עד כאן הביאו ר' ירמיה לר' זירא לידי גיחוך ולא גחך. — מזה נראה שר' ירמיה שאל בכוונה שאלות כאלה.

בעיות ממין זה שאינן מגוזמות כל כך — (שבת ה, א) בעי ריו"ח זרק חפץ ונעקר הוא ממקומו וחזר וקבלה מהו וכו'. — (לח, ב) בעי ר' ירמיה, תלאן במקל מהו, הניחן ע"ג מטה מהו — בעי רב אשי, פינן ממיחם למיחם מהו. תיקו. הרמ"בם אינו מזכיר דינים אלו. — (פ, א) בעי רבא אות אחת בדיו ואות אחת בקלמרים וכו' תיקו. — (פסח' י, ב) בעי רבא עכבר נכנס וככר בפיו ועכבר יוצא וככר בפיו מהו וכו' כמה את"ל, תיקו. — (ביצה יד, ב) בעי רב אשי, תלתא גברי ותלתא מיני מאי, תיקו. — (סוטה טז, א) איבעיא להו, אין שם (בבהמ"ק) עפר מהו שיתן אפר וכו'. — (ב"ק יח, ב) בעי רבא יש העדאה לצרורות. — (קח, ב) רבה זוטא בעי, נגנבה באונס והחזירה הגנב וכו' תיקו. — (ב"מ יב, א) בעי רבא, זרק ארנקי בפתח זה וכו'. עי' זבח' כה, ב, באת"ל אויר שאין סופו לנוח ושם בתוס' וע"ע פרה פ"י מ"ה ובתיו"ט. — (צ, ב) בעי רמי בר חמא, הושיב לה קוץ בפיה מהו. — (קה, ב) בעו במערבא, נשדף תלם א' ע"פ כולה וכו' תיקו. הרמב"ם אינו מזכיר בעיות אלו, וזה אות שלא החזיקן לאפשר המציאות. — (ע"ז מא, א) בעי רב אשי, תפס בידו צואה מהו. — (מו, א) בעי חזקיה, זקף ביצה להשתחות לה וכו' תיקו. — (שבועו' יד, ב) בעי ר"פ נעלמו ממנו הל' טומאה מהו וכו' תיקו. — (יז, א) תלה עצמו באויר וכו' תיקו. — (כב, ב) בעי רבא, שבועה שלא אוכל חרצן וכו' תיקו — שבועה שלא אוכל עפר וכו' תיקו. — (זבח' פה, ב) בעי ר' ירמיה, יש נרבע בעופות או אין נרבע בעופות. — (קד, ב בסוף) בעי ר"א פרים הנשרפים וכו' שיצא רובו במיעוט אבר. וע"ע קה, א. יצא חציו ברוב איברים מהו. הרמב"ם השמיטו פ"ה ה"ה. — (קז, ב בסוף) בעי רבא, המעלה ראש בן יונה וכו' ומלח משלימו לכזית מהו, תיקו. — (מנה' סט, ב) בעי ר"ש בן פזי, שיבולת שהביאה שליש וכו' תיקו. — ע"ע בכור' ו, א. כד, ב. חול' ל, ב. מה, ב. נה, ב. ס, א. סט, א. ע, א. קכב, א. קמ, ב.

ענינים דוחקי המציאות בתור שאלות מעשיות — כעין השלמה לבעיות מגוזמות יש לחשוב עוד את הבעיות בענינים שאינם מגוזמים מצד עצמם, אבל אין מדרך בני אדם לבוא בענינים כאלה אל החכם או הדיין, ואין בהם צורך מעשיי, כמו (יומא סז, א בסוף) איבעיא להו, אותן איברים (של השעיר המשתלח לעזאזל) מה הן בהנאה. או (זבח' כה, ב) בעא מיניה רב אסי מריו"ח, היה מקבל ונפחתו שולי מזרק עד שלא הגיע דם לאויר (זה ג"כ דוחק המציאות מצד עצמו). — (סנהד' נה, ב) בעי רב המנונא, ישראל הבא על הבהמה בשוגג וכו'. עי' רמב"ם א"ב פ"א. — וארשום פה ציוני קצת המקומות:

בעיות שנשארו בתיקו: שבת פו, ב. יומא מח, א. יבמ' נב, ב (כמה בעיות). קב, א. כתוב' נו, א. סוטה יח, א. ב"ק יט, ב. נא, ב. קי, א—ב. ב"מ ל, ב. נו, ב. ב"ב קמו, א. קמח, ב. ע"ז יד, ב. סנהד' פה, ב. שבועו' טז, ב. מנח' נז, א. (ב' בעיות). חולין קכח, א. קמ, ב. ערכין יט, א. כה, ב.

בעיות שלא נפשטו: יומא נח, ב. ב"ק פ, ב. פו, ב. ב"מ צ, ב. סנהד' מג, א. (ב' בעיות). סד, ב. קיב, א. מכות יא, ב. הור' יא, א. זבח' יט, א. (ע"ע שאלות ממין זה: ברכ' כה, ב. עירוב' צט, א). זבח' לא, ב. ע, א. מנח' ע, א. חולין יט, א. ע, א. קמ, ב.

בעיות שנפשטו: שבת פג, ב. שבת קנג, א (איכא דאמרי בעי רבא). נזיר נא, ב. ב"ק לב, א סנהד' נה, א. חולין סט, א. קג, ב. כרית' ט, א בסוף.

(ג) הזדמנות מקרים וסבות, פעיטות ודייקנות, התפרטות וצמצום שיעורים יותר מדאי — יבמ' קטז, ב. קיז, א. כתוב סו, א. קידוש' ח, ב. כב, א. גיט' טז, א. (ב' בעיות). מד, א. נזיר נא, ב. סד, א. סוטה יח, א. כ, א. ב"ק יט, א (ב' בעיות). נא, ב. נח ,א. עח, ב (גנבה קטעה ומכרה). פה, ב. צז, א. קב, א. ושם ב. ב"מ מג, א. נו, ב. צח, ב. ב"ב פג, א. קג א. ע"ז סג, א. סנהד' קיב, א. הוריות ג, א (ב' בעיות) זבח' פז, ב. מנח' כו, ב (ג' בעיות). סט, א. חולין סט, א. ערכין ח, א. נדה מג, א (ג' בעיות). — שבת צט, ב. ב"ק פ, ב. ערכין יט, ב. — פסח' כב, א. יומא מט, א. מגילה ג, ב. נדר' יא, ב. ב"ק כ, א. זבח' יב, ב. מנח' נב, א בסוף. סח, ב. חולין כב, ב. תמורה יא,ב (ג' בעיות) יב, א.

ברכות ח, א (בין פסוקא לפסוקא מאי. רמב"ם וש"ע השמיטו). נא, א בסוף (שמאל מהו שתסייע לימין -- בנטילת הכוס. ועתוד"ה שמאל שנדחקו לפרש, באיזה אופן יש הכרח לזה). שבת ה, ב (בעי רבא). נב,א (רב יוסף). סה. ב (אביי). סו, ב (אביי, משקל דמשקל מאי). עז, ב (ב' בעיות דרב אשי). פ, א (רבא). שם ב (רב אשי). צא, א (רבא, הוציא חצי גרוגרת לזריעה וכו' צמקה וחזרה ותפחה). צט, א (רבא). פסח' מה, ב (במערבא בעו). מח, ב (ר' ירמיה). ביצה לה, ב—לו, א. מ"ק ד, ב. כב, א (רב ענן). ר"ה ל, א (ר' זירא). תענית כב, ב (איבעיא להו). סוכה נג, ב (ר' ירמיה). יומא מז, ב (רב פפא). מח, א (כמה בעיות דר"פ). כתוב' פ, א (רב ביבי). פו, ב (איבעיא להו הפוגמת כתובתה פחות פחות משוה פרוטה). קג, א (אביי). קידוש' ז, ב (כמה בעיות של רבא, חצייך בחצי פרוטה וכו'). גיט' כ, ב (ר"פ, בין שיטה לשיטה ובין תיבה לתיבה מאי). פב, ב (אביי). נזיר יז, א (רבא). מב, א (אביי, נזיר שגילח ושייר ב' שערות צמח ראשן וכו') נא, א (ר' ירמיה). סוטה כז, א. ב"ק ט, ב (רב אשי). וכן יט, א. ב"ק קיט, ב (ר' ירמיה, ואיבעיא להו). — ב"מ כא, א (ר' ירמיה) מד, א. ספ"ג (רב אשי). נו, ב (ב' בעיות, רבא). קה, ב (ר' ירמיה). קיט, א (רב ענן ואיתימא ר' ירמיה). — ב"ב כ, ב (אביי). כא, ב (רב הונא בריה דר"י). קד. ב (רב אשי, שדה ונעשה גנה). — שבועו' מו, ב (ר"פ). — מנח' לא, ב (בעי רב יהודה בר אבא, בין דף לדף ובין שיטה לשיטה מאי). לח, ב (איבעיא להו). סד, א בסוף (בעי רבא, חולה שאמדוהו לב' גרוגרות ויש ב' גרוגרות בב' עוקצין וג' בעוקץ א' הי מינייהו מייתין). פה, ב (ר' ירמיה ורבא, ג' בעיות). — חולין ל, ב (רב פפא). לב, א (רב הונא בריה דרב נתן). מה, א (רב חנינא). מו, א (ר' ירמיה ורב אשי, רב פפא ורב הונא). נב, ב (ר' ירמיה). סז, ב (בעי רב יוסף פרשה ומתה וכו', בעי רב אשי לגג תמרה וכו'). קכח, א (בעיות שונות לר' ירמיה ורב פפא). קמ, ב (ר' ירמיה, מטלית מהו שתחוץ, כנפים, ביצים מוזרות, ב' סדרי ביצים וכו'). — ערכין כח, ב (איבעיא להו, פגע בו יובל בשבת מהו).

הצד השוה לכל הבעיות שבסוג זה הוא שרובן ככולן נשאלו מחכמים יחידים ולא מבני הישיבה, וזה מתבאר לנו מטבע הענין בעצמו, בהיות ששאלות כאלה אינן שייכות לחלק הקבוע והמסודר של מלאכת בית המדרש, לכן רק מעט מזער משתתפים בהן בני הישיבה.

ו. בעיות באגדות ובקדמוניות.

(א) — (שבת קנג, א) בעא מיניה ר' אליעזר מרב, איזהו בן העולם הבא, א"ל (ישע' ל, כא) ואזניך תשמענה דבר מאחריך וכו'. ר' חנינא אומר, כל שדעת רבותיו נוחה הימנו. — (חגיגה טו, ב בסוף) וא"ר אמי, תלת מאה בעיי בעו דואג ואחיתופל במגדל הפורח באויר. ע"ע סנהד' קז, ב. באגדה זו משתקפת רוח התקופה ההיא בנוגע לדרכי הלמוד. המצאת בעיות היתה חשובה בעיני החכמים מכמה פנים עד שיחסו אותן לקדמונים גם כן ברצותם לתארם כגדולים ובעלי כשרון מיוחד בלימוד התורה ובחקר נתיבות החכמה. — ענין דומה לזה מיוחס לדוד (ב"ק ס, ב) מאי קמיבעיא ליה (לדוד), אמר רבא א"ר נחמן, טמון באש קא מיבעיא ליה אי כר' יהודה, אי כרבנן, ופשטו ליה מאי דפשטו ליה. רב הונא אמר גדישים דשעורים וכו' עשכה"ע עד המשנה. — (ב"ב קכג, א) בעא מיניה ר' חלבו מר' שמואל בר נחמני מה ראה יעקב שנטל בכורה מראובן ונתנה ליוסף? מה ראה! ובחללו יצועי אביו כתיב! אלא מה ראה שנתנה ליוסף? אמשול לך משל למה"ד וכו'. — (שם בסוף) בעא מיניה אבא חליפא קרויא מר' חייא בר אבא, בכללן אתה מוצא שבעים, בפרטן אתה מוצא שבעים חסר אחת? א"ל תאומה היתה עם דינה וכו'. — (סנהד' נט, ב בסוף) מי איכא בשר היורד מן השמים, אין כי הא דר"ש בן חלפתא הוה קאזיל באורחא, פגעו ביה הנך אריותא דהוו קא נהמי לאפיה, אמר, הכפירים שואגים לטרף, נחיתו ליה תרתי אטמהתא, חדא אכלו וחדא שבקוהו, אייתיה ואתא לבי מדרשא. בעו עלה, דבר טמא הוא זה או דבר טהור? א"ל אין דבר טמא יורד מן השמים. — (שם צה, ב) תנא אידך, מחנהו (של סנחריב) ארבע מאות פרסי רחב צואר סוסיו ארבעים פרסה סך מחנהו מאתים וששים ריבוא אלפים חסר חד. בעי אביי, חסר חד ריבוא, או חסר חד אלפא, או חסר מאה, או חסר חד? תיקו. — (סוף הוריות) איבעיא להו. ר' זירא ורבה בר רב מתנה הי מינייהו עדיף, ר' זירא חריף ומקשה ורבה בר רב מתנה מתון ומסיק, מאי? תיקו. — (בכורו' כא, ב) בעי רב חסדא (יצירת הולד) בבהמה בכמה? א"ל רב פפא לאביי, לאו היינו דזעירי וכו' עשכה"ע. — (ערכין טז, ב) בעא מיניה ר' שמואל בר נדב מר' חנינא, ואמרי לה ר' שמואל בר נדב חתניה דר' חנינא מר' חנינא, ואמרי לה מר' יהושע בן לוי, מה נשתנה מצורע שאמרה תורה בדד ישב מחוץ למחנה מושבו? הוא הבדיל בין איש לאשתו, בין איש לרעהו, לפיכך אמרה תורה בדד ישב וכו'. — בעא מיניה ר' יהודה בריה דר' שמעון, תוכחה לשמה וענוה שלא לשמה הי מינייהו עדיפא? א"ל ולא מודית דענוה לשמה עדיפא? וכו' עשכה"ע. — ע"ע נזיר לט, א שהבעיא בעיקרה היא שאלה טבעית, אם השיער צומח והולך מראשו או משרשו, רק שיש בזה נ"מ גם לדינא.

(ב) — (פסח' נג, ב) איבעיא להו, תודוס איש רומי גברא רבה הוה או בעל אגרופין הוה? ת"ש וכו'. — (שם צו, א) בעי ר' זירא, אימורי פסח מצרים היכא אקטרינהו? א"ל אביי, ומאן לימא לן דלא שויסקי עביד? ע"ש. — (תענית יא, ב) מר עוקבא איקלע לגינזק, בעו מיניה וכו' במה שימש משה כל שבעת ימי המילואים? לא הוה בידיה. ע"ז לד, א. — (יומא כב, א בסוף) בעי רב פפא, ד' אמות שאמרו (גבי מזבח) בהדי אמה יסוד ואמה סובב, או דילמא בר מאמה יסוד ואמה סובב, תיקו. — שאלה דומה לזו (סוכה נג, ב) בעי ר' ירמיה למעלה עשירית דנחית חמשה וקאי אעשרה או דילמא דנחית עשרה וקאי אחמשה, תיקו. מוסב עמ"ש במשנה שחמש עשרה מעלות היו מעזרת ישראל לעזרת נשים, וכאשר הגיעו הכהנים למעלה עשירית, תקעו והריעו ותקעו, והשאלה היא מהיכן התחיל החשבון הזה. — (נזיר מז ב) איבעיא להו, משוח מלחמה וסגן הי מינייהו עדיף וכו'. — (ב"ק קי, א—ב) בעי רבא, אין בו למשמרת יהויריב ויש בו למשמרת ידעיה מהו וכו' תיקו. — (ב"ב קכא,

ב בסוף) איבעיא להו, ארץ ישראל לשבטים איפלוג, או דילמא לקרקף גברי איפלוג? וכו׳. — (ע״ז נב, ב) בעא מיניה ר׳ יוסי בן שאול מרבי, כלים ששימשו בהן בבית חוניו, מהו שישתמשו בהן בבית המקדש, וקמיבעיא ליה למ״ד בית חוניו לאו בית עכו״ם הוא וכו׳? א״ל, אסורין הן ומקרא היה בידינו ושכחנוהו. — (סנהד׳ טו, ב) איבעיא להו, שור סיני בכמה (דיינים נידון), מי גמר שעה מדורות או לא? ת״ש וכו׳. — (שם טז, א) בעי ר״א שורו של כהן גדול בכמה? למיתת בעלים דידיה מדמינן ליה (וצריך סנהדרי גדולה), או דילמא למיתת בעלים דעלמא? אמר אביי וכו׳. — (שם יט, א) איבעיא להו, כי מנחם הוא (כהן גדול) אחריני, היכי אמר להו? ת״ש וכו׳. — (שם קיב, א) בעי רב חסדא, בהמת עיר הנדחת מהו דתיתהני בה שחיטה לטהרה מידי נבלה וכו׳ תיקו. הרמב״ם אינו מזכיר את הענין ובודאי משום דעיר הנדחת לא היתה וכו׳. — דומה לזו שם בעית רב יוסף שיער נשים צדקניות (שבעיר הנדחת) מהו (אם גם זאת בכלל ואת כל שללה תקבוץ וכו׳) תיקו. — (זבח׳ קח, ב) בעי ר׳ יוסי בר חנינא, קרן וכבש ויסוד וריבוע מהו שיעכבו בבמה וכו׳. — (הור׳ יג, א) איבעיא להו, לענין טומאה סגן ומשיח מלחמה איזה מהם קודם. — עע״ש יב, ב, בעית רבא מרב נחמן, משיח שנצטרע מהו באלמנה. — (זבח׳ קכ, א) בעי ר׳ זירא עולת במת יחיד שהכניסה לפנים והוציאה לחוץ מהו וכו׳ עשכה״ע ובעית ר׳ ינאי בנוגע לאיברי עולת במת יחיד שעלו למזבח וירדו שנשארה בתיקו. וגם בעית בני הישיבה ירדו מהו שיעלו בעיות אלו שייכות לימי בית שילה שקדשים קלים נאכלים בכל הרואה, ובעיא ג׳ בנוב וגבעון שהותרו הבמות. ע״ע מעילה ג, ב. רמב״ם פס״מ פ״ג אינו מזכיר הענין. — (מנח׳ צה, א) איבעיא להו, לחם הפנים נפסל במסעות או אינו נפסל במסעות? ריו״ח ור׳ יהושע בן לוי, חד אמר נפסל וחד אמר אינו נפסל. — (חולין יז, א) בעי ר׳ ירמיה, איברי בשר נחירה שהכניסו ישראל עמהן לארץ, מהו? וכו׳ תיקו. ע״ע הרא״ש שם. — (תמיד כו, ב) איבעיא להו, עליות ממש היו (בבית אבטינס ובבית הניצוץ) או דילמא דהוו גביהי מגבהי כעליות? ת״ש וכו׳.

ובזה השלמנו כוונת זה הפרק והצענו מיני הבעיות לפי תוכנן וטבען הפנימי. בדרך כלל אנו רואים, שרובי הבעיות עוסקות בבירור לימודים והלכות. מן שבעה מיניה שסדרנו, רק המין הששי מכיל בעיות של חריפות וחידוד, ובנוגע למין האחרון, לבעיות בקדמוניות ואגדות, גם מין זה אינו מיוחד לסוג הבעיות בלבד, אבל משותף הוא גם לשאר היסודות. ובכן נוכל להחליט שהבעיות הן יסוד מיוחד בתלמוד, המקיף את כל חלקי מלאכת הרוח של ישיבות ארץ ישראל ובבל בו בערך שנמצא אותם בשאר יסודות הגמרא. (המשך יבוא.)

פרק ביסורי הגוף

מאת

שמואל קרויס (ווינא).

בארכילוגיא התלמודית שלי, ב׳ 95 והלאה העליתי על ספר אותם היסורים הקשים אשר האדונים עוללו לעבדיהם האמללים בחפצם לענוש אותם. במקום אחר (שם ב׳ 19 ושם ג׳ 226) סדרתי מה שהיה האב רודה את בנו והרב את תלמידו. חושב אני שלדברים כאלה יש להם חשיבות בבואנו להכיר את החיים העתיקים, ולכל הפחות דרישה וחקירה היא בתלמוד, מאחר שהדברים האלה מצאו להם מקום בדברי חכמי התלמוד. מבקר אחד יצא לנגדי באותם הימים ושאל: מה איכפת לן בידיעת האכזריות האלה? השאלה הזאת אמנם פעלה עלי רק להיפך, כלומר להזדרז עוד יותר בחקר הדברים האלה ולקבץ עוד יותר כל מה שאמור במקצוע זה.

מעשה הקבוץ הזה, בטוח אני, יעלה לרצון לכל מי שמתענין בחקירות כאלה, שיש להן יחס וקשור לא לבד עם החיים הפריבטים, אלא גם עם תורת המשפט שהיתה נהוגה באותם הימים, ולא אחת ולא שתים נראה למדי, שהיסורים הנזכרים צמחי־קללה הם אשר עלו מאדמת רומי המרשעת, מאדמה הזאת, אשר היא פורה ראש ולענה לעם ישראל. לצערי אין אני מלומד כל צרכי במשפט הרומי, ומכל שכן שאין לי עסק עם משפט הבבליים העתיקים ועם משפט הפרסים, שגם משפט שלהם צריך להיות פתוח לפנינו בבואנו לחקור דברי התלמוד; יבאו נא אחרים וישלימו מה שהנחתי חסר. בעיקר ובממש לקבץ באתי, ורק כלאחר יד אַראה גם על קשר הדברים.

וראיתי להקדים בדברים כלליים שמקצתם מחוץ לגדר התלמוד. מכות רעות ונאמנות מצאו מקום להן במרבית הספרים של הדורות ההם; למשל בספר האפוקריפי „תהלות שלמה" ב׳ י׳ התפיסה בבית האסורים ונתינת הצואר בחותם (ביונית ἐν σφραγῖδι)[1]; ובארבעה למכבים ה׳ ג׳ (וגם שם פסוק ל״ב), אשר מרטיריון של אלעזר הזקן מסופר שם, נאמר, שישַׁבר גופו על גבי האופן ואש יאכלהו, ושם (בסי׳ י׳) עוד הרבו לספר ביסוריו אשר סבל; ובמקום אחר, הוא ספר עלייתו של משה (ח׳ ב׳ וג׳), נזכרו יסורים אחרים; ובצוואתו של יוסף (שתי פעמים בסי׳ י״ג) נאמר, שהמלקות נעשה בגוף ערום, והוא נכבד לדרך חקירתנו הבאה.

המלך הורדוס גם לו שם ברעים; הוא סגף וייסר וענה את המסורים בידו במכות נוראות ומשונות, ועשה כן, ברוב המאורעות, שלא כדת ישראל. לפי עדותו של יוסיפוס[2] שלח את רצוציו למות ע״י חיות רעות (ad bestias); מכר אותם לעבדים ולשפחות, ומכרם (שלא כדין) לחוצה לארץ; עשה בקרת באנשים ובנשים בני

---

[1] כל הדברים האלה בקל יוכלון להמצא בספרו של Kautzsch אפוקריפין אונד פסיידאיפיגרי׳ הוצ׳ ב׳ חלק ב׳ 131 ושם 159, ושם 325.

[2] אין מן הצורך לציין על המקומות, כי כבר נאספו הדברים ע״י Juster בספרו המפואר (בצרפתית) „היהודים במלכות הרומים" ב׳ 128.

חורין ובנות חורין כאלו היו עבדים ושפחות; צוה להמיתם פתאום, בלי בקרת, ע״י גבוריו עושי רצונו; פעם אחת קרא עצרה לעיר יריחו והָאשים באזני העם את שונאי לבו, ובה בכנסיה רגמו העם (יותר נכון: שכיריו של המלך) את הנדונים על ידו; ופעם אחרת גם כן, כשמרדו בו, לפי דעתו, הרבנים יהודה ומתתיהו, צוה שיחָתך דינם במצות העם, וכשנעשה כן צוה לאנשיו לשרוף אותם חיים; ועוד שלישית היה מעשה בעיר קיסרי, שגם שם נקהלו העם על פי מצותו ורגמו באבן אותם שהקדיש המלך למיתה משונה. לעמת זה, המשפט הישר לא הניח מקום אלא למיתה ע״פ בית דין, כתורה וכמצוה, ולחרם ולמאסר ולמלקות ולקנס ממון, זה ולא יותר[1].

מוסכם ומקובל הוא אצלנו, ע״י משנה ותלמוד, שארבע מיתות בית־דין הן: סקילה, שריפה, הרג וחנק, אמנם כמעט אין איש שואל ומבקש, מהיכן הוציאו החכמים את הפסק המתמיה הזה, ועל איזו עבירה תכשר זו או זו? ואין להמלט מההכרה, שבפרטי הדברים מושפעים ועומדים היו חכמי הדור ההוא מחוקי משפטיהם של הרומיים[2]. בין אופני מיתות־בית־דין הללו לא נמנה תלייה, [מפני שאין תולין אותו חי, ספרי תצא פי׳ רכ״א, בבלי סנה׳ מ״ו ב׳, ואינו נתלה אלא המגדף והעובד ע״ז הנסקלים, ולר׳ אליעזר: כל הנסקלין נתלין, סנהד׳ פ״ו מ״ד, ספרי שם. — אפ׳] אעפ״י שבודאי[?] נהוג היה, הן על פי חקת התורה (דברים כ״א כ״ב) והן על פי מה שנמסר לנו במעשה (תליית המן ובניו [עי׳ מש״כ המחבר בעצמו בערך צלב. — אפ׳], ולהלן עוד נביא דוגמאות), ואמרו החוקרים, שהיינו תלייה והיינו חנק[3] וחדוש הוא, שהמציאו החכמים את השם החדש חנק ובלשון תלייה לא רצו. מה זה ועל מה זה? מובן מעצמו, שלשאלה הזאת יש לה יחס עם מיתתו של ישו הנוצרי, שאין להכריע[4] אם אותה מיתה ראויה להקרא תלייה או צליבה, והיה זה האחרון ענין חדש שאינו רגיל אצל חכמי התלמוד. בכל זאת מעשה הצליבה לא נעדר מכל וכל בדברי חכמי התלמוד, כמו שיבא, ואם אמת הוא, שהצליבה דרך מיוחד הוא להרומים, כדעת רוב החוקרים, אזי כבר בנקודה הזאת יִגָלה לעין, שדברו החכמים בהווה, דהיינו במעשה הרומים של ימיהם.

כל מעשה הרומים בכלל, דרך משפטיהם בפרט, ודרך מיתתו של ישו בפרוטרוט, כמובן, המציא ספרות גדולה מאין מצרים, ואחרי כן קורות כל אותם הקדושים של הנוצרים שנדונו הן לתפיסה והן לעבודה קשה או למכות נוראות או למיתה בכל אופניה — גם דבר זה חקרו ודרשו בו רבים, ואני הכותב השתמשתי בקצת מחקריהם. ואלה הם הספרים והחקירות אשר אציין עליהם לפעמים קרובות: Madwig פער־פאססונג אונד פערוואלטונג דעס ראָמישען שטאאטעס, ב׳ 284 והלאה בפרק „שטראפען“; Th. Mommsen ראָמישעס שטראפרעכט (לייפציג 1899); Mitteis רייכסרעכט אונד פולקסרעכט (לייפציג 1891); R. Taubenschlag דאס שטראפרעכט אים רעכטע דער פאפירי (לייפציג 1916); E. v. Dobschütz דער פרוצעס ישו נאך דען אקטא פילאטי במ״ע צייטשריפט פיר נייטעסטאמ׳ וויססענש׳, ג׳ 114—89; C. Corssen דאס מרטיריום דעס בישופס ציפריאן, במ״ע ההוא ט״ו וט״ז (זה האחד יורה על השאר); והרדיפות הגדולות שנעשו בהנוצרים בימי ממשלת דיקליטיאנוס הלא נודעו לנו ע״י איזיביוס שכתב בענינם ספר מיוחד, ועתה ראה מחדש Schiwietz דאס מורגנלאֶנדישע מאָנכטום (מאינץ 1913) ב׳ 89 והלאה; וגם החכם האנגלי המפואר Gibbon הקדיש

---

[1] גם זה יפה נדרש ע״י Juster שם ב׳ 156 והלאה.

[2] Büchler כתב בזה דברים מושכלים במ״ע החדשי נ׳ 539 ושם 664 והלאה, ועיין עוד מאמרו של החכם ההוא במ״ע ההוא נ״ה 196 והלאה; ואני לא רציתי לחזור על דבריו.

[3] עיין אצלנו להלן [ע׳ תלה] ועיין ספרו של Selden ברומית de Synedriis במקומות הרבה.

[4] עיין עתה בזה בספרו הנפלא של יוסף קלוזנר, ישו הנוצרי (ירושלים תרפ״ב) דף 380 ועוד.

לדבר היסורין אשר ענשו בהם ברומי פרק מיוחד (הוא פרק 44 של ספרו הידוע) וירוץ כל קורא בו.

ראיתי לסדר הדברים על פי א״ב, כי כבר אמרתי, שאך לקבץ באתי, ולא עשיתי לי לחובה להעלות על ספר כל התוצאות החשובות היוצאות מבין הפרטים.

אַלָּה[1], כמין מטה ומקל, אלא שהוא קשה מהם, כי בקצהו האחד ודאי היו נטועות בו מסמרות. בכלי הזיין הזה היו רודים הכהנים של בית־ביתוס בעם (תוס׳ מנחות י״ג כ״א ובב׳ פסחים נ״ז א׳), וגם כשבאו עבדי הכהנים לתפוס את ישי הנוצרי תפסו בידם חרבות ואלות[2]. באותו ההמשך עצמו (תוס׳ שם ופסח׳ שם) אמור עוד: „אוי לי מבית אלישע[3] אוי לי מאגרופן״, ואם כן גם האגרוף, כף־היד הזאת כשהיא מקובצה וסגורה, אמצעי היא להתעולל בבני אדם, כאמור „ולהכות באגרוף רשע״ (ישעיה נ״ח ד׳), „והכה איש את רעהו באבן או באגרוף״ (שמות כ״א י״ח), ובדברי חכמי התלמוד הרבה פעמים „בעלי אגרוף״ כאלו אתה אומר „בעלי זרוע״. ועוד באותו המשך (תוס׳ שם, פסח׳ שם) שעבדי הכהנים חובטים את העם במקלות, ונראה, שהפעולה הן באלה הן במקל היא חבט, והיא יותר קשה מן הכאה גרידא.

אסר. בכאן צריכים אנו להאריך קצת, עד שיוברר הדברים. ידוע בית הסהר במצרים, אשר עליו בא כעין פירוש „מקום אשר אסירי (בכתיב: אסורי) המלך אסורים״ (בראש׳ מ׳ כ׳). אמנם בתורת משה לא ניתן מקום לתפיסה, רק שתי פעמים בשנים מאורעות מצאנו כאן שהניחו את החוטא במשמר (ויקרא כ״ד י״ב, במדבר ט״ו ל״ד), כי לא פורש מה יֵעָשה לו, ויהיה משמר זה כעין פרֶאבנטיב־האפט שלנו, דהיינו שיכלאו החוטא מלהמלט על נפשו, עד בא ענשו העקרי, שהיה באותם המאורעות מיתה בידי סקילה. גם בחקי חמורבי אין זכר למאסר[4]. אמנם כבר יש לטעון, שאין חילוק בין משמר ובין מאסר, כי בספור הבא אדות יוסף במצרים נאמר „ויתן אתם במשמר, בית שר הטבחים, אל בית הסהר, מקום אשר יוסף אסור שם״ (בראש׳ מ׳ ג׳), ועיין מה שנעשה עוד במצרים (שם מ״ב ט״ז והלאה) „ואתם האָסרו״, „ויאסף אותם אל משמר״, „יאָסר בבית משמרכם״, „ויקח מאתם את שמעון ויאסור אותו לעיניהם״, הרי שעל המשמר נופל לשון אסר. ויהיה מה, אין ספק שגם בממלכת יהודה „בית האֵסור״ היה נוהג (ירמיה ל״ז ט״ו), ועל כל פנים ידוע היה להם הענין, שהרי גם קהלת (ד׳ י״ד) אמר בחכמתו, לא למעשה „כי מבית הסורים[5] יצא למלך״.

העיקר בענין האסירה הוא שלא ישָמט החוטא או השבוי או העבד מתחת יד שופטיו או בעליו, ולזאת התכלית יכשר לא לבד בית־האסורים אלא גם העבותות והכבלים אשר יתנו על ידיו ועל רגליו. עבותים נתנו על זרועותיו של שמשון, אשר בשביל כך נקראו אֱסורים (שופטים ט״ו י״ד); ובהעברה נקראו אֱסורים: ידיה של האשה הזונה (קהלת ז׳ כ״ו). כמו כן אסרו בחבלים, באזקים ובנחושתים וכדומה להם[6]; על דרך זה נאסרו ביחוד שבויי המלחמה, אשר בשביל זה נתכנו „אסורים״ סתם (ישעיה מ״ט ט׳ ושם ס״א א׳ וכן תהלים קמ״ו ז׳)[7]. ועוד מוכנות לתכלית זאת שלשלאות גדולות,

---

[1] ענין המלה ונקודה עיין במלונו של אליעזר בן־יהודה דף 227.

[2] השוה קלוזנר, ישו הנוצרי דף 363.

[3] כן בתוס׳ שם, ובבבלי חסר השם הזה ונזכר אגרוף אצל בית ישמעאל בן פאבי.

[4] על זה העיר לנכון ד׳ ה׳ מיללר, דיא געזעטצע חממורבים כו׳, ווינא 1903, דף 134. השוה במשנה (סנה׳ י״א ד׳) ומשמרין אותו עד הרגל וממיתין אותו ברגל כו׳.

[5] על פי הלשון המקוטע הזה (סורים במקום אסורים) המצאתי פירוש נכון למלת בן־סירא (במקום אסירא) במ״ע האנגלי JQR י״א 150 והלאה.

[6] ללשונות המקראיות לא נתתי ערך מיוחד; אמנם להלן עוד יבואו כבלים, שלשלאות וכדומה.

[7] וכן נקרא אסיר מי שנולד בגלות, כגון בגלות מצרים ובגלות בבל; עיין במאמרי במ״ע האנגלי שם; השוה גם הלשון היפה „אסיר־תקוה״, וכן נמצא „אסיריך״ בציון של הפייטן יהודה הלוי.

אשר ע״י בית נעילה שלהן הובאו רגלי עבדים ורגלי סוסים ושאר בהמות וחיות לידי כפיתה (מ׳ כלים י״ב א׳). כמדומה לי, שלשון אסר נאמר ביד, ולשון כבל נאמר ברגל. הראיה שלי ממה שאמור (בפסיקתא רבתי פרק כ״ט — ל דף קל״ח א׳) „למלך שהיה אוהב את בנו, עשה לו מונייק של זהב ותולה אותו בצוארו, לא עשה אלא הכעיסו, ונטל אביו ממנו את המונייק ועשה לו כבלים ונתנם ברגליו של בנו״. בלשון המקרא אין לנו כבל אלא שתי פעמים: „לאסר מלכיהם בזקים ונכבדיהם בכבלי ברזל״ (תהלים קמ״ט ח׳), „ענו בכבל רגלו ברזל באה נפשו״ (שם ק״ה י״ח). בפסוק זה האחרון „כבל ברזל״ נפסק בלי ספק לשנים מפני הפרליליסמוס שבו; ואם כן לכאורה „רגלו״ (בכתיב רגליו) לאו דוקא, אלא היינו „נפשו״, ולכן טוב להראות על האגדה, שבאמת כבל ניתן על הרגלים (כן במספר שנים). במקומות אחרים נשאר גם באגדה ענין כבל בספק; כן במשל רב־האיכות (במדבר רבה י״ג ד׳) לענין עבד רע שסרח על אדוניו „הביא כבלים וכבלו והלקהו במגלבין . . . אמר לו: לפי שהייתי יודע שאתה רע מעללים לכך התקנתי כ״כ לאסריך ולהלקותיך״; וכן הוא אומר (תנח׳ תזריע ח׳) „כשסרח עליו עבדו, מביא את הכבלים וכובלו, מביא את המגלבין ומכהו״, ועוד לענין העבד שחזר מעשות רצון רבו (תנח׳ ראה ד׳) „א״ל רבו: התניתי עמך שאני כובלך והורגך; חייך אני (צ״ל איני) עושה לך פשרה״. את ענין הכבל שהוא על הרגל צריך אני להטעים מאד; כי מי שרואה את השקלא וטריא בגמרת שבת נ״ז ב׳ „אמר רב ינאי כבול זה איני יודע מהו, אי כבלא דעבדא תנן״ כו׳, והוא חותם שעושים לעבד בכסותו (רש״י שם) או חותם שבצוארו (ערוך בעה״ש ד׳ קפ״ה שהוא מסתייע ממימרא דשמואל בשבת שם נ״ח רע״א) — בקל יוכל לפקפק, מהו כבל באמת; ולא היא, שכבל בגמרת שבת שם שונה הוא מכבל שלנו. הכבל ההוא מין תכשיט הוא, וכן הוא אמור (ב׳ שבת נ״ד רע״א) „בני אדם שמכובלין בכסף ובזהב״, ועוד איתא (שם, בדרשם „ארץ כבול״ במלכים א׳ ט׳ י״ג) „דמשתרגא בה כרעא עד כבלא״[1] ונראה לי לפרש, שאותו פרק הרגל אשר נותנים עליו הכבל לשם תכשיט נקרא כבל (בארמית כבלא), וממילא פירוש הגמרא עולה יפה.

המשנה (סוטה ד׳ ה׳) מדברת באיש „שהיה חבוש בבית האסורין״ כבדבר מצוי, והיא גם היא מנחת, שלאחר זמן יצא האיש ההוא לחופש [עי׳ גם מו״ק ג׳ א׳ ב׳]; ותפיסת האיש כל ימי חייו לא שמענו; ועוד נוכיח, שגם תפיסת אשה הרבה נשמע במקורותנו. התפיסה ההיא אם היא ע״י המלכות או ע״י בית דין ישראל, לא ידענו, והראשון יותר מסתבר. לגבי המראה הזה טוב לציין על נימוס רומי, שאמנם נהוג היה להם „המשמר״ ההוא שדברנו בו, דהיינו שהיו חובשים בבית האסורים את בן־המות לבל יברח וישָׁמט מתחת ידי השופטים, או שהכריחוהו להעמיד ערבים בשביל עצמו, וכל זה אמנם לגבי המון־העם, וכנגד הגדולים וחורי־העם לא התנהגו בשמירה קודמת[2]. התפיסה נדמית להרומים לבזיון גדול, ומאחר שהיה חסים מאד על כבודם של המיוחסים והחורים, לא השליכום אל עמקי־הבור כל מה שאפשר. יש להבדיל ממנו מה שהיו קוראים „שמירה חפשית״ libera custodia וביונית φυλακή ἄδεσμος שבה התנהגו לגבי הפושעים בסדרי המלכות; והנה לשון פילקי נאמר הרבה באגדה (חבש, נתן, הביא בפלקי ועוד מן הלשונות), וגם קוסטודיא ישנה בגמרא ובמדרש[3], וטוב

[1] בערוך גורס „דמשתקעא כרעא בנווה כי כבלא״, ופירש בו, שרגליו של אדם משתקעות בה מחמת החול כאילו הן כבולין; ספר אחר „עד כבלא, בלעז גבולא״, ועיין קהוט.

[2] עיין Madwig ב׳ 287 והלאה; ועוד שם דף 298 שלא התנהגו בתפיסה (carcer) אלא לגבי המון־העם, והיה המשמר הזה או זמני או משך ימי חייו של החוטא.

[3] שניהם עיין בע״מ שלי לעהנוואָרטער ב׳ 448 ושם 515.

היה להעמיד הדברים על בורים, אל מה כוונו בעלי־האגדה בצמצום, אלא שלא רציתי להאריך.

ארירן, נזכר לכלי הריגה, בניגוד אל סייף, בזה הלשון „אחד אומר בסייף הרגו ואחד אומר באריין הרגו אין זה נכון" (ב' סנה' ל' סע"ב ושם מ"א א'), ופי' [ר' חננאל שם מ"א א', ואחריו] בערוך ע' ארון: כגון אזמל וי"א כמין גרזן. כאן אין מקומה של חקירה בגזרת המלה[1], להמכוון לנו די לדעת, שאמנם כלי הוא אשר מכים בו נפש אדם. בירוש' (סנה' ה' ב' דף כ"ב ד' שורה ל"ח) באותו הענין עצמו בא במקומו מקל (עיין בערכו), וזה פשוט.

אש, כבר במקרא בא על הפושעים „ואשם לא תכבה" (ישעיה ס"ו כ"ד), וכן „כי אש הוא עד אבדון תאכל" (איוב ל"א י"ב) וידוע „אש של גהינום" בדברי חז"ל ובמדרשים ובספרי המקובלים, ונזכיר אך המאמר „אש אחד מששים לגיהנום" (ב' שבת נ"ז ב'), „פושעי ישראל אין אור גיהנום שולטת בהם" (ב' עירובין י"ט א'), וכן „אור של גיהנם" (ב' פסחים, נ"ד א'). הרעיון הזה יש לו קרבה גדולה עם מה שנמצא באמונת הפרסים, אשר כידוע האש ענין גדול להם. עיין אצלנו ערך שרף[2].

אשל. הפסוק (איוב ל"ו ח') „ואם אסורים בזקים, ילכדון בחבלי עני" נתרגם „ואין אסירין רשיעיא בשושלוון, מתאחדין באשלי סיגופא"[3], הוא לי המקום היחידי אשר אשל = חבל נזכר לכלי סגוף, בעוד ששושלוון האמור בצדו, שלשלאות בעברית, נזכר הרבה.

בורדל או ברדל, במקורותנו ברבים דוקא: בורדלין[4], מלה רומית היא burdillus, ויש כיוצא בה גם ביונית המאוחרת. הוא כעין רצועה Peitsche, ונזכר בצד שוטים (במדבר רבה י"ג ד'), והיו לוקים בו עד מאה פעמים (פסיקתא דר"כ פ"א ב').

גג; הנפילה מן הגג עד שימות בו הנופל, נזכר הרבה בתלמוד (המקומות ציינתי בארכיול' התלמ' שלי, א' דף 324 בהערה 377 ודף 327 בהערה 397, ושם רשום גם על יוסיפוס), ואינו שייך לכאן בעיקר הדבר, אלא מאחר שעתיד אני לדבר על מיתות הרבה, לא יִפקד גם מקום המיתה הזאת.

גדוריות עיין כדודיות.

גזירין, ידוע שהן חתיכות עץ גדולות[5] אשר בהן היו מפציעין את מוחם של המומתים. הדבר מצא לו מקום במשנת סנה' ט' ו' „כהן ששימש בטומאה אין אחיו הכהנים מביאין אותו לבית דין, אלא פרחי כהונה מוציאין אותו חוץ לעזרה ומפציעין את מוחו בגזירין", ועיין תוס' כלים ב"ק א' ו', שגם שם בבית־המקדש עסוקים, ואם כן, על נקלה נוכל להכיר, שדברו החכמים בהווה, דהיינו שהגיזורין מוכנים היו על המערכה, ונטלו הכהנים ממה שבא אל־ידם. ובמקום אחר (כגון ספרי בלק סוף פיסקא קל"א דף מ"ח רע"א) לא בא גיזרין בצד „מפצעים את ראשיהם" (אכן ישנו במה שמקביל לו בירוש' סנה' י' דף כ"ח ד' שורה מ"ז); בכאן בני־חיל רומי שנקראים סנגלרין[6] עושים כן.

[1] בערך מלין שלי דף 134 רציתי לגזרו מן היונית, והחכם עמנ' לעף (שם) מתנגד לזה בצדק והראה על תשובות הגאונים הוצ' הרכבי דף 183: כגון איזמל, ונקרא בערבית אלשפרה; ואחרי כן בא החכם ל' גינצברג (בספר היובל לכבוד א' שווארץ דף 333 והלאה) וחקר ודרש בו הרבה, וגם בזה לא הוברר הדבר.

[2] עיין במאמרו של ימים דרמשטעטטר „ששה אשות של התלמוד ובבונדהש" (בצרפתית) במ"ע REJ א' 186 והלאה.

[3] כן בדפוסים וגם בהוצ' לגרד, והוא מכוון ללשון הפסוק, אמנם לוי בע"מ התרגומי שלו מביא מתוך כ"י באשלין דסגופא, ובערוך השלם לא מצאתיו.

[4] המקומות — שנים בצמצום — ציינתי בלעהנוואֹרטער שלי ב' 144.

[5] עיין במלונו של בן־יהודה דף 736, אלא שהערך שם מקוטע בטעות הדפוס.

[6] כן יש לגרוס במקום סנגדורים שלפנינו, עיין לעהנוואֹרטער שלי ב' 399.

גייד. במשנה (אהלות א' ו') אמור „אדם אינו מטמא עד שתצא נפשו ואפילו מגוייד ואפילו גוסס", ונראה שבמומת ע"פ בית דין ישראל או ע"פ המלכות עסוקים אנו. הראיה לזה מדרש יפה אחד (ויקרא רבה ו' ב') „מעשה בשלטון שהיה בקסרין, שהיה מגייד את הגנבים והורג את הקבלנים" (עיין שם באריכות)[1], ועוד ראייה קצת, ממה שבא מגוייד וצלוב זה בצד זה (מ' יבמות ט"ז ג' ועיין ירוש' שם וכן תוס' גיטין רפ"ז (בדפוסים רפ"ה) ועוד), וצלוב מן הסתם הרוג הוא ע"פ המלכות (עיין להלן); והלשון גייד עוד במקום אחר (ב' סנה' ס"ז ב' וכן ביבמות ק"כ ב') „לדידי חזי לי ההוא טעייא דשקליה לספסירא וגיידיה לגמליה", הרי שעקימה כזאת נהוגה היתה גם בבהמות, והכלי שלה הספסר (כמין חרב). „מגוייד" פירש בו הערוך „מחותך הגידים", וכן פירש הרמב"ם למ' אהלות שם, וכן פירשו בעלי ערכי המלין (לוי, קהוט, בן־יהודה), ואני מסופק בו, כי לדעתי מי שהוא מוצא למות, למשל לצליבה, לא ידקדקו בו שיחתכו את גידיו דוקא, וכן לא ידקדקו בכמו זה בבהמה, אלא יחתכו חתוך והלוך בכל מקום שימצאו, וביחוד שיחתכו את ידיו ורגליו, ויהיה „גוד" זה (שממנו מגוייד) כסתם לשון „גוד" שהוא „גוז" „גזז" בעברית[2]. קצת ראיה לזה המאמר במדרש הגדול לשמות ה' א' (דף 43 הוצ' הופמאן) „אצל פלטין של מלך, ראו פתחו כו' שהוא רותח כדוד, בני אדם הרוגין לצד, והצלובין לצד, והמקטועין ידיהן ורגליהן לצד, ובני אדם שרומסין אותן בטיט לצד" — הרי שבצד הרוגים וצלובים איתא מקטועין (מקוטעים?) ידיהם ורגליהם, וזהו אשר לדעתי מקביל לו „מגוייד וצלוב". וכן נראה ממה שאמור (ב' יבמות ק"כ ב') „אף על המגוייד אין מעידין, מפני שיכול לכוות ולחיות", ולדעת הרופאים ששאלתי אפשר כזה במקוטע יד ורגל ולא במי שנחתכו גידיו[3]. ואעידה לי בכאן המאורעות שקָרו במרטיריון של הנוצרים שהומתו על דתם במלכות־פרס[4]: לראשונה הוקטעו אצבעות ידיו של „הרשע", ואחרי כן בהונות רגליו, ואח"כ כף רגליו, ואח"כ קרסוליו, וככה שוב הוקטעו אזרעותיו למעלה מהפרק, ואח"כ ארכובותיו, אזניו, נחיריו ולבסוף הראש.

עקימות וחבלות כאלה נעשו לרוב בימים ההם; הן גם חקי חמורבי, המצויינים אמנם בצדקתם, יגזרו ככה בכמה מעשים, והכלל שענשו „נפש בנפש, עין בעין, יד ביד, רגל ברגל", דהיינו ענשו על פי ius talionis. בחקי חמורבי מצאנו, שחתכו הלשון, תלשו העין, קטעו שדי אשה, קטעו הידים וכדומה[5], וגם בתורת משה מצאנו (דברים כ"ה י"ב) שקצצו כפה של האשה ששלחה ידה והחזיקה במבושיו של האיש אשר כנגדה. מתוך מאורעות הזמן אשר אנחנו עומדים בו נזכיר, שלרגלי המרידה שעשו היהודים בקיסר קונסטנטין, נחתכו, לדעת סופרים אחדים, אזניהם למען בזותם (גריץ ד' הוצ' ד' דף 308). החכם Juster (ב' 196) בחקרו על המאורע הזה, הוציא לאמת שבאמת בתורת משפט הרומים הוקבע לעשות עקימות כאלה, והוקבעה להם התורה הזאת גם בקובץ משפטיהם .Cod. Theodos ט' כ"ד א' ושם י' י' ב', וביחוד התנהג בכמו זה הקיסר „הנוצרי" קונסטנטין.

---

[1] הבאתי לשונו של הערוך (בעה"ש ב' רל"ט), שכתב עוד „ס"א מנגיד". ולפנינו ובילקוט משלי כ"ט רמז תתק"ב משובש „שהיה הורג את הקבלנין ומתיר את הגנבים".

[2] עיין בעה"ש בערך שהוא ממש לפני זה שמובא בו „מגוייד". ושמחתי לראות ש Jastrow לא נחה דעתו בהפירוש המקובל, אלא אמר בו גם פירש אחר: זב דם עד מות. ואני אין אני כדאי להכריע בדבר הלכה, אמנם גם דעתי שנתאמתה לי לא כחדתי תחת לשוני.

[3] ועיין ביבמות שם שמביא עלה תיכף „והא קתני סיפא מעשה וכו' ולא עלתה בידם אלא רגלו וכו'"; הרי שמגוייד רגלו חתוכה מן הארכובה ולמעלה הוא.

[4] Labourt, Le Christianisme dans l'Empire Perse . . . Sassanide, Paris 1904 דף 61; והנה המרטירין האלה נתחקו לאותם שנעשו במלכות רומי, ואין חילוק ביניהם.

[5] הכל נסדר ע"י ד' ה' מיללר דף 233.

גלב. השרש הזה נצרך לנו בכאן בשביל השם מגלב מגלבין שנזכר הרבה במקורותנו, ובע"מ של לוי (ג' 16) נקבצו מקומות הרבה, ואמר שם בפירושו (בשם פליישר), ששרשו גלב מוצאו מן השֵמיות: פשט את העור, ויהיה מגלב כעין רצועה, Peitsche בל"א. באמת המקומות שהובאו ע"י לוי נאותים מאד לפירוש זה, אך לא הביא עוד מקום אחר (במדבר רבה י' א' [= ויקרא ר' כ"ז ו']) וז"ל: „א"ר יודן בר ר"ש: לאלמנה שקבלה על בנה, חמתיה לדיין דאין בנור ובזפת ובמגלבין, אמרה, אם דאין הוא לברי באילין דיניא, קטיל הוא ליה; דחלת; כד גמר מיליא, אמר לה: מה הוא עביד ליך? אמרה ליה: כד הוה במעי הוה מבעט לי. אמר לה: זו סורחנא"? שמענו בכאן, שלפעמים עשה הדיין משפטים באש ובזפת ובמגלבין; ומי לא יראה, שבצד אש וזפת לא יאות לאמר שמגלבין היינו רצועות. אכן יש לנו במקרא (יחזק' ה' א') „תער הגַלָבים", ועמדו על שרש המלה שהוא אשורית, דהיינו חתך השערות לאות אֶבל או לענֶש[1], ועֹנש כזה נמצא באמת בחקי חמורבי (סי' 127) אשר על האיש ששלח אצבע על כהנת או על אשת איש ולא הוכיח עליה — הוציא עליה עלילות דברים בלי הוכחה — נחתך הדין, שיפילו אותו לפני השופט — למלקות — „גם יגלבו (גם יַתוו תָו על־מצחו"[2], ולכך אני משער, שמי שנדון באש ובזפת — לשם סגוף — היה נדון לבסוף במגלבין[3] — לשם רושם, כאשר יעשו לעבדים וכאשר יעשו גם לרשעים בכמה ענינים.

גלה. ענינו ידוע, והוא נמצא הרבה פעמים במשנה, כגון „רוצח שגלה לעיר מקלטו" (מכות ב' ח'); וראינו לסדר הענין בכאן, אף שאינו עונש בגוף בצמצום, משום שגלות זאת באה במקום הרג (אם הרג נפש במזיד, מיתתו בהרג), השווה: „כהן גדול שהרג את הנפש מזיד נהרג, שוגג גולה לערי מקלט" (תוס' סנה' ד' א', וכן בבבלי שם י"ח א'). הרבה פעמים באה גלות exilium גם מטעם המלכות, למשל „יוסי ששתק יגלה לצפורי" (ב' שבת ל"ג ב').

גרדון עיין תלה.

גרש. העונש הזה דומה למה שקדום לו, להגלות. בחקי חמורבי נמצא עונש זה שתי פעמים (סי' 154 וסי' 158) ושתיהם במעשה זנות. בתורת משה לא מצאנו דוגמתו. אמנם בגירוש נדון אדם הראשון, וכן דוד אומר (ש"א כ"ו י"ט) „כי גרשוני היום מהסתפח בנחלת ה'" וגו'; ונאמר גירוש בעמים שלמים, וכן ישראל היה מגורש מעל ארצו, כהאשה המגורשת מבית בעלה. בלשון החכמים מקביל לו טרד, כמו שאמור (ויקרא רבה סוף י"ח) „בשר ודם גוזר טירודא והקב"ה גוזר טירודא"; ועוד שם: בשר ודם נותן קטפרס[4] והקב"ה נותן קטפרס", ושם מקודם „בשר ודם חובש בבית האסורים והקב"ה חובש בבית האסורים", הרי שעונשים הם שהיו נהוגים בעולם ההוה. ולענין טירודין נרחיב דבורנו ונאמר, שמובנו בולט ממה שאמור (בבראש' רבה ב' ב') „משל למלך שקנה לו שתי שפחות, שתיהן באוני אחת ובטימי אחת, על אחת גזר שלא תזוז מפלטין, ועל

---

[1] ורש"י פירש שלא לנכון: גלב היינו רצען.

[2] שתים גזירות הן: מלקות ורושם שלא ימחה לעולם, ורושם זה נעשה או בחתיכת סכין או ע"י אש. המאמר שהבאתי הלא הוא בחבורו של ד' ה' מיללר דף 34.

[3] מגלב כאן אחד הוא עם גלב של המקרא, אלא שגלב הוא העושה, ומגלב הוא הכלי. יודע אני בנפשי, שיש דוחק בדבר, לתפוס לשון מגלבין לשני מובנים, אבל מה אעשה, והמאמרים יכריחוני. [בערוך ע' מגלב: בויקרא רבא . . . חמתיה דדיין הדיין במרזובות ובמגליבין, במקום „בנור ובזפת" של הדפוסים, והוא הנכון: „ראתהו שדן בפטישים ורצועות", „מרזוב", „מרזבא", „מרזבתא", „מרזפתא", ומן „במרזפות" נשתבש „בנור זפת" (כמו שהיה לפני מ"כ בויק"ר) „בנור ובזפת". ובשהש"ר פ"ו, ב', נשאר עוד רושם של הנוסח הישן: בנור ובזפת בדינין ובמגלבין, קרי: ב[מ]רזבין ובמגלבין. — אפ'] סוף סוף גם מה שאמר בו פליישר דוחק הוא: גלב לראשונה ענינו לחתוך את עור־גופו של האדם, ואחר כך נשאל למובן כל רציעה שמכים בה.

[4] καταφορά -ᾶς ביונית, כלומר מכות נמרצות, עיין לעהנוואַרטער ב' 526.

אחת גזר טירודין"[1], ונראה, שטירודין כאן אינו אלא העבודה שמחוץ לבית, שהיא קשה ביותר מאשר בפלטין, כמו שידוע לכל חוקרי קדמוניות הרומים, אבל המובן הזה אינו העיקר המכוון במלת טירודין, אלא העיקר ומלא מובנו יֵרָאה לעינינו מן מדרש אחד, אשר נבנה ממש כאותו שהבאנו, אלא שכאן ראינו להעתיק ממנו רק מקצתו (במדבר רבה ו' ג'): „מלך בשר ודם יש לו ספקולא[2] ואף האלהים יש לו ספקולא", וכן קטדיקס[3] וכן קטפירס (הוא קטפרס שהזכרנו), ומוסיף ואומר: „מלך בשר ודם יש לו מטלון של טרודין, אף האלהים יש לו מטלון של טרודין, שנאמר וישלחו מן המחנה כל צרוע" וכו', למדנו שהרשע היה נשלח למטלון של טירודין[4] (ויותר טוב היה לומר לטירודין של מטלון), הוא העונש הרומי in metallum או in opus metalli damnari[5].

דחה. הוא הדחה לאחר הסקילה, או קודם הסקילה, ויותר טוב לומר הדחתו זו היא סקילתו. ענין הדחה זו לא נמצא, כפי ידיעתי, כי אם פעם אחת, והוא במכילתא דרשב"י לשמות כ"א כ"ט (דף 132 הוצ' הופמאן) „כמיתת הבעלים כך מיתת השור, מה מיתת בעליו בדחייה ובסקילה, ובעשרים ושלשה, אף מיתת השור בדחייה ובסקילה, ובעשרים ושלשה". ר' דוד הופמאן אומר בהערה: כלומר: מי שחייב סקילה ישנו בדחייה, משמע מדבריו, שלאחר שנסקל עוד הגוף נענש בדחייה, ולא כן משמע דברי ההלכה, אלא הדחייה קודמת להסקילה, ולפעמים ימות הרשע בדחייה גרידא וזו היא סקילתו. בירוש' סנה' פ"א סוף ה"ב (דף י"ט ג') אשר עליו מראה הופמאן דחייה זו לא נזכרה כל עיקר. מיתה זו מצאנו בסיפור אפוקריפי שושנה; האשה הזאת בתור מנאפת היתה צריכה להדחות מן הסלע, ואחרי כן, כשנמצאו עידיה זוממין, אסרו אותם והדיחו אותם אל נחל איתן[6]. בקראנו הדברים האלה נזכרים אנחנו במיתה שהיתה נהוגה ברומי ע"י דחייה מהסלע טרפיי de rupe Tarpeia או בקצור de rupe או de saxo, ואחרים שהומתו משכו פגרם בחבלים אל scalae Gemoniae או למען הדחות אל מי טיברים[7] והיה זה הבוז האחרון גדול יותר מן הראשון. הדבר הזה מעַנין בשביל מה שיסופר בתולדות ישו (עיין הנוסחא שהוצאתי לאור בספרי לעבען ישו דף 46) „וקשרו חבלים ברגליו והיו סוחבין אותו ברחובות ירושלם" כו'.

הכה. יסורי הגוף הנעשים ע"י אחרים לשונם בזה: הכה, כגון (מ' מכות ב' ב' ועיין בבלי שם ח' ב') „יצא האב המכה את בנו והרב הרודה את תלמידיו ושליח בית דין"; ונופל הלשון הזה להכאה ביד ובכמה כלים (מקל ורצועה), כגון „לאחר שנטל את המקל והכה בו שני בני אדם; שניהם קבלו את הרצועה מתוך המקל" (מדרש הגדול לשמות ג' ז' דף 27), וכן הוא אומר „יש שלקה ובעט[8] ויש שלקה ובקש מאביו. ויש שאמר לאביו, למה הרצועה זו תלויה, הַכֵּנִי בה" (אגדת בראשית פרק י"א דף 26), ביחוד נאמר „הכה" על המלקות שמלקין בבית דין [מכות ג' י"ג] והכלי שלו רצועה[9], והוא כלשון הכתוב בדברים כ"ה ב' וג' „והיה אם בִן הכות הרשע כו' והכהו לפניו

---

[1] ממש כמשל הזה איתא שם מקודם לענין שני עבדים, עיין שם.

[2] נבארהו להלן.

[3] כן צ"ל, ולפנינו קטריקוס, ועיין לעהנוואֶרטער שלי ב' דף 524.

[4] [טְּרוּדִין(!) = נטרדים, נשלחים ונידונים למטלון. — אפ'.]

[5] Madwig 298, ועיין לעהנוואֶרטער ב' 332, ששם עוד נזכרו שני מקומות: יטרד למטלון (דברים רבה ב' ל'), תיטרד למטלון (שם ו' י"ב), ומשני המקומות נראה, שאחר עונש הרג החמור יבא תיכף עונש הזה.

[6] Büchler במאמרו הנזכר (מ"ע חדשי ג' 669) האריך בדבר, ואת המכילתא לא ידע, כי עוד לא היתה לנגד עיניו. ועיין מה שכתב בזה L. Ginzberg בספר Students Annual שנת 1914 דף 147.

[7] כל זה אצל Madwig ב' 285.

[8] מלת בעט באה כמה פעמים בכמו זה, ועיין אצלנו למעלה ערך אסר.

[9] מתואר כראוי בארכיולוגיא התלמודית שלי ב' 97.

כו׳ ארבעים יכנו כו׳ מכה רבה״, וממנו בא שמה של מסכת „מכות״. ויש אמנם „מכות״ במובן אחר, כגון י׳ מכות של מצרים.

הרג הוא אחת מארבע מיתות בית דין, ולשון הרג מצוי מאד במקורותנו. בכאן אבוא להעיר על מאמרים אחדים שיש בהם כדי שנתבונן עליהם. בכמה קובצי־מדרשים נדרש פסוק אמרו לאלהים מה נורא מעשיך (תהלים ס״ו ג׳) בזה האופן: „מה דחילון אינון מנגנייה דידך, הנהרגין הורגין את הורגיהם, והנצלבין צולבין את צולביהן, המשוקעין שוקעין את שוקעיהן״ (פביקתא דר״כ פ״א א׳) והנה הוא בפסי׳ רבתי פי״ט דף צ״ד א׳ בלשון אחר ושם „הנשמדים משמידים״, וכן בשמות רבה כ׳ י׳ בנוסחא אחרת ושם גם מעשה התלייה, ובאסתר רבה פר׳ י׳ ט״ו בקצת ביאור המשוקעים בים, ובמדרש תהלים כ״ב ט״ו דף 188 מוסיף לאמור „והנשרפין שורפין את שורפיהן, והנשלכין לגוב אריות שולכין את שולכיהן״, הרי שכמה מיתות נסדרו במאמר הזה, ובכלן נלקו אותם המומתים על קדוש השם, ויש כיוצא בו גם במרטיריון של הנוצרים. ביחוד דבר ההרג נאמר הרבה פעמים גם שלא בפני בית־דין, למשל בקום איש על חבירו בחמתו והרגו נפש, או עם רב המתקומם על שכנגדו, למשל ההרג במגילת אסתר, ורבים כמוהו, וככה לרוב גם ענין הרגימה באבנים[6].

הרדפה, [„רדיפה אחרי איש[7]״], יש לו ערך עונש ויסור הגוף, כידוע ממנהג העולם, ובתלמוד (ב׳ מ״ק ט״ז א׳) עוד נִתַּן לו מובן מיוחד, כי כך איתא (שם) „ומנלן דכפתינן ואסרינן ועבדינן הרדפה״ ומובא הפסוק עזרא ז׳ כ״ו, ומקשה: מאי הרדפה? ומתרץ (ע״פ נוסח שלנו): אמר רב יהודה וכו׳ „מנדין לאלתר ושונין לאחר ל׳ ומחרימין לאחר ששים״, ומזה נראה, שיש כאן למלת הרדפה מובן מיוחד, ובאמת גירסת הגאונים היא: מאי הרדפה? אמר ר״פ נצבי דקני אמר רב יהודה וכו׳[3], ועיין אצלנו „נצבי דקני״.

התזת הראש. כן הלשון במכילתא דף פ׳ א׳ „מה עגלה ערופה בהתזת הראש, אף כל שופכי דמים בהתזת הראש״, הלשון הוא כאלו אתה אומר poena capitalis ברומית. באגדה יש לנו בטוי הדומה לו: חיתוך הראש (ירוש׳ ברכות ז׳ א׳ דף י״ג ב׳ ומדרש תהלים ד׳ ג׳ דף כ״א ב׳). „התיז ראש״ גם בדברי׳ רבה ט׳ ו׳.

זהב. הוא במאמר „יוצק זהב רותח לתוך פיו״ (ב׳ סנה׳ צ״ב ב׳).

זפת[?] עיין למעלה ערך גלב.

זקף. מלשון זקיף בעזרא ו׳ י״א שהוא מעשה תלייה בעץ. ונזכר הרבה בתרגום ובדברי חכמינו ז״ל; עיין ערוך השלם ג׳ שט״ז שמביא דוגמאות הרבה.

חבט. הפעל הזה מורגל מאד בתלמוד ובמדרש, וידוע שעיקרו במקרא. דוגמאות יותר מדאי נקבצו ע״י קהוט בעה״ש ג׳ של״א וע״י בן־יהודה דף 1418 והלאה. די לנו להראות על מ׳ תמיד א׳ ב׳ ועל ב׳ פסחים נ״ז א׳, עיין ערך אלה. מהפעל חבט נבנה השם חבוט, אשר בן־יהודה מביא ממנו שלשה דוגמאות: „יש עליו חבוט ממלקות״ (יוסיפון כ״ט), „ויצו ליסר אותם בכל מיני חבוט ויסורים קשים״ (שם ל״ט), „ויחבטהו בחבוט אכזריות״ (שם), ושלשתם יש בהם כדי למוד, הן מפנת הלשון הן מפנת התוכן. ועל דרך הכלל שייך לכאן כל ענין „חבוט הקבר״ אשר יש לו מקום

---

[6] ידוע מאמרו של ישו: מי שחושב עצמו מנוקה מעון ישליך עליה (על האשה החשורה לזונה) האבן הראשונה, וכן למעלה שהבאנו מעשה הורודוס שצוה לעמו הנקהל לרגום את האשמים באבן.

[7] [עי׳ ע׳ רדף, אבל עי׳ מש״כ בס׳ היובל לר״ד סימונסין, ע׳ XVI סי׳ 9. — אפ׳]

רא״ש למו״ק שם, מובא במלונו של בן־יהודה דף 1185 בערך הרדפה.

רחב־ידים בספרותנו[1] ובו כמה מכות גדולות ואכזריות חימה לרשעים (ואגב כן גם דבר הפרקים שנקראו „היכלות„ וכיוצא בו), ולא רצינו להעתיקם כי אין לנו עסק בנסתרות.

חבל. ידוע לשון זה מן המקרא ומן הגמרא, וממנו חֹבְלָן = מי שדרכו לחבל להכות ולפצע (בן־יהודה דף 1428), כהלשון „מלמדין לאדם שלא יהא חובלן" (שמחות סוף פ' ט'), וכן „סנהדרין ההורגת אחד בשבוע נקראת חובלנית" (מ' מכות א' י'), וממנו גם „מלאכי חבלה" שהם עונשים את האדם אחרי מותו.

חבש. אחד מהמושגים היותר מורגלים בענין זה. בערוך השלם ג' 343 ובמלונו של בן־יהודה דף 1438 יש ממנו דוגמאות הרבה. בבית הסהר (בראשית ל"ט כ') תרגום ירוש' ב' „בבית חבושיא". „בית חבישה" הוא ממש אחד עם „בית האסורים". בהלכה יש לו שֵׁם לדבר הזה ע"י תפיסת ר' עקיבא שהיה אחד מעשרה הרוגי מלכות[2]; מה שאיתא במשנת יבמות י"ב ה' „ומעשה באחד שחלץ בינו לבינו, בבית האסורין ובא מעשה לפני ר"ע והכשיר" — מפורש בגמרא (ב' שם ק"ה סע"ב) „בבית האסורין היה מעשה, ולבית האסורין בא מעשה", וכן הוא בירוש' יבמות דף י"ב ד', ושם בהמשך גם הלשון בית חבישה, ועיין בתוספות בבבלי יבמות שם. ובמקום אחר (ב' ברכ' ס"א ב') איתא: „לא היו ימים מועטין עד שתפסוהו לר"ע וחבשוהו בבית האסורים, ותפסו לפפוס בן יהודה וחבשוהו אצלו". ונזכרו „חבושי מלכות" בהדיא (ב' ב"ב כ' א', ושם מקודם „כפות"). ‏ועניינים רבים בכאן מה שראוי להעיר עליהם, כגון ההלכה (במכילתא לשמות כ"א כ"ט דף פ"ג א' הוצי פרידמ' וכן ב' כתובות ל"ג ב') „ונקה המכה, שומע אני יתן ערבים[3] ויטייל בשוק, ת"ל כו' מגיד שחובשין אותו עד שמרפא" (בכתובות שם: ואי מית קטלינן ליה), הרי לנו בכאן כעין שמירה מוקדמת שדברנו בה למעלה. „למה הדבר דומה לאחד שקלקל בעיר, מסרו לבעל האגמון וחבשו, והיה קשה מבעל האגמון, מסרו לבעל הזמורה וחבשו, והיה קשה מבעל הזמורה, מסרו לבעל הרצועה וסטרו, והיה קשה מבעל הרצועה, מסרו לשלטון והחזירו לקמין" (ירוש' סוטה ט' י"ב דף כ"ד ב' שורה ט"ו) — איך החיים הרומים בולטים בכאן לעינינו! ועל טיבם של סטר וקמין נדבר להלן. „לקח את שמעון ואסר אותו לעיניהם[4] כו' עכשו אראה מי יכניס אותי בבית האסורים, באותה שעה שלח יוסף אצל פרעה ואמר לו: שלח לי ע' גבורים מאצלך שמצאתי ליסטים ואני מבקש ליתן עליהם כבלים כו' מיד עמד מנשה והכהו מכה אחת והכניסו בבית האסורים ונתן עליו כבלים ואמר להם זה יהיה חבוש" כו' (בראשית רבה צ"א ו'). בשביל הכבלים האלה אמור כעין פתגם „אין חבוש מתיר עצמו מבית האסורים" (ב' ברכ' ה' ב' ועוד), כנגדו מצאנו „מוציאין אותך למחר מבית האסורין" (שם ט"ו ב'.) „ליסטים" שמצאנו יורה, שזוהי ביחוד כת האנשים שחשו לתתם בבית הסהר, וליסטא כזה מוזכר בפירוש בויקרא רבה ל' ו' ושם הלשון „אתחבש בפילקי". גם נשים היו נחבשות, ויש שהיו נחבשות כשהן מעוברות וילדו בן בבית האסורים[5].

---

[1] נוסחו האחד בבית המדרש הוצ' יללינק א' 150—2 (ומתורגם ע"י Wünsche אוים איסראילס לעהרהאללען ג' 1 והלאה), ונוסחאות שונות נזכרו בספר רב פעלים (ווארשא 1894) ע"י ר' אברהם ווילנא דף 63.

[2] עיין בזה גם ב' סנה' י"ב א'. ביחוד ענין עשרה הרוגי מלכות יש בו כמה פרטים שראוי להעלותם על הספר; האכזריות הנוראה אשר במעשה זה אמנם לא בכל המקורות שוה, ואולי לא היסטורי הוא; ולרגל המלאכה עוד נעיר על הדברים כמה שאפשר.

[3] לתת ערבים לבל ינוס הרשע — מיוסד בחקי הרומים, עיין Madwig ב' 288.

[4] כבר הזכרנו המעשה הזה למעלה, ועתה שבתי אליו למען הודיע את הפרטים שבאו עליו במדרש.

[5] עיין בזה משל נאה בדברים רבה ט' ח', וממה שאיתא שם שגדל אותו הילד שם נראה שמשכה לה החבישה ימים רבים.

חטר, חוטרא. תרגום שבט הוא חוטרא. ונמצא שבט כלי הכאה וגם כלי מיתה כאמור (שמות כ"א כ') לענין עבד או אמה: וכי יכה איש את עבדו או את אמתו בשבט ומת וגו'. ואומרת המכילתא דף 83b „מגיד שאינו חייב עד שיכנו בדבר שיש בו כדי להמית". וכן במכילתא דרשב"י (דף 129) „בשבט, אין לי אלא בשבט, מנין לרבות כל דבר" כו'. — ובשניהם לא נזכר כלי מיוחד[1]. ונבנה ממנו שם פעולה „מחטרא" בהמאמר „תפיש תירוס אמתא בחד מחטרא ליהוי" (ב' שבת ל"ב א' ועין רש"י וערוך) כלומר במכה אחת של מקל, ובכוונה הוציא המאמר בלשון אמתא, שהאמה דרכה להיות מוכה במקל; ועוד „בלועא דחמרא חטרתיה" (ב' שבת ס"ז א') = בלחי החמור הלקיתיו. ושאר עניני מקל רבים הם מלהזכיר[2], אבל ראוי לציין על העובדה, שנחשב מקל לכלי מיתה ממש, כהלשון (תוס' סנהדרין ט' א'), במה הרגו? בסייף הרגו? במקל הרגו" — הרי שבא מקל בצד סייף, וכגון פתגם איתא „טול מקל והך על קדקדם" (ב' סנה' ח' א')[3].

חֶנֶק הוא מארבע מיתות בת־דין, ויש פלוגתא בגמרא, אם הוא קל או חמור ממיתת סייף (סנה' פ"ז מ"א ושם נ"א א', נ"ב ב' ועוד). חנק לא נאמר בפירוש בחוקי התורה בשום מקום, וגם בקורות ישראל על פי עדות המקרא אין לו שום סמך, רק יוסיפוס[4] מספר שהורדוס המלך המית את בניו במיתה זאת, וכמובן, אין להוציא ממנו שכך היה המשפט בישראל. ועתה נשתומם על המראה, שבכל זאת לכמה פנות בוררו להם החכמים „מיתה יפה" של חנק לגבי סקילה (עיין ערך סקל), שהוא אמנם מסור במקרא כמה פעמים, ועוד הנוסע אלדד הביא הלכה בידו, שאף שאין בתורה מיתת חנק, ורק חכמים דרשוה, מכל מקום כל מיתה האמורה בתורה סתם אינה אלא חנק (עיין אלדד הדני הוצ' א' אפשטיין ז' סי' י"ג), ובאמת זהו גם דעת חכמי המשנה (ספרא 92a, ב' סנה' נ"ד סע"ב), והוא תימה.

חרב עיין סייף.

חתך. חתוך הראש כבר הזכרנו למעלה (ירוש' ברכות ז' א' דף י"ג ב' ומדרש תהלים ד' ג' דף 42), וממנו הלשון „אם הייתי חותך ראשך בסייף מי היה תובע את דמך מידי" (ב' ברכות ל"ב ב'). ובהעברה איתא שהרשעים מדברים לשון הרע על חבריהם „לחתוך את חייהם" ודין הוא שיחתוך הקב"ה את לשונם (דברים רבה ספ"ו), ואלו לא היה חתוך הלשון בנמצא לא היה בעל האגדה משתמש בדבור כזה, ובאמת בחקי חמורבי (למשל ס' י' 192) ישנו העונש שקטעו הלשון, וידוע העונש הזה ביחוד מימות הבינים של הנוצרים. וממנו „יהא רואה את החרב כילו מחתכת בבשרו", (ירוש' הור' ב' דף מ"ו ד'). מענין גם „אדם רואה בחלומו חרב מחתכת בירכו" (שיר רבה ג' ו' לפסוק הנה מטתו שלשלמה, והלשון משונה קצת בתנח' נשא סי' ט'), כי בשמענו זאת מן ההכרח אנו נזכרים במה שנעשה בישו הנוצרי, שאיש אחד מן הרומים לקח חנית וידקר בצלעו (מתי כ"ז כ"ט).

טפח על פנים, עיין סטר.

---

[1] פשוט הוא שאף חרב במשמע, וכן נאמר בפירוש לענין זה בקובץ דינים של הארמנים, עיין מה שכתב בזה א' אפטוביצר, בייטרעגע צור מוזאישן רעצעפציון אים ארמ' רעכט, ווינא 1907 ע' 27.

[2] עיין בהארכיולוגיא התלמודית שלי (בגרמנית) ב' 313 וראוי להוסיף „היו דוקרין אותו בחוטריהן" (ב' גטין נ"ח א') [= במכתבין, במכתובין ירוש' תענית פ"ד, ס"ט א', איכ"ר ב' ד', אות ע'; איסטילין, מדרש שמואל פי"א ב'. לעף אצל קרויס, לעהנוואֶרטער 81. — אפ'.]

[3] איתא במדרש הגדול לשמות ג' ז' דף 27 הוצ' הופמן: „לאחר שנטל את המקל והכה בו שני בני אדם, שניהם קבלו את הרצועה מתוך המקל"; עיין ערך הכה, רצועה.

[4] מביאו ביכלר במאמרו הנזכר מ"ע החדשי נ' 540, ועיין שם החקירה. דברים מושכלים עיין גם אצל אפטוביצר, ארמינישעס רעכט, דף 31.

מ ר ד יש ממנו הרבה במובן ג ר ש (עיין ערכו), ושמשו בו למדת הדין, כהענין שנאמר (בראשית רבה כ"א ז') „כשבראו (הקב"ה להאדם) בראו במדת הדין ובמדת הרחמים, וכשטרדו טרדו במדת הדין ובמדת הרחמים". והשם מְרָדָה או מירודין, וכאן צד המשפט אשר בו עוד יותר בולט, כהענין של המשל (שם ב' ב') „למלך שקנה לו שתי שפחות כו' על אחת גזר שלא תזוז מפלטין ועל אחת גזר טירודין"; ויש ממנו „מטלון של טרודין"; (במדבר רבה ז' ג')[1]; ועיין דברים רבה ב' ז' ושם ו' י"ב.

ט ר מ נ ט ן tormentum נזכר במקורותינו רק לכלי־מלחמה דוקא[2], ומעיקרו הוא כלי־יסורין אשר בו היו כופים את העבדים לידי הודאה[3] ויש לשער שרק מקרה הוא שלא נמצא במובן זה במקורותנו.

כ ב ל ידוע מלשון המקרא (תהלים קמ"ט ה' ועיין אצלנו שרש אסר). בתלמוד ובמדרש משתמשים בו הרבה בצורת השם כֶּבֶל ובצורת הפעל כָּבַל[4], וביחוד היו נותנים כבלים על רגלי העבד הפושע.

כ ד ו ר י ו ת. טרם באנו לחקור בו, ראינו להעיר שענינו שייך למעשה של עשרה הרוגי מלכות[5] אשר כמובן הרבה מיני יסורין נכללים בו. עיקר מוצא המלה הלא הוא בפסיקתא דר"כ דף פ"ז א' „אם יאמר לך אדם תן נפשך על קידוש השם אמור אני נותנה, ובלבד שיתיז ראשי מיד, לא כדורו של שמד, שהיו נותנים כדוריות של אש (צ"ל כדוריות של ברזל ומלבנין אותן באש)[6] תחת בית שיחיהם וקרומיות של קנה תחת צפרניהם". ועיין במדרש תהלים ט"ז דף 61 a ובשיר רבה ב' ז' ובילקוט תהלים רמז תרס"ז. הערוך בערך קולמוס (עיין עה"ש ד' 197) מביא „כדודיות של אש", שיש להחבין ללשון כידודי אש (איוב מ' י"א), אבל זהו גופו בלתי מחוור (עיין במ"ע האנגלי סדר חדש י"ג 66) ולא ילמד על השני; וטוב לי לגרוס כדוריות ברי"ש (אך בלי „של ברזל") מלשון כדור הידוע, ויהיה ענינו פייערבאללען בלע"ז, אשר הוא מ ק ב י ל לקרומיות של קנה שבצדו, אלא שזה נתנו תחת צפרני המומתים, והכדוריות, שהיו אולי מן נעורת פשתים וכדומה, הבעירו באש ונתנו תחת בית שיחיהם. עד כמה בירו להרוגיהם מיתה משונה ועד כמה גברה רעת בני אדם ואכזריותם!

כ ד ן. אינו אלא בענין אחד, דהיינו השעבוד שנעשה בשפחות וגם בעבדים, וכשעבוד הזה בעבדים ובשפחות כבר מצאנו הרבה. ככה איתא בפסיקתא דר"כ דף קל"ג א' וב' „עשה אותן שפחות מכודנות חמרין משעבדין" עיין מה שכתב בו הר"ש בובר כאן ובאיכה רבה ד' ט"ז דף 151 של הוצאתו, והמפרשים לויקרא רבה רפט"ז, וקהוט בעה"ש ד' 200 שטרחו בו הרבה), ובמקום חמרין משעבדין (חַמָּרִין ידוע עזעל־טרייבר, ויבא משעבדין לרבוי זכר, אלא שאין ענין הדרש סובל הדבור בזכרים) צ"ל

---

[1] שאר הלשונות עיין במלונו של בן־יהודה, ומטלון עיין בערך מלין שלי ב' 332; והשוה בכר, רבנן דף 78.

[2] עיין ערך מלין שלי 276 (ושם יש להוסיף מכילתא דרשב"י דף 47).

[3] quaestio per tormenta עיין Madwig ב' 326.

[4] עיין בערוך השלם ד' 184 שמביא ממנו הרבה.

[5] יש בזה אגדות ונוסחאות שונות, עיין צונץ נאטטעסדינסט' פארטרעגע 142 (בהוצ' ב' 150), ואני אַראה עוד על קצת אגדות מאוחרות ועל חבורים אשר צונץ עוד לא ראם, כגון אגדת שיר השירים הוצ' שכטיר דף 99, מדרש שיר השירים הוצ' גרינהוט דף 3^b, מדרש עשר' מלכים הוצ' הורביץ (זאממלונג כו') דף 49. והחקירה עיין אצל Selden די סינהדרייס (ברומית) דף 702; גריץ מ"ע החדשי לשנת 1851; שטיינשניידר נעשיכטסליטרטור (סי' 1) 6 I, המבורגר סופלמנט ערך צעהן מערטירר; דירינבורג Essai דף 436; שירר א' 697; ביכלר מ"ע האנגלי ט"ז 157 ושם 173 ועוד; שלאטטר די טאגע טראיאנס אונד הדריאנס דף 12 והלאה.

[6] כן יאמר בו שלמה בובר, אבל מן הדין להניחו סתם, כי הוא מסכים ללשון הערוך; אמגם בובר מסתייע במדרש תהלים.

„מהו מכֹודנות? אמהן משעבדן" כמובא בערוך. ויש „עבד מכודן" גם במקום אחר (עיין בעה"ש).

כלבום עיין כלינוס.

כלי זיין, שם כולל לכל מיני כלי־יסורין, אמנם לא בפירוש נמסר, אלא מכלל יש לעמוד עליו, כי נסדר בצד כמה כלי־יסורין, ומקומו בתוס' ע"ז ב' ד' (דף 462) וכן בברייי' שם ט"ו ב' „אין מוכרין להן (לעכו"ם) לא זיין ולא כלי זיין כו' ואין מוכרין להן את הסדן ולא כובלין ולא קולרין[1] ולא שלשלאות של ברזל".

כלינוס מן היונית χαλινός והוראתו בגרמנית „צוים", „ציגעל"; הוא הכלי שנותנים בפי הבהמה ליסרה ולכופה למשמעת. העיקר בילמדנו (מובא בערוך ערך פקם) „וישם ד' דבר בפי בלעם (במדבר כ"ג ח') תקע בפיו ופקמה; ויקר אלהים אל בלעם וישם דבר בפיו: היה פוקם את פיו, כאדם שנותן כלינוס בפי־הבהמה ופוקקה". מלה זרה זאת נשתבשה בתנח' בלק סי' י"ג להיות „כלבוס", ובתנח' הוצ' בובר בלק סי' ט"ז השמיטוה והוציאוה בלשון „כאדם שקובע מסמר בלוח", ועוד שם „היה מחכה", וצריך לתקנו ע"פ מה שאמור בבבלי סנה' ק"ה ב' חַכָּה, כלומר חכה נתן בפי בלעם שלא הניחו לקלל; ומובא הענין קצת בהרחבת דבור בילקוט רמז תשס"ה, ולפי דרכנו נציין רק על המאמר „מסמר של ברזל נתן בגרונו, רצה לברך מניחו, רצה לקלל בולמו ואינו מניחו", ונראה שענין פקם לחוד וענין בלם לחוד[2]. הכלל העולה מזה, שמה שהוא מעיקרו כלי־יסורין לבהמה, כגון כלינוס, חכה, רסן ומתג, נתון לפעמים גם בפי בני־אדם הן לבלום והן לפקם את־פיהם. ולכן אני אומר, שמה שאיתא (ב' סוטה י"ט ב') „כמין כלבוס של ברזל מטילין לתוך פיה" צ"ל כלינוס,[3] והוא אותו הענין עצמו מה שבתוס' (שם ב' ג' דף 294) נאמר בלשון צבת, ומפורש שם להדיא שבכלי הזה היו פותחים את־פי־הסוטה בעל כרחה, והוא אפוא משונה מן לשון בלם ופקם. וצבת הזה או כלינוס הזה לפעמים יבוטא בלשון מסמר, כמו שראינו[4].

כמס עיין כפף וספיקולא.

כפף. ענין זה יש לו חשיבות בתורת היסורין, כי על הפסוק (משלי ל"א א') „משא אשר יסרתו אמו", הרי נדרש לתורת יסורין פשוט, „מלמד שכפפתו אמו על העמוד" (ויקרא רבה י' ד', ובבלי סנה' ע' ב' הלשון שכפאתו אמו, והוא שרש אחר[5]). בלי ספק ידוע היה להם שסתם הכאת הבן ע"י אמו, נעשה כך, היינו שאמו כפפתו על העמוד לשם מלקות[6]. כזאת מצאנו בתולדות ישו אשר ביד היהודים, דהיינו שגם אותו האיש כפפו (או כפתו) על גבי העמוד של שש (כן) והלקו אותו מכות מרדות[7]. ככה עשו לכל הרשעים שהלקו [מכות פ"ג מי"ב], ועיין ירוש' בכורים א' ד' דף ס"ד א' שורה כ"ט „וארבעיה על ספסלא[8]", וכן לשון התרגום הירוש' לדברים כ"ה ב'

---

[1] ברפוסים ישנים, אמנם בהוצ' צוקירמנדיל בשבוש קוללין; ועיין רש"י ע"ז שם שלועז סדן כבלים שלשלאות.

[2] ועיין עוד ויקרא רבה כ' י"ז ששם נתהווה „בלינוס", כמו שהבאתי בע"מ שלי 290, ושם הבאתי עוד מקומות בכלינוס ואמרתי שבקצת מקומות התחכמו לכתוב במקומו רסן; וידוע שקרוב לו מתג במקרא.

[3] ובכן על פי האמור יש לתקן מה שכתבתי בע"מ שלי 288 בלשון כלבוס, ועיין שם עמנואל לעף שהרחיב לדבר בזה; אמנם יתר לשונות כלבוס שם אי אפשי לתקן וצריך לפרשם כפי מסירתם.

[4] ועיין עוד בערוך השלם ד' 231.

[5] מן לשון שכפאתו שד, עיין בעה"ש ד' 286; ועיין שם 307 שמביא גם לשון כפת.

[6] כזאת אמרתי כבר בארכיולוגיא התלמודית שלי ב' 19 ועיין שם הערותי.

[7] דברתי בזה בספרי דאס לעבען ישו נאך יידישען קוועללען דף 164 שם דף 259.

[8] ארות ספסל האמור עיין האי (המיוחס להאי, ולדעת י' נ' אפשטיין הוא אולי סעדיה) למשנת כלים כ"ב ג' [ע' 61—62].

והפילו = וירבעי, ונקבע להלכה (ספרי שם רמז רפ"ו) „שאין מלקין מעומד", בעוד שהמשנה (מכות פ"ג י"ג) אומרת: „ואינו מכה אותו לא עומד ולא יושב אלא מוטה".

מן כפף נבנה כִּפָּה, שיש לו שייכות עצומה לענינינו. בנין הוא, בנוגע לענינינו למטה בתחתית הבית או מתחת לארץ, בצורה כפופה כקערורית הכלי, והיה משמש להם לבית הסוהר, וכן תרגום מהפכת (ירמיה כ' ב' ג') כיפתא. גם אמצעי זה אולי נברא בראשונה לבהמה, כי על כן נאמר (ב' קידושין נ"ה ב') „כונסה לכיפה ומתה מאליה", ופירש רש"י שמא כיפה היתה [במקדש] מתוקנת לכך, וכן מסתבר. ובמקורות שלנו כיפה הזאת יותר נהוגה למאסר בני־אדם (עיין אצלנו ערך אסר), ושנינו במשנה (סנה' ט' ה') „מי שלקה ושנה בבית־דין, כונסין אותו לכיפה, ומאכילין אותו שעורים, עד שכרסו נבקעת; ההורג נפשות שלא בעדים, כונסין אותו לכיפה, ומאכילין אותו לחם צר ומים לחץ"; ועל מהותו בא כעין פירוש (בבלי סנה' פ"א ב') מאי כיפה? מלא קומתו [של האיש] דהיינו בנין נמוך וגרוע שקומתו של איש נכפפת בו; ונחלקו התנאים (שם) אימתי (על איזו עברה שבידו) כונסין אותו לכיפה[1], ואנו די לנו ברמיזה זאת. והנה לדעת קצת (יסטרוב) גם כ מ ס האמור במקום אחר (פסיקתא דר"כ קנ"ט ב') ענינו בית הסהר[2], ובאמת הרבה לשונות של בית הסהר בידנו, וכן ענין בית קולין שיבא למטה.

כ פ ת ענינו ידוע, שהוא לשון קשירה, לבל ישתמש הרשע בידיו וברגליו. מזה הלשון „כאלו כופתה ומניחה לפני הארי" (ב' פסחים מ"ט ב'), והעיקר בשבילנו מנהג הכפיתה לענין מלקות, והיא מתוארת לפנינו בלשון צח וברור במשנ' מכות ג' ח' (דף כ"ב ב') „כיצד מלקין אותו? כופת שתי ידיו על העמוד הילך והילך" כו', ודברתי בעמוד זה בערך כפף, ורש"י כאן מבארו באריכות. ועוד חשוב לנו לידע לשון „עבד כפות" (מ' ב"ק ו' ז'), ועוד הפעם נתאמת לנו, שענשו בכזה ביותר את העבד.

כ ר ך. ב' גטין נ"ח א' „תינוקות של בית רבן כו' כרכום בספריהם והציתום באש", ושייך גם לערך אש ונור. והשווה כ ר ך בספר תורה במיתתו של חנניה בן תרדיון (ב' ע"ז י"ח א'), ושם גם סגופין אחרים.

ל ק ה. יסורי־הגוף שנקראים לקיה ומלקות ידועים מאד, והתלמוד מלא מהם על כל נדותיו; כאן מצויים הלשונות לוקה ארבעים, לוקה שמונים, לוקה בגופו, מלקין, מלקות (ברבים מלקיות), מלקות ארבעים ועוד מן הלשונות[3]. וכיצד היו מלקין מלקות של תורה, מסודר לפנינו במשנ' מכות ג' ח' ועיין בתוס' ה' ט"ז (דף 445), והחוקרים המודרנים כבר עמדו עליו בבירור[4]. והלקו בכמו זה לא רק בפני בית־דין גרידא, אלא גם בבית הכנסת[5], ונשאר המנהג בקצתו עד היום. בשם רב נטרונאי גאון מובא בפוסקים, דאין לנו מלקות התורה עכשו, אבל מכות מ ר ד ו ת נוהג באומד[6]. במלקות כפי חקי הרומים לקה ישו לפני עלותו להצלב (מתי כ"ז כ"ו יוחנן י"ט א') ולשם עונש לבד בלי מיתה לקו השליחים שלו (מעשה השליחים ט"ז כ"ב ול"ז), אמנם מי

---

[1] עיין י' לוי, אבא שאול (בגרמנית, ברלין 1876) דף 35. ועל מהות הבניין עיין קדמוניות התלמוד שלי דף 310.

[2] ולא כהפירוש אשר אמרתי בו אני בע"מ שלי 292, עיין הערותיו של ע' לעף שם.

[3] עיין הציונים ערך לק וערך מלקות בע"ה ה' 55 ושם 159.

[4] אציין רק על ווינר ביבלישעס ריאלוואֶרטרבוך הוצ' ג' ערך לייבעסשטראפען, ואני כתבתי בו כל הצורך בהארכיולגיא התלמודית שלי ב' 96 והלאה.

[5] ראה בהאונגליון מתי י' י"ז ושם כ"ג כ"ד, ועיין בספרי סינאגוגאלי אלטירטימר דף 186.

[6] מביאו קהוט ערך מלקות, ועיין ביתר ביאור Mann במ"ע האנגלי סדר חדש י' 342.

שהיה אזרח רומי באמת הוכה לא ברצועה כי אם בשוטים[1]. רצועה היא הכלי האמתי לזה, ודומה לה הפרגל של הרומים (עיין אצלנו בערכו), אשר על כן היו אומרים בלשונם fragellare, והוא שוה עם mastigare, אשר אולי בא זכרו בדברי חכמינו ז״ל במלת מסקיד (עיין בערכו). המלקות ברצועה הוא חוק ישן נושן למלכות רומי[2], אך עשו הבדל בין האזרחים והמון העם, כאמור, ומדבר בחוקם זה גם פילון היהודי (נגד פלקקוס י׳ 78), באמרו, שהוכו ברצועה התושבים אשר במצרים (μαστίζεσθαι), בעוד שהאלכסנדריים (יונים היו ואזרחי רומי) הוכו במקלות, ומי שהיו מכים בהם היו אספתיפורים (נושאי חרב) של אלכסנדריא דוקא, כי רק זה האופן הותר נגד אזרחים רומיים[3]. החלוק הזה יכול להאמר גם באופן אחר: בני־חורין לחוד ועבדים לחוד. על פי הפפירוסים, שנתעשר בהם המחקר המודרני ידועים לנו עוד יותר פרטים[4]. מן הטעם הזה עצמו השכיל בעל התרגום לאמר „ולקו סרכי בני ישראל״ (לשמות ה׳ י״ד), שהיהודים במצרים נחשבו אז לעבדים. אמנם יש טעם לדבר גם לפי מה שכתב המתורגמן (שרש לקה): כל לשון הכאה שאינו אלא לרדות וליסר מתורגם בלשון לקוי ומלקות. ללשון הזה האחרון מקביל מה שקוראים הרומים verbera, כלומר מכות מרדות בלי חריצת משפט[5]. ללקוים כאלה בלי סדרים היה להם גם טיב משונה, למשל שקצצו גם שערות ראשו של הרשע[6]. לעמת מה שראינו במשנה, שיש חמר ביסורין, למשל מי שלקה ושנה עוד הוא מוכנס לכיפה, מענין המאמר (בבר״ר כ׳ ד׳) „ראית מימיך, מאחר שאדם מכה את חבירו במקל, הוא חוזר ומכה אותו ברצועה״, ולא ידעתי מדוע תמוה הדבר כל כך.

מגלב, כלי־יסורין הוא, כעין שוט, אשר הידוק של מתכת בראשו, כדי שתהיה ההכאה חזקה ומכאיבה, ויסרו בו לרוב את העבדים הפושעים באדוניהם. ענינו ביארתי וגם ציינתי את המקומות בהארכיולוגיא התלמודית שלי ב׳ דף 96.

מולי עיין קמין.

מים. בחקי חמורבי ההשלכה למים מצויה כמה פעמים; עיין סי׳ 108 129 133 143 155, הן לזכר והן לנקבה, אבל תמיד הם בני־חורין, ולעבד לא היו בוררים „מיתה יפה״ כזאת. אצל היהודים לא מצאנו מיתה ע״י מים בתורת דין משפט, אם לא בשעת התרגזות, כלומר שהעם הנרגז והנלהב משליך את הרשע אל המים מדעת עצמו. כן ידוע המאורע, שאיש יהודי אחד בקילקי המדינה, שהיה לפנים שליח־מצוה ועתה נתנצר, הושלך אל המים, אחרי אשר לקו אותו במלקות בבית־הכנסת שלהם (איפיפניוס, היריסים ל׳ י״א, מובא בספרי על עתיקות בית־הכנסת דף 186). ועיין ערך מעך, ששם נזכר טביעה בים. בנימוסי הרומים נמצא, שמי שנאשם ברציחת נפש אביו (parricidium) היה תוחבים ותופרים אותו בנאד (culeus) והיו משליכים אותו אל הים (מאדוויג ב׳ 286).

מיתה. הרבה היא נזכרת במאמרנו הזה לכל אופניה, ונסדרה כאן רק לזכרון בעלמא.

---

[1] „ויכוהו בשוטים״ נאמר בתולדות ישו לפי קצת נוסחאות, עיין ספרי לעבען ישו דף 193.

[2] עיין Mommsen דף 42 ושם 938, ועיין במ״ע ZNTW ג׳ 103.

[3] ארטור שטיין, אוננטרזוכונגען צור געש׳ אונד פערוואלט׳ עגיפטענס אונטער רֶאמישר הערשאפט, שטוטטגרט 1915 דף 127, והוא מציין על מוממזן ה׳ 561, ועל לומברוזו 65.

[4] Mitteis כריסטומתיא סי׳ 369, שטיין שם, טויבנשלאג (כמו שהבאתי לעיל).

[5] Madwig ב׳ 299.

[6] התובל בחברו בזמן הזה . . . ילקה ויתגלח (אור זרוע ג׳ סי׳ 329, מביאו אפטוביצר בספרו הנזכר דף 36, ועיין Mann במ״ע הנזכר דף 344), וביחוד על קציצת השער לשם ענש כתב הרבה ביכלר במ״ע WZKM XVII. מה שאמור ב׳ סנהדרין ק״י א׳ „דנייז ליה למזייכו״ מפרש מאנן (שם) בזה האופן.

מסרק. כשנתפס ר׳ עקיבא ונחבש בבית האסורים, כמו שזכרנו, הוציאוהו לבסוף להריגה „והיו סורקין את בשרו במסריקות של ברזל״ (ב׳ ברכות ס״א ב׳ וכן איכה רבה פתיחתא סי׳ כ״ג ושם לפסוק א׳ ט״ו וקהלת רבה לפסוק ג׳ ט״ז), והשוה ההתראה בפי המלך האכזר „ואי לא מסריקנא לבשרייכו במסרקי דפרזלי״ (ב׳ גטין נ״ז ב׳). מיתה משונה היא זו בודאי, ואין בידי להחליט אם היו נוהגים בה הרומיים באמת.

מעך, מיתה ע״י רמיסה. הענין נודע ע״י מה שמסופר (ב׳ פסחים ס״ד ב׳) „ונתמעך שם זקן אחד, והיו קורין אותו פסח מעוכין״, ובמקום אחר (איכה רבה לפסוק העיר, והוא דף 45 בהוצ׳ בובר, אך ששם הבטוי חסר) הוציאו הדבר הזה בלשון „רמסוהו״. לנו אמנם יותר חשוב מין יסורין אחד שנזכר לגבי אבותינו במצרים; זקן אחד באלכסנדריא של מצרים התברך בלבבו לאמר, מה עשו אבותי לישראלים של אותו הדור „מהם טבעו בים, מהם הרגו בחרב, מהם מעכו בבנין״ (ב׳ סנה׳ קי״א א׳), ופירש רש״י שהיו בונים אותם במקום לבנים, והיא אגדה ידועה, ועיין „ממועכין בבנין״ (מדרש הגדול לשמות ה׳ כ״ב דף 45 הוצ׳ הופמאן), ואעפ״כ אני מסופק אם זהו המכוון בלשון „מעך בבנין״, כי הנה באותו המדרש עצמו (לשמות ה׳ א׳ דף 43) נאמר „אצל פלטין של מלך, ראו פתחו כו׳ שהוא רותח כדוד, בני אדם הרוגין לצד, והצלובין לצד, והמקטועין ידיהן ורגליהן לצד, ובני אדם שרומסין אותן בטיט לצד״ — הרי שבין היסורים הרעים האלה נזכר הרמיסה בטיט, וכדומה לי, שזו היא משמע של „מעך״ בבנין, וכן משמע מן האמור בבמדבר רבה ז׳ א׳ עיין שם.

מקל, הזכרתיו הרבה, ועיין רצועה.

מרגן. „איסר אתכם בעקרבים״ (מלכים א׳ י״ב י״א) תרגומו „ארדה יתכון במרגנין״, ופירושו בלשון יון μάραγνα דהיינו שוטים אכזרים.

מרזב, מרזובות. „מחינן ליה במרזבתא דנפחי עד דמכוין דעתיה״ (ב׳ ברכות ל״ד רע״א)[1], והוא קורנס של נפחים אשר מכים בו בחזקה. ועי׳ ערך גלב.

מרתק, כלי כעין הקדום[?], ונזכר כמה פעמים בירוש׳ בתרגום ובמדרש, ויש מקומות שהוא ממש כלי־הכאה לשם יסורין, כמו בתרג׳ ירוש׳ לשמות כ״א י״ח[2].

נדח. המושג הזה שייך לכאן בשביל העונשים שנקראו כן בחקי חמורבי; ראה שם סי׳ 168 169 שהאב מדיח את בנו ממשפט הבנים; ושוה לו שם סי׳ 191. נִהוּגֵהּ זה ענינו, שהבן הלוך ילך מבית אביו, כמו שנאמר בסי׳ 191 בפירוש. בחקי ישראל לא מצאנו ענין זה בזה הלשון, אמנם הענין עצמו יש ויש, למשל „כְּתוּב שאני כופר בבני״ (אגדת בראשית פרק י״ד דף 31 הוצ׳ בובר), וכן במעשה של אליעזר בן הורקנוס (באבות דר׳ נתן נוסחא א׳ פרק ו׳ ונוסחא ב׳ פרק י״ג דף 30 הוצ׳ שכטיר) להדיר . . . מנכסי, נַדה . . . מנכסיך וכו׳ וכן תנח׳ לך סי׳ י׳ הוצ׳ בובר „לרחקך מירושה״ ועוד. בודאי גם אצל היהודים, כשקפץ על הבן רוגזו של האב, היה הבן מוכרח לילך לגולה, ודבר זה יוצא לי מן המליצה „אוי להם לבנים שגלו מעל שולחן אביהם״ (ב׳ ברכות ג׳ סע״א), והגלות כבר יסורי הגוף הוא. וליתר הדברים עיין ערך דחה.

נהר. לפי חקי חמורבי (סי׳ 132) האשה שיצא עליה שם רע, אף שלא נתאמת) תפיל עצמה אל הנהר, בשביל כבוד הבעל. בודאי לעת רגז, ובמקום שכל הצלה אפס ואין, גם היהודים אבדו עצמם לדעת, כמו שמסופר מדור החורבן (ב׳ גטין נ״ז ב׳), שד׳ מאות ילדים וילדות שנשבו לקלון קפצו לתוך הים. מה שעשה הנרדף מדעת

---

[1] ושאר המקומות עיין בעה״ש ה׳ 246; ונזכר מרזב במקומו גם בהארכיול׳ התלמ׳ שלי ב׳ 96.

[2] עיין בעה״ש ה׳ 264, ולא רציתי להאריך. ב״ר נ״א ב׳ דף 536 „כמרתק מן גוברי״ יש להתבונן עליו.

עצמו, בודאי צוה גם הרודף ברוע לבבו לעשות, כמו שהראנו בערך מים, ועיין גם ערך גג, שגם הגג מסוגל לאבוד עצמו לדעת ולהיות מומת.

נור[?], דהיינו אש, הבאתיו בערך גלב; ועיין ערך שרף.

נסר, להיות התוך ומומת ע"י מגירה. המיתה המשונה הזאת נזכרה באגדה במיתת ישעיה הנביא, שעליו אמרו, שהמלך מנשה הרגו בו באופן, שבהיות הנביא מובלע בארז, נסרו האילן במצות המלך והמיתוהו (ב' יבמות מ"ט ב'), ודברו בדבר זה גם אבות הכנסיה הנוצרית.[1] כמעשה הנעשה בפועל לא מצאתי המיתה הזאת בכל מרחבי התלמוד והמדרש.

נצבי דקני, גירסת הגאונים לפי עדות הרא"ש במועד קטן ט"ז א': מאי הרדפה א"ר פפא נצבי דקני. ופירשו בו פירוש מענין מאד ששייך לעניננו: פירש גאון שקושרין קנים זו לזו וחובשין אותו ביניהם כדי שלא יעמוד בבית האיסורין בריוח ולא ילך לכאן ולכאן וגם לא יוכל לחכך כעין קסדא שעושין לחבושים, עיין במלונו של בן־יהודה דף 1185 בשרש הרדפה.

נקר עין. היסורין הקשים האלה יש להם מוצא בחקי חמורבי (סי' 193) וגם במקרא שלנו לא נפקד מקומם. האגדה (פסיקתא דר"כ דף 188b, תנחומא ואתחנן סוף סי' א', ויקרא רבה רפ"כ) מקשרת את שני המאורעות הפוסיטיבים זה לזה, באמרה: שמשון מת בניקור עינים וצדקיהו מת בניקור עינים, וקראה עליהם המקרא „כאשר שבועה ירא" (קהלת ט' ב'), ומעשה של צדקיהו (לפי התנח') כך היה: נעצו בעיניו לונכיות של ברזל, אמנם לא נתעוורו עיניו עד ששחט נבוכדנצר את בניו לעיניו, אח"כ נתעוורו. לענין שמשון עיין גם ב' סוטה ט' ב'. מעשה נורא מאד, שיסודו אמנם באגדה, מובא בגמרא (ב' ב"ב ד' רע"א) שהמלך הורדוס נקר (או עִוֵּר?) עיניו של בבא בן בוטא ע"י „כלילא דיילי" (ויילי הרצו"ן בלע"ז, עיין רש"י, „קראנץ פון אינלהויט" בלשוננו, ששערה של החיה הזאת קשה כמחטין ועשה לו עטרה מעורו סביבות עיניו, רש"י).[2] על כל פנים עוורו עיני בני־אדם בידים ולתורת אכזריות.

סחב. פגרו של המומת נסחב לפעמים, לשם בזיון נמרץ, בחוצות העיר לעיני כל העם. יש מענינו כבר במקרא (עיין המלונים שרש סחב), וככה עשו לפגרו של ישו לפי נוסחאות „תולדות ישו", וכן מסופר בכמה מרטיריון של קדושי הנוצרים[3].

סטר, הכאה על הלחי ohrfeigen בלע"ז והוא מכה של בזיון[4], ויש ממנו הרבה (עיין עה"ש ו' 39), ובכמה מקומות נראה שרגילים היו לַיַסר באופן זה, למשל „היתה אמו מססרתו" (ירוש' קידושין א' דף ס"א רע"ב), כדרך שראינו בערך לקה. והוציאו אמנם אותו הענין עצמו גם בלשון טפח על פנים.

סייף. המשנה (סנה' ז' ג' ועיין בבלי דף נ"ב ב') מלמדתנו: „מצות הנהרגין, היו מתיזין את ראשו בסייף, כדרך שהמלכות עושה" (בכאן נאמר בפירוש, שהיו כרוכים אחרי נימוס המלכות), „ר' יהודה אומר, ניוול הוא זה! אלא מניח את ראשו על הסדן וקוצץ אותו בקופים" (זה התנא בודאי היה יודע שגם נימוס אחר יש לה

---

[1] עיין מה שכתבתי אני במבוא לפירוש ישעיה שלי (זיטומיר תרס"ה) דף 6, ועיין גם ביכלר במ"ע הצרפתי ס"ב 208 וכן R. Weill במ"ע ההוא ס"ט 39.

[2] מובא לשם וכוח ע"י ראימונדוס מרטיני Pugio fidei הוצ' קרפצוו 1687 דף 318, ועיין גם א' פוזננסקי, שלה כרך א' 362 שמתרגמו ללשון גרמני.

[3] עיין ZNTW מ"ז דף 69 ושם נרשם.

[4] הלשון הזה אינו המצאתי, אלא נמצא במקורותנו, עיין ארכיולוניא התלמודית שלי ג' 11; שם אספתי הרבה מלשונות, כאלה (סטר, פשט הרגל, בטש, בעט, דוש בעקב, הניח עקב, רוק וכדומה; ואוסיף „עפרא לפומיה", עיין בכר ZDMG מ"נ 5—613).

למלכות), „אמרו לו, אין מיתה מנוולת מזו״! וכל השקלא וטריא של הגמרא מעַנין מאד: „ואימא דבריז ליה מיברז״ (תוקע החרב בבטנו או בגרונו, כמו ברזא דחביתא, רש״י), „לפי חרב כתיב״; „ואימא דעביד ליה גסטרא״[1] — „ברור לו מיתה יפה״. „אשכחן דקטל עבדא, בר חורין מנלן? ולאו ק״ו הוא, קטל עבדא בסייף, בר חורין בחנק״, ומסיק: בסייף ובצואר[2]. בפירוש יוצא, שידעו החילוק בין עבד לבן־חורין, כמו שזכרנוהו כמה פעמים. בירוש׳ סנה׳ ז׳ דף כ״ד ב׳ מקביל לכל השקלא וטריא הזה „יכול יטילנה [להחרב] מבין האגפיים כו׳ מול עורף כו׳ התזת הראש״ וכו׳, ובמכילתא 80ª עלה על הדעת לאמר „יקיז לו דם משני אברים״, ומסיק „כל שופכי דמים בהתזת הראש״. כל ענין המיתה הזאת כנראה נתחדש להם לחכמי התלמוד, כי לפי עדותם של פילון ויוסיפוס ומחברו של ספר היובלות היו מתנהגים לפנים במשפט talion דהיינו שן בשן עין בעין כו׳ והומת הרשע בו באופן שנעשתה הרציחה על ידו, אך בבטול הטליון ע״י הפרושים, והתורה אמרה שופך דם האדם באדם דמו ישָׁפך, התקינו החכמים שתהא מיתתו בסייף, וחשבו סייף למיתה יותר יפה מאשר היא בקופיץ, שלדעתם מנוול את גוף האדם עוד יותר.

סלתא (קוץ). מן האמור בדרך אמרי אנשי „בחברתה ולא בסילתא״ (ב׳ יבמות ס״ג ב׳) נראה, שיסרו בני־אדם אף בקוצים, ואין זה מתמיה יותר מן הכדוריות וקוצי האנקה שמצאנו.

ספיקולא specula, המות שנעשה ע״י שליטי רומי הקרואים ספיקולטורין. נשתמשו בזה הרבה במדרש (עיין ע״מ שלי דף 407), והזיין שלהם היה אספתין, כלומר חרב; עיין שמות רבה ט״ו ב׳ ותנחומא חיי סי׳ 3.

ספסל, ענינו ידוע: כסא ארוך ונמוך[3]. בשרש לַקה כבר ראינו, שבהלקותם היו כופפים (עיין כפף) את הרשע על גבי עמוד או ספסל למען הכותו בחזקה. וזהו מה שנמצא לפנינו בספור אחד יפה (ירוש׳ סוטה א׳ ד׳ דף ט״ז ע״ד שורה 58) „ומלקין לה (צ״ל ליה) [א]ספסליה״[4].

סקב, ענינו פצע, חבורה, וכן משמעו בסורית ובערבית[5]. יש ממנו שמוסב על חבלתו של חמור (ב׳ יבמות ק״כ ב׳ ב״מ כ״ז ב׳), ויש שמוסב על בני־אדם (ב׳ קדושין פ״א א׳ „סקבא דשתא רגלא״, והוא כעין „פסח מעוכין״ עיין אצלנו ערך מעך), ונבנה ממנו סקבן „יתיב בין סקבני דרומי״ (ב׳ סנה׳ צ״ח סע״א)[6], ובודאי נרדף עם סגף.

סקד. בע״מ שלי (ב׳ 347) רשמתי המקומות פסיקתא דר״כ 153ª, ויקרא רבה כ״ט ז׳ ילקוט רמז 645 ורמז 782 ותרגום ירש׳ לדברים ח׳ ה׳, וחשבתי מסקיד האמור הוא מן μάστιξ ביונית: הכות ברצועה, אך החכם ר׳ עמנ׳ לעף ביאר (שם) בהערה מושכלה, ששרש סקד מוצאו מן השמיות; המאמר „כמה דהדין מסאסא מסקיד להדא פרתא״ מבואר מעצמו: הבַּהָם מזרז (ע״י מלמד הבקר) את הפרה. ובכן, אין ענין סקד שייך לכאן, כי אין בו משמע יסורי הגוף האנושי.

---

1 במרידה שעשו היהודים בקיריני, בהרגם הרג רב באויביהם, נאמר, בין יתר מעשיהם האכזריים, שחתכו אותם לארכם ונתנו פגריהם מאכל לחית השדה (דיון קסיוס ס״ה ל״ב, שירר א׳ 665), הוא הוא גיסטרא שאמור כאן, עיין רש״י שפירש חולקו לארכו; אני מַראה על Artemidor בספרו אוניירוקריטון ד׳ כ״ד (דף 217 הוצ׳ Hercher), ועל שירו של המשורר הגרמני אוהלנד „שוועבישע קונדע״ בלשון שוואבין שטרייך. כזאת עשו גם לקדושי הנוצרים ברדיפותיו של שבור בפרס, עיין Labourt דף 61 [illegible].

2 האריך לדבר בו ביכלר במ״ע החדשי נ׳ 692, ואני לא רציתי לשנות את דבריו.

3 עיין ערך מלין שלי ב׳ 409 והרבה פעמים בארכיול׳ התלמ׳ שלי, עיין הרשימה.

4 וכן מובא בבמדבר רבה ט׳ כ׳ ושם כתוב ספסלה, וגם כאן הלשון מנומגם.

5 עיין באוצרו של לוי נ׳ 579.

6 כגירסת הערוך דפוס ראשון, ובדפוסים האחרים: סַקָבֵי, וגם במשקל הזה יש לסבלו. [בהו׳ התלמוד: ביני עניי סובלי חלאים].

ס ק ל. סקילה היא מארבע מיתות בית דין. בעוד שיש לנו במשנה (סנה' ז' ב' וג' וד') מצות־הנשרפין ומצות־הנהרגין ומצות־הנחנקין כיצד נעשה, לא ביארו בסקילה כלום [משנה סנה', פ"ו א' — ד', ביחוד ד'! אפ'], וחשבו איפא כל סדרו לידוע. בספר היובלות ל' ז' נגזר סקילה על האב שנתן את בתו או על הבן שנתן את אחותו לבן־עם נכר, בעוד שהבת עצמה נידונית בשריפה[1]. ב י כ ל ר (מ"ע החדשי נ' 664) מחליט, שמיתת הסקילה היא היא המכוון בכל מקום שגזרה התורה „מות יומת", ומסתייע בהפסוק ויקרא כ' ב' ושם כ"ז שאחרי סדרן של כמה מיתות בסתם נאמר „באבן ירגמו אותם", והוא בנין אב לכלם. במקרא ובתלמוד נמסרו כמה מעשים שנידון המומת בסקילה[2]; ויש אמנם שחכמי המשנה נחלקו אם המיתה בסייף או בסקילה (ב' סנה' ס"ז א' וב', מכילתא צ"ד ב', מכילתא דרשב"י דף 149), ויש שהעמידו חנק נגד סקילה (ב' סנה' פ"ד א' ועיין ספרי במדבר פיס' קט"ז דף 37ª), ויש לתמוה, שלא היתה להם קבלה בכך, ועוד יותר תמוה, שגם לגבי רוצח, אשר בודאי עוד היה להם מקום לדונו, נחלקו אם דינו בסייף או בחנק (מכילתא 80ª), ואם כן מה שמסופר (במגלת תענית) על ספר „גזרתא" של הצדוקים, שלא היו יודעים להביא ראיה מן התורה, איזו מן הד' מיתות תהיה חלה — נתאמת גם לגבי הפרושים.

ע ו ו ר. התעוור ע"י רשעות בני־אדם עיין ערך נ ק ר. ואיתא במדרש עשר' מלכים (הוצ' הורוביץ, זאממלונג כו' דף 49) „זו שאנו הוגים: אנו מעוורים את עיניהם".

ע מ ו ד עיין ערך ל ק ה וערך ס פ ס ל.

פ ו ל ס י. אם מוצאו מן השמיות או מן היוניות ורומיות לא הוברר[3], וישנו בכמו עשר מקומות בקירוב, ותמיד במאמר „מחיוה שיתין פולסי דנורא", ובדרך כלל בודאי הכאה בכח במשמע, ורש"י בב"מ דף פ"ה ב' פירש בו חבטת מלקות, אמנם ביומא דף ע"ז א' פירש בו „מקלות של אור", ואולי שניהם טובים. והנה מספר ההכאות ששים החוזר תמיד, ודאי יורה על היות שרש הענין בחייהם וברעיונותיהם של האשוריים והבבליים העתיקים, שהמספר ששים הונח אצלם תמיד ליסוד[4], אבל למה דוקא פולסי ד נ ו ר א (של אש), אי אפשר לי לפרש, כל עוד שלשון פולסי לא הוברר בדיוק.

פ י ל ק י, הוראתו ידועה: ביונית: φυλακή בית־הסהר, וגם השומרים את האסורים אשר שם. נשתמשו בו הרבה בעלי האגדה[5], ואלו הם הלשונות שבאו בו: חבש בפ' נתון בפ', היות עם פלוני בפ', הביא בפ', בעט בפ', פָּתַח הפ' ועוד, וגם נבנה ממנו הפעל פ ל ק (כלומר חבש או אסר) ב' גטין ס"ט א' (לפי גירסת הערוך)[6]. כאן ראוי להזכיר, שהשלטון או המלך או האדון נתן ס פ ר ג י ן (חותם) שלו על בית־האסורין, עיין בראשית רבה מ"ט ב' דף 500.

פ צ ע, נמצא הרבה בתלמוד ובמדרש (עיין עה"ש ו' 394), והבאנו קצת מקומות בערך ג ז ר י ן. לפי מה שאמור בבבלי תענית י"ח ב' (והוא ממגלת תענית פרק י"ב)

---

[1] עיין ביכלר במ"ע החדשי נ' 543 ושם בהערה אשר בזנות חמורה באה סקילה, שהיא יותר המורה משריפה.

[2] במעשה של בן סטרא בלוד נמסר במקום אחד (ב' סנה' ס"ז א') שתלאוהו, ובמקום אחר (תוס' סנה' י' י"א וכן ירוש' סנה' ז' כ"ה ד' שורה 2) נמסר שסקלוהו; עיין ביכלר שם דף 701 [המגדף והעובד ע"ז נסקל ונתלה מ' סנה' פ"ו ד'. וגם בבבלי שם נאמר: מביאין אותו לבית דין וסוקלין אותו וכן עשו לבן סטרא בלוד ותלאוהו וכו'. — אפ'].

[3] חקר ודרש בו קהוט בעה"ש ו' 354 וגם אני ציינתיו בע"מ שלי דף 426 ואמרתי שאולי pulsus = הכאה, מלקות בגנו, וכל זה אינו מספיק.

[4] כך מפרש על נכון ש' פונק בספרו „ביבל אונד בבל" (מנומנטא תלמודיקא) דף 328ª, והוא הראה על חקי חמורבי סי' 202.

[5] המקומות נרשמו בע"מ שלי דף 448.

[6] ומקומו בנימוסי רומי עיין אצל Madivig ב' 288, וכבר הבאתיו למעלה ערך א ס ר.

„עד שבאו דיופלי[1] מרומי ופצעו את מוחו בגזירין" — העונש הזה או המיתה המשונה הזאת היה נהוג גם בחיים הפוליטים של רומי, ועל זה מורה לא לבד מלת רומי שנאמרה בהדיא, אלא גם מלת דיופלי שענינה διπλοῖ ביונית duumviri ברומית, ואני מטעים את הדבר הזה, בעבור שראיתי, שעוד לא קבלו החוקרים ממני את הפירוש המסתבר הזה; ועתה אוסיף לציין, שגם בעזה העיר יש זכר לאותם „שנים האנשים", והוא נזכר אצל הירונימוס[2], שבודאי היה בקי בתכונת משטרי ארץ ישראל של אותם הימים. כמובן, מה שפצעו מוחו של הרשע בגזירין או בבקעיות, לא נעשה על פי משפט חרוץ, כי אם במצב של התרגזות, כאשר החלטנו גם במיתות משונות אחרות.

פרגל ביונית φραγέλλιον וברומית flagellum, וענינו שוט ורצועה לרדות. יש ממנו הרבה[3], ולנו די להעיר, שהלשון הרגיל בו הוא „לוקה בפרגל" (ממש כמו ברצועה), ונבנה ממנו הפעל פַּרְגֵל, והוא לפנינו במדרש תהלים צ"ד ב' „כמה דמפרגל בר נש ית בריה", ולמדנו, שיסרו בכגון זה הבן הפושע.

צלב. הענין הזה נכנס בענין החקירה על אדות חיי ישו הנוצרי, שנצלב על צלוב, והתעסקו בו רבים וכן שלמים, ואני אי אפשי להכניס ראשי בין הרים גדולים, ורק מה ששייך לעניננו כתבתי. במיתת הצליבה (crux ברומית) דנו, כידוע, רק את העבדים, אכן החוק הזה נעקר מעיקרו ודנו בצליבה, בימים האחרונים ובמדינות דוקא, גם את בני־חורין, אבל כנראה בני־חורין אמללים ומרודים, ולא את הנשאים ולא מי שבאו בכלל אזרחי רומי, ואחרי כן, לסוף התקופה, כאשר נהפכה ממלכת רומי להיות נוצרית, ביטל הקיסר קונסטנטין מיתת־צליבה מכל וכל, מפני הכבוד שנתנו למשיחם[4]. כשבאו היהודים תחת יד־רומי, ממילא שגם הם ראו בעינם ובקרבתם המיתה הזאת, ויעידו עליה פילון היהודי ויוסיפוס היהודי בכמה מאורעות[5], אלא שזה האחרון, יוסיפוס, יאמר במאורע אחד קדום, שהמיתה הזאת אכזריות בה ושהתנהגו בה שלא כדין. הכלל, שגם חכמי התלמוד ובעלי האגדה מזכירים בטוב טעם ודעת בהלכותיהם ובמשלותיהם את המיתה הזאת לנהוגה בימיהם, ולפי מה שאמרנו בהשתלשלותה, היכולת בידנו להגביל את דבריהם הן בראשית התקופה הן באחריתה. ואסדר קצת מאמרים[6]: בטוי „היוצא ליצלב" ישנו לפנינו בכמה מקומות, וכן הבטוי שהאיש הנדון טוען את צלובו[7] על שכמו (כגון „כזה שהוא טוען צלובו בכתפו" בראשית רבה נ"ו ג' דף 598 הוצ' תיאודר, ועיין מדרש שכל טוב לבראשית כ"ב ו' הוצ' בובר דף 61, פסיקתא רבתי פרק ל"א דף 143b הוצ' פרידמאן), אמנם הוציאו המושג הזה גם בלשון קורות (קורה ביחיד = patibulum ברומית), וכדומה לי, שעוד לא השגיחו עליו[8], ויש בזה מאמר נכבד (פסיקתא רבתי פרק ל"ו דף 162a) שדומה מכמה פנות למה שמסופר בחיי ישו: „אמרו, שבוע שבן דוד בא, מביאים קורות של ברזל ונותנים לו על צוארו, עד

---

[1] פירשתיו בע"מ שלי דף 201 ושם רשמתי יתר המקומות וגם החקירות שבו.

[2] מביאו שירר בספרו הנודע כרך ב' הוצ' ד' דף 50 בהערה 96.

[3] המקומות עיין בע"מ שלי 477; ופירושו עיין בהארכ' התלמ' שלי ב' 97.

[4] Madwig ב' 286 והלאה; Mommsen בספרו הנזכר שם.

[5] המקומות נרשמים אצל ווינר ביבל' ריאלוואֶרטרבוך א' 677 בערך קרייציגונג.

[6] רובם ככולם נסדרו גם ע"י קלוזנר, ישו הנוצרי, דף 381 בהערות.

[7] צְלוּב על משקל כלוב (במקרא) שקוף (במשנה = משקוף) וכדומה, ועיין מ' יבמות ט"ז ג' ראוהו מגויד וצָלוּב על הצְלוּב (במשנה דירוש' ובמתניתא דבני מערבא הוצ' Lowe, ובבבלי ליתא). בימי הבינים הרגילו לאמר צְלָב (ואחרים קוראים צְלָב), ולא ידעתי מה טעמם.

[8] לא מצאתי שציין עליו קלוזנר (שם). השוה „קורה" בכיצד תולין במשנ' סנה' ו' ו'; וכן בראשית רבה ס"ה כ"ב.

שנכפפה קומתו, והוא צועק ובוכה, ועולה קולו למרום" וכו'[1] והשוה „קורת־החצים — ושל אסירין" (מ' כלים י"ב א'). ולשון „צלובין" פגשנו הרבה, עיין אצלנו ערך גייד וערך מעך. ושביחוד הליסטים (= הגזלן) נדון במיתה זאת, יצא לנו מן המסופר בקהלת רבה פסוק ומוצא (ז' כ"ו), ושם הלשון „אתצייד ואיצטלב", ומובא האמרי אנשי „לקיש לסטים בכיר לצלובים"[2]. והנה מה שהמשיחיים יאמרו במליצת לשונם, שהאיש ההוא הנצלב היה „מרומם" (השווה ברומית in crucem tollere), הלשון עצמו נמצא גם במדרש (אסתר רבה לפסוק והשתיה, פרשה ב' י"ג) „שני בני אדם כו' שאתה מרומם לזה וצולב לזה", אלא שהוא להיפך. מבלעדי צליבתו של ישו, הרבה נאמר בצליבתו (בדיוק: בתלייתו) של המן הרשע, וגם ממנו יש למצא יחס אל עניני ישו, ודבר זה צריך זהירות קצת, כי הנה אין ספק, שמה שיסופר בו במקרא (אסתר ז' ט') יסודתו בחקי הפרסיים (וכן עזרא ו' י"א, עיין אצלנו ערך זקף), אכן מה שדרשו בו בעלי האגדה, נעשה לרוב על פי התבוננותם בחיי הרומיים, ומזה הטעם הרשיתי לי, אני הכותב, לפרש איזה דברים בצליבתו של המן ועשרת בני בניו, כפי מה שמובא במדרש, ע"פ הידיעות שזכינו בהן בחיי־הרומיים (כתבתי בענינו במ"ע ההגרי M. Zs. Szemle כ"ו 37, ונחמתי כי עשיתי זאת בשפה בלתי נודעה).

בערך זה נאחד גם ידיעות אחדות שיש להן יחס לכל ענין מאמרנו זה. לענין טומאה נאמרו בהלכה דברים חשובים, שאף אנו טוב לנו לזכות בהם, ולשם קצור אזכיר הכל מתוך התוספתא (אהלות ד' מסי' י' ואילך, דף 601): „הרוג שיצא ממנו רביעית דם בחייו ובמותו כו' זהו דם תבוסה כו' ועדיין לא פסק כו' — הרוג שהיה מוטל במטה ודמו מנטף לגומה כו' — צלוב שדמו שותת ונמצאת תחתיו רביעית דם כו' אבל מת שדמו מנטף ונמצא תחתיו רביעית דם כו' ר' יהודה מטהר, שאני אומר טיפה אחרונה של מיתה עמד(ו)[ה] לה על העץ[3]. — לקה מכת־מות ומפרפר ויצא הימנו רביעית דם ועקרוהו בחזקת שהוא חי" כו'. אין לנו שום ידיעה[4] שהוציאו אשה להצלב, והוא רחוק מלהעלות על הדעת.

למעשה הצליבה דומה התליה, והרי ידוע שישו הנוצרי נקרא בקרבנו תלוי. ידענו שהצלוב מקודם נענש במלקות (ומזכירים הדבר הזה גם יוסיפוס וסופרים רבים), ולאחר הצליבה אולי עוד נענש הרשע — לשם בזיון — בסקילה; אולם כפי קצת „תולדות ישו" לא הצליבה נעשה בישו, כי אם הביאו אותו לבית־הסקילה[5] וסקלוהו באבנים ומת ולעת ערב תלוהו, והוא ע"פ דין המשנה: כל הנסקלין נתלין (סנה' ו' ד'), ולדעת החכמים (שם): אינו נתלה אלא המגדף והעובד עבודה זרה, וגם לפי זה נידון ישו בתליה לאחר מותו. וראינו להעיר, שלפי מה שידענו בנימוסי רומי, מעשה התליה כמעט עבר ובטל מן העולם בתקופת הקסרים[6].

קולב, אינו נמצא אלא פעם אחת (בראשית רבה ל"ה ג') „לאחר שהיה בידו קלוב (צ"ל קולב) רותח, בקש ליתנו על בנו ונתנו על עבדו", ופירושו, שבקולב רותח בקש

---

[1] עיין Dalman דער ליידנדע אונד דער שטערבענדע מססיאס, ברלין 1888, ועוד מהמחבר ההוא „ישעיה נ"ג" הוצ' ב' ליפציג 1914.

[2] כזה גם בתוס' סנהדרין ט' ז' דף 429 „לאחר זמן נתפס זה שיצא לליסטיא והיו צולבין אותו על הצלוב", ומובא הנוף הזה ע"י Strack יזוס דיא הירעטיקער אונד דיא כריסטען, לייפציג 1910, דף 1 בעברית, דף 19 בגרמנית.

[3] עץ זה כמובן עץ־הצליבה הוא; והוא כלשון המקרא, אך יש ממנו גם בלשון חכמים.

[4] עיין בספרי דאס לעבען ישו דף 164 ושם 283.

[5] Madwig ב' 285.

[6] [עי' „תלה". — אפ'].

לעשות רושם[?] על בנו, ואחר כן עשאהו בעבדו, כדרך שהיו רושמים את העבדים ברושם עולם. אמנם בהוצ' תיאודר דף 330 הנוסחא סולת, ולו טעם אחר.

קולין, בקישור עם „בית": בית קולין, והוא בית־הסהר [של חדרים קטנים וקובות מיוחדות], אלא שגם קובת הזונות במשמע. „למלך שכעס על עבדיו וחבשן בבית קולין" (שיר רבה ח' ג' א'). ויש אמנם גם [קולא], קולין אחר, והוא לשון פה ויוקש אשר הונח על הרגל (עיין בעה"ש ה' 103).

קולר κολλάριον ביונית, collare ברומית, ויש ממנו הרבה[1], ולפי מה שבא „ויתנוהו בסוגר" (יחזק' י"ט ט') בתרגום בלשון „ויהבוהו בקולרין", יש לשער, שמעיקרו נעשה לרדות בו חיות רעות. תכונתו ומהותו יוצאת מכמה לשונות שנאמרו בו, כי הוא נרדף עם שלשלאות של ברזל (תוס' ע"ז רפ"ב, בריי' ע"ז ט"ו ב' ועיין בראשית רבה פ"ו ב', תנחומא וישב סי' י"ח ושם ס"פ שופטים)[2], ונאמר בו לשון כפת (תנח' וישב ג'), אסר (ספרי במדבר פיס' צ"ו), התיר (תנח' סוף קדושים: התר עצמך מן הקולר), וברוב מחובר עם מלת צואר, ונאמר בו, שהיה תלוי או נתון בצואר (או על צואר), ולעמתו יאָמר העביר ק', נפנה מהק' וכו'. כנראה אותו הק' האחד נתון היה בצואר של שני בני־אדם או יותר (משער אני, שהוא כמו עול הניתן על צואר שתי בהמות, ואולי זה פירוש המאמר ביבמות קכ"ב א' מעשה בקולר של שני[3] בני־אדם, אך יותר נכון לפרשו, שקולר כאן ענינו כת או חבורה של בני־אדם)[4] השוה: „כת של בחורים שלולין בקולרין" (פסיקתא דר"כ 113^a), ודומה לו: „נתן בניו פליטים" (במדבר כ"א כ"ט) „שלולין בקולריא" בתרגום ירוש' שם. מהאמור באחרונה נראה, שביחוד הוליכו שולל בקולר את שבויי המלחמה, וזהו „קולר של סכנה" (ירוש' גטין י' דף מ"ח א' שורה 52); והיו מוליכים אותם בפומבי (ב"ר פ"ו ב').

קוסטודיא custodia = משמר, נזכר באגדת בראשית פרק כ"ג ובירוש' נדרים ט' א' דף מ"א ב' שורה 53[5].

קורות עיין ערך צלב.

קטל עיין שחט.

קטע את הלשון, עונש הוא אשר מצא לו מקום בחקי חמורבי סי' 192, עיין אצלנו ערך חתך וקצץ. השווה „קטיע לישנא" (ריש קהלת רבה). אמנם יותר נפרץ אצלנו להאָמר „קטע יד ורגל" (עיין מדרש הגדול לשמות ה' א' שהובא לעיל, והרבה כזה), וביחוד נזכר הקוטע ידי עבד (ירוש' ב"ק רפ"ח דף ו' ב'), אמנם גם „קטע הראש" יש בלשון (ירוש' מגלה ד' דף ע"ה ב').

קמין ביונית καμίνιον, וממנו נשתלשל להיות „קמין" = „אָפען" גם בגרמנית. בו היו דנים למיתה אכזריה של אש הכבשן, אשר זהו גם מיתתו של המלך מנשה הרשע לפי האגדה[6]. עיקרו בפי החכמים בירוש' סוטה ט' י"ב דף כ"ד ב' שורה 17 „מסרו לבעל האגמון וחבשו כו' סטרו כו' מסרו לשלטון והחזירו לקמין", וכן בתוס' שם ט"ו ז' דף 322 „והטילוהו בקמין", ונראה מתוכו, שמיתה היא אשר נגזרה אך בידי שלטוני רומי. חשוב לידע המאמר בויקרא רבה י"ד ג' „אם המתין אדם בקמין שעה אחת, אינו מת"? (כן בערוך, ובדפוסים „בחמין", וכן בתנח' ריש

---

1 עיין ערוך השלם ז' 114 ובע"מ שלי 508.

2 ספרי במדבר פיס' צ"ו דף 26^b (אוסרם בזיקים ובקולרות) נרדף עם זיקים.

3 כן בערוך, ובגמרא ליתא, וכן ליתא בתוס' יבמות י"ד ז' דף 259.

4 וכן ענין "צוורני צוורני קולרין" ב' קרושין ע"ב ב', עיין רש"י שם.

5 עיין בע"מ שלי 615. ועיין ערך אסר.

6 הארכתי בו במאמר שלם במ"ע צייטשר' פיר אלטטסט' וויססנש' כ"נ 36—326, והקדשתי לענין עוד הערה אחת בהארכיול' התלמוד' שלי א' 442, ועיין קהוט בעה"ש ז' 121.

תזריע, אבל בנוסחת התנח' הוצ' בובר נדפס לנכון במקון וצ"ל בקמין). ובמקומות אחרים נאמר בו הלשון „מולין של נחשת" (μίλιον ביונית = מחבת אש), עיין דברים ר' ב' י"ג ופסיקתא דר"כ דף 162a: „עשה לו כמין מולי של נחשת, ועשה אותו נקבים נקבים, ונתנו [למנשה] בתוכו, והתחיל מסיק תחתיו, מכיון שראה צרתו צרה כו' אית דין ואית דיין"[1]. לכל הענין השווה βοὸς ἀγορά = רחוב השור בקושטנטינא העיר ומה שמבואר אדותיו בהספר הגדול קלסס' ריאלאנציקלופ' של Pauly-Wissowa ד' 988.

[קמוניא, ע"ז י' ב' קמוניא חלילא, gemoniae][2].

קעקע ביצת איש נמצא הרבה (עיין עה"ש ז' 151), אמנם נמצא גם „לבא ולקעקע את שרשך" (פסיקתא רבתי פרק י"ג דף 54b), והוא עקירה מן השרש עד כלות [עי' לעף מ"ע OLZ XVII, 133].

קפח, הכאה בשבט על הראש („קופח על ראשו של נמרוד" ב"ר פר' כ"ו), ויש גם „לקפח את שוקיו" (מ' סוטה ח' ו'), אמנם לרוב יבא לשון קפח בהעברה ובמליצה (עיין עה"ש ז' 161) [עי' לעף מ"ע ZA. XXXIII, 283—280. — אפ'].

קצץ נאמר בחקי חמורבי לכמה ענינים: שדים (סי' 194), ידים (סי' 195 218 226), אזן (סי' 205 282), וכבר דברנו בחבלות כאלה בערכים הקודמים. כלשון „ויקצצו בהנות ידיו ורגליו" (שפטים א' ו') נאמר במלחמות בית חשמונאי (מגלת תענית פרק י"ב, ב' תענית י"ח ב') שחתכו את ראש שר צבא אחד של היונים וקצצו את בהונות ידיו ורגליו ותלאוהו נגד ירושלים. מורגל הלשון „קוצץ בן קוצץ" (עה"ש ז' 173 והוא גם בפיוט).

קרומיות עיין ערך כדוריות; הערוך בערך קולמוס גורס קולמיות, והיא היא. וקהוט (בעה"ש ב' 101) מציין בזה על אוצרו של Ducange שרש onyches ועל פרלס איטימולי' שטודיען דף 88. הקולמוס שמֵמית יש להשוותו עם מכתובים שאמור בקטני דור ביתר (ירוש' תענית ד' ס"ט א' שורה ט"ו). [עי' מש"כ למעלה ע' חוטר בהערה.]

רדה, פעל כולל לכל מיני הכאות ויסורין, כי „מוסר" של המקרא (משלי א' ב' ושם ג' ז') תורגם „מרדותא", וממנו השם הנהוג „מכות מרדות" (עיין ערך לקה), ויש „רידהו ביסורין" (שמות רבה רפ"א) „לאתרדאה בייסורי" (תרג' ירוש' לויקרא כ' ה'), וכבר הבאנו „הרב הרודה את תלמידו", „הרודה בבנו ובתלמידו" (עיין ערך גלה) ועוד ועוד. בכאן נעיר, אף שהוא שרש אחר, שמה שאיתא האב מגלגל עם בנו עד י"ב שנה, מכאן ואילך יורד עמו לחייו (ב' כתובות נ' א') מפורש ברש"י ובערוך שהאב מלמדו הרבה ומכה אותו בשבט עד שילמוד.

רדף, ידוע ענין רודף ונרדף, ויש ממנו הרבה, והשם המפשט רדיפה (עיין עה"ש ז' 259) והשוה אצלנו ערך הרדפה.

רמס בטיט הבאנו בערך מעך, עיין שם, וכאן נציין על ב' סנה' צ"ב סע"ב והשוה בתפלה „הרמוסה ביד עריצים" (ירוש' ברכות פרק ד' דף ח' א'). ויש מענינו גם בלשון דוש (עיין בעה"ש).

רפס = רפשׂ במקרא; תרגום ורקעד (יחזק' כ"ה ו') „ורפסתא בריגלך", ובתרג' ירוש' בראשית מ"ד י"ט „ורפס במסאניה", ויש ממנו הרבה, עי' עה"ש ז' 293 ושם 295.

---

[1] יתר המקומות (תרגום דה"י ב' כ"ג י"א, ב' סנה' ק"א א' ועוד, שאמנם נכתב במקומו דורא או תנורא) עיין בע"מ שלי דף 325. במרטיריון אחד של הנוצרים, הוא מיתתם של ברתלמיון ואנדריאס לפי הקבלה הכושית (ליפסיוס, אפוקריפ' אפוסטלגעש' אונד אפוסטללעגענדען ב' ב' 81), נצלו שני האנשים ההם במחבת אש. ותימה על בכר (אגדת האמור' הפלשתינים, ג' 736) שעוד מפרש מולי זה בדרך זר; אמנם עיין ג' פרידלנדר בתרגומו האנגלי של פרקי ר' אליעזר פרק מ"ג דף 340.

[2] עיין ערך מלין שלי דף 531.

רצועה, כלי ללקות בו, [כלי הדיינים — מקל ורצועה וכו׳, סנה׳ ז׳ ב׳], ובו היו מלקים את המלקות שנגזרו מטעם בית־דין, ומהותו כבר פירשתי במקום אחר[1], אמנם באו בענינו רמזים אשר לא אוכל לעמוד עליהם בבירור, כגון בהאָמר „לאחד שנטל את המקל והכה בו שני בני אדם, שניהם קבלו את הרצועה [„רצועה" במובן „מלקות"] מתוך המקל" (מדרש הגדול לשמות ג׳ ז׳ דף 27), ולא ידעתי למה הוציאו הדבר בזה הלשון. אבל ברור הוא, שיש יחס בין מקל לרצועה, וזהו מה שנמצא כמו פתגם: „כנגד מקל ורצועה תהא זריז" (ב׳ סנה׳ ז׳ ב׳, פסיקתא רבתי פרק ל״ג דף 150ª). עיין גם באגדת בראשית פרק י״א דף 26.

שבט ושוט עיין ערך חטר ומקל.

שבר. פרעה בקש לפשוט יד בישראל „ושבר הקב״ה את זרועו" (פסיקתא רבתי פרק י״ט דף 94ª והוא כלשון הפסוק המובא שם יחזק׳ ל׳ כ״א). לדבר הזה יש רק ערך מליצה, ושבירת יד ורגל או שאר אבר בדרך פוסיטיבי לא מצאתי. אכן בחקי חמורבי סי׳ 197 נאמר „אם אבר איש ישבור, אברו יִשָּׁבֵר", jus talionis כמות שהוא בתקפו, ולחכמי התלמוד דעת אחרת בזה. שבירת האברים אירע לקדושי הנוצרים ברדיפותיו של שבור מלך פרס (Labourt דף 61).

שחט. „אתייה לבריה ושחטיה קמיה באחיות עינים" (חולין נ״ו סע״ב), „קם רבה שחטיה לר׳ זירא" (ב׳ מגלה ז׳ ב׳) — ספורים בעלמא, אבל בדרכי הדין אין מעשה השחיטה נהוג באדם, אם לא בדברי אגדה, אשר לא השגחתי עליהם לצורך זה. והשוה הספור של נבוזראדן בנקמו דמו של זכריה (ב׳ גטין נ״ז ב׳) שמשתמש בלשון קטל[2], וכן בספור אשה ושבעה בניה (שם), שדורש הפסוק „עליך הורגנו כל היום נחשבנו כצאן טבחה", תמיד משתמש בלשון קטל (בארמית), ואמור (שם) „כל מילי ליחזי איניש בנפשיה בר משחיטה", ונראה שהונח להם לשון שחט לשחיטת מצוה של בהמות ועופות, ולהריגת בני אדם לא שמשו בו.

שחת. „איש כי ישחת את עין רעהו עינו תְּשֻׁחַת" (חקי חמורבי סי׳ 196 והשוה שם סי׳ 198 וסי׳ 199), וכן הלשון במקרא, ובלשון החכמים בלתי נמצא במובן טכני.

שלשלת, הרבה הבאתי בערך קולר, עיין שם.

שִׁסָּה ענינו גירה, התגרות,[3] והוא לפנינו במשנת סנה׳ ט׳ א׳ ב׳, וראינו להציע כאן כמה מאמרים של המשנה, והיה צריך לחלקו לערכים, אלא שלא רצינו להפריד בין הדבקים. „רוצח שהכה את רעהו בין באבן בין בברזל, וכבש עליו לתוך המים או לתוך האור, ואינו יכול לעלות משם ומת, חייב; דחפו לתוך המים, או לתוך האור, ויכול הוא לעלות משם ומת, פטור; שיסה בו את הכלב ושיסה בו את הנחש, פטור; השיך בו את הנחש כו׳ — נתכוון להרוג את הנפלים והרג את בן־קיימא כו׳ נתכוון להכותו על מתניו . . . והלכה לה על לבו" כו׳. והענין שיסה בו את הכלב עוד לפנינו בבבלי ב״ק כ״ג וכ״ד ב׳ ובבראשית רבה פ״ד.

---

[1] ארכיול׳ התלמ׳ שלי ב׳ 97. שם אמרתי, שרצועה נרדף עם פרגל (עיין ערכו), ולשון fragella ולעמתו fustes קרובים גם ברומית ובחקי הרומים, עיין Madwig ב׳ 299, והרבה פעמים מצאנו מקלות לגבי העם הנמוך ולגבי העבדים, ואציין על שיר רבה ח׳ י׳ א׳ „למלך שכעס על בנו ומסרו ביד עבדו, מה עשה, התחיל חובט עליו במקל". ועיין Peine de fouet בנימוס היוני בספר Comtes Rendus די אקדמיא הצרפתית לשנת 1908 דף 579—571.

[2] אמנם באותו מעשה עצמו, בירוש׳ תענית ד׳ ח׳ דף ס״ט ב׳ שורה 5 הלשון „ושחטן". מקומות אחרים בלשון שחט וטבח אסף ביכלר במ״ע החדשי ג׳ 697.

[3] הואיל ובא לידינו נימא ביה מלתא. מלת ששאתיך ביחזקאל ל״ט ב׳ נתלבטו בה המפרשים, ויש שנזרה מן הכושית (עיין גיזיניוס) ויש שמוחקה מכל וכל; ואני אומר שאינו אלא טעות סופר וצ״ל בה״א השאתיך (כלשון הנחש השיאני), או הנח אותו כמו שהוא ואמור: שִׁשָּׂא = שסה, וחדוש הוא שבכתב יד

שקע, במליצה בהמאמר „כמה ממון שקעו אבותי כאן כו' כמה נפשות שקעו אבותיך כאן" (ירוש' שקלים ספ"ה דף מ"ט ב'). יותר פוסיטיבי הלשון בפסיקתא דר"כ דף 81[a] (שכבר הבאתי לעיל) „הנהרגין הורגין את הורגיהם, והנצלבין צולבין את צולביהן, המשוקעין שוקעין את שוקעיהן", ועניננו טביעה בארץ או במים. [מ' סנה' ז' ב': מצות הנשרפין היו משקעין אותו בזבל עד ארכובותיו וכו', שם ג': מצות הנחנקין היו משקעין אותו בזבל וכו'. — אפ'].

שרף. שריפה היא אחת מארבע מיתות בית־דין, ובכל זאת המיתו בה לעתים רחוקות מאד. בחקי חמורבי (סי' 110 וכן סי' 157) השריפה באש באה לרדות אשה קדשה והאיש עם זונתו, ודומה לו במקרא (ויקרא כ' י"ד) „באש ישרפו אותו ואתהן", וגם ענשה של בת כהן כי תחל לזנות (שם כ"א ט'). חוץ מאיכה רבה ב' ב' דף 104 „ומשליכין אותו לאור" הבאנו קצת דוגמאות גם בערך גלב, קמין ועוד. מצות הנשרפין מבוארת היטב במשנת סנהדרין ז' ב' ואיתא שם בשם תנא אחד „מעשה בבת כהן שזינתה והקיפוה חבילי זמורות ושרפוה", (השוה אצלנו ערך כרך). השוה חבילי זמורות גם במיתתו של חנינא בן תרדיון[1] (ב' ע"ז י"ח א').

שרתוע, כל הענין יפה מובא ויפה נדרש בעה"ש ח' 175, והעיקר, שרתוע של ברזל כלי יסורין הוא אשר נתנו תחת הצואר (תחת הזקן), שאם ירכין האיש פניו הש' מכהו (רש"י לתהלים ק"ה י"ח), ויש שהוציאוהו בלשון שפוד, ויש מקום, שהוא נרדף עם דוקרן, והכל נכון; אכן מה שרצה קהוט לקרבו ללשון σταυρός ביונית = Spitzpfahl, כמובן מופרך הוא מעיקרו, וכן מה שהחבירו עם אסתוורא (עה"ש א' 204), שאפילו אם אמת הוא, שגם זה כלי יסורין הוא, מ"מ לא מצאנו אסתוורא ביחס זה.

תלה. בחקי חמורבי (סי' 153) נגזר, שאשת איש שצוותה להמית את בעלה בגלל זכר אחר, את האשה הזאת יתלו (יוקיעו) על עץ. ומצות תלייה לפי הרבנים עיין מ' סנה' ו' ד' ששם אומרים החכמים „האיש נתלה ואין האשה נתלית" ושם „מעשה בשמעון בן שטח שתלה שמונים נשים באשקלון".[2] מבלעדי התלייה על העץ (עיין ערך צלב וערך קורה) עוד אמצעי אחר לתלייה, והוא גרדון (ירוש' תענית ד' ח' דף ס"ט ב' שורה 2 „תלו תליין בגרדון"), אך הדבר לא הוברר לי, כי גרדון gradus במקום אחר אינו אלא מקום המשפט (כלשון „בית הסקילה" מ' סנה' ו' ד'), ואולי זהו עניננו גם כאן. ועוד אמצעי אחר לו היתד, שהוא יוצא מן הפתגם „אשרי אדם שיש לו יתד להיתלות בו" (ירוש' תענית ב' דף ס"ה ד') והוא על דרך „אם בקשת ליחנק היתלה באילן גדול" (ב' פסחים קי"ב א'). מאורע נורא אחד הוא שהאיש יקום, בן־אחותו של ר' יוסי בן יועזר, קים בנפשו כל ארבע מיתות בית־דין, ושם נסדרו כל האמצעים על נכון (בראשית רבה ס"ה כ"ב), ונטעים מה שאמור שם שהביא קורה (עיין בערך צלב) ונעצה בארץ כו' נתלה בקורה ונחנק, ובאמת סתם תלייה סופה שהרשע ימות בחנק, אם לא שהתלייה, כאמור זה כמה, נעשה לשם צליבה[3] [או תלייה שאחרי סקילה][4].

תפס. נמצא הרבה, וכבר זכרנוה בערך אסר וחבש ועוד. ונביא המאמר בשמות רבה ט"ו י"ח: משל לבן־בית שנתפס ע"י בעל מלאכתו ונחבש, אמר לו אדונו, אל תירא, אני בא ומוציאך, שלח עבדו להוציא, ולא רצה הפונדקי לשלחו כו'.

(עיין משנה סנה' שלי, Semitic Study Series נומיר י"א, ליידן 1909) גם במשנה איתא שיסא באלף! וזהו „שסיתיך" טוב מאד לפי המשך הפסוק, דוק ותמצא.

[1] עיין מה שכתב בזה ש' פונק במ"ע החדשי ס"ו 155 והלאה; ואצלנו למעלה ערך כרך. וחקר ודרש בו ביכלר במ"ע החדשי ג' 549 והלאה.

[2] בירוש' חגיגה ב' דף ע"ח א' הדבר הזה עצמו נזרק מפיהם בלשון צלב.

[3] הוקע בלשון המקרא במדבר כ"ה ד' נתפרש בלשון החכמים בלשון צלב, עיין ספרי שם (דף 48[a]).

[4] [עי' מה שהעירותי למעלה בהקדמה. אפ'].

מדרש אבכיר

מאת

א. מרמורשטיין (לונדון).

במקצוע המדרשים רק קטעים אחדים מגנזי מצרים יצאו עד היום לאור עולם. הסיבה לזה היא מצד אחד קושי החומר, ומצד אחר מיעוט התעניינות. בדורינו זה דורשים גם מן הדרישה והחקירה שתעשה רושם חיצוני ולא פנימי. ומי שאינו יוה"ע לתלות באילן גדול, הרי ידו על התחתונה. זה גורלם של סופרים וספרים מאז ועד היום. אולם לא להתאונן באנו אלא להקדים דברים אחדים אודות הקטעים של מדרשים מכ"י הגניזה שנדפסו עד עתה. רוב הקטעים שנתפרסמו עד עתה יצאו לאור ע"י רש"א ורטהיימר[1], רש"ז שכטר[2], לווין[3] ועל ידי כותב שורות הללו[4]. זולתם לא בא חוקר במקצוע המדרשים להשתמש בהחומר המדרשי שהוא עדיין גנוז באוצרות בתי הספרים. ואמרתי להוציא לאור את הקטעים שהכרתים שהם חלקים ממדרש אבכיר הנאבד.

קודם שנכנס לטרקלין עלינו להגיד ראשונה מהות הכת"י ולסדר הראיות שעליהן יסדנו דעתנו שהם חלקי המדרש הנאבד. שנית עלינו לברר את שמות החכמים שהשתמשו במדרש זה קודם שנאבד ולאסוף את דבריהם כדי לשפוט על תכונתו ועל שיטתו של המדרש. שלישית נזכיר את דעות החכמים במה שנוגע לשמו של המדרש, וזמנו ומקום חיבורו. רביעית נסדר את שמות התנאים והאמוראים שנזכרו במדרש אבכיר ויחוסו להמדרשים האחרים שמהם שאב או שרישומו ניכר באחרים. ואח"כ אתן לפני הקוראים והדורשים את הקטעים עם הערות שלי ובסוף אוסיף הערות ורמזים על הקטעים ממדרש אבכיר שנמצאו בילקוט שמעוני ובשאר ספרים.

א

ארבעה קטעים מצאתי, ואחרי דרישה וחקירה מצאתי שהם חלקים מהמדרש אבכיר הנאבד. כת"י א' הוא בכת"י אדלר סי' 3692 .1 של ו' עמודים. בכל עמוד ועמוד ישנם י"ז, י"ח או י"ט שורות, בכתיבה מרובעת מזרחית. כת"י ב' הוא בכת"י אדלר סי' 3367 של ד' עמודים, ובכל עמוד ועמוד י"ח שורות, והכתיבה היא דוגמת כתיבת כת"י א'. כתי ג' העתקתי גם כן מכתבי יד אדלר, וסימנו 638 של י"ב עמודים של י"ח שורות. והכתיבה היא כתיבת ידי הסופר של כתבי היד שנמצאו

---

[1] בבתי מדרשות, ד' חלקים, ירושלים, תרנ"ג — תרנ"ז בלקט מדרשים, תרס"ג; באוצר מדרשים כתבי יד, תרע"ג — תרע"ד, רובם באו מן הגניזה של מצרים.

[2] Studies in Jewish Literature לכבוד דר. קאהלער, ברלין 1913, ר"ס — רס"ה.

[3] במכה"ע האנגלי, חלק כ' ע' תשע"ו.

[4] בצ. פ. ה. ב. חלק י' נ"ח — ס'; שם, ק"ד — קכ"ב; קפ"ב — קפ"ד; ובצ. פ. אלט. וויס. חלק כ"ז, ל"ג — מ"ח, ומדרש חסירות ויתירות, לונדון תרע"ג.

בסימנים 3692 וגם 3367. כת״י ד׳ נעתק על ידי לפני כמה שנים מהקטעים שהם באוצר הספרים של האוניבירסיטא בקנטבריא. הכת״י הוא של ב׳ עמודים וסוף השורות נלקו בחסר. אודות כתיבת הכת״י לא רשמתי לעצמי כלום וגם אין אני נזכר בדבר אופני הכתיבה.[1]

אעידה לי ב׳ עדים שהקטעים הם חלקי המדרש אבכיר הנאבד. בראשונה אעיר על הויכוח שבין אדריאנוס ובין ר׳ יהושע בן חנניה בכת״י א׳ ע״ד. הויכוח מובא בילקוט שמעוני בשם מדרש אבכיר בכל הדפוסים שיש לסמוך עליהם במה שנוגע למראי־המקומות. את היחס שבין הילקוט ובין הכת״י כבר השתדלתי להראות בההערות, ושם הבאתי גם כן כי ס׳ המעשיות שהו״ל ר״מ גסטר מכיל גם כן את התחלת הויכוח והבאתי את כל השינוים שיש ביניהם. ואחרי כל השינויים יש להכיר כי שניהם, הילקוט והמעשיות, שאבו ממקור אחד, והוא המדרש אבכיר שלפנינו. ומפני שג׳ הקטעים שייכים יחד, הן באופן כתיבתם, הן בסידורם ובעריכתם, הן בחיצוניות הן בפנימיות, ע״כ יש סמוכים להשערתנו כי הם חלקי המדרש אבכיר. שנית במה שנוגע לכת״י ד׳ יש להראות כי הירחמאלי, שהוא עדיין בכתובים באוכספורד, ונמצא בידינו רק תרגומו בלשון אנגלית על ידי ר״מ גסטר (The Chronicles of Jerahmeel, London 1899) מביא בפרק כ״ג את דברי המדרש והוסף על זה מה שמצינו בילקוט, רמז מ״ב, בשם מדרש אבכיר אודות מתושלח, והנה ראיה ברורה שהירחמיאל השתמש במדרש אבכיר וכי העתיק את מעשה שמחזאי ועזאל ממנו כמעט אות באות. ועל פיהם נדון על הרוב כי הקטעים הם קטעי מדרש אבכיר. מכל הסדר של הקטעים נכיר שהמדרש אינו לא מדרש בראשית רבא ולא תנחומא ולא הילמדנו, אלא מדרש קדמון שנאבד, והוא מדרש אבכיר.

מן הקטעים יש לנו ללמוד גם כן כמה דברים אודות אסיפת המדרשים הקדמונים שנדבר עלהם בפרק האחרון. קודם לזה עלינו להזכיר את כל הספרים והסופרים, מחברים וחיבורים בין אלה שמזכירים את המדרש בשמו ובין אלה שמשתמשים בו בלי להזכיר את שמו.

ב

רשימת החכמים והספרים שהשתמשו בו.

(הרשימה היא בדרך א״ב)

ר׳ אברהם עקרא; עיין רב פעלים צד כ״ו, ויריעות שלמה צד י׳.

אלדד הדני; אלדד מזכיר האגדה אודות השטר שנתן אדם לדוד על ע׳ שנה משנותיו. האגדה מובאה בילקוט רמז מ״א בשם מדרש אבכיר, אולם היא ג״כ במדרשים אחרים כמו שהעיר ראע״ש באלדד הדני שלו ע׳ ע״ד וגם בהחוקר ח״א, ע׳ של״ב.

ר׳ אליעזר הדרשן; בס׳ הגימטריאות כת״י מינכען, (רכ״א, י׳) עיין המזכיר י״ד, ס״ד, ובהאשכול ו׳ ר״ה. הוא מביא את המדרש בשמו, כ״א ע״א שהשטן סייע לו לנח, עיין בילקוט רמז ס״א; מ״ד ע״א ויתרוצצו ובמ״א שהמלאכים עשו מריבה זה עם זה, ילקוט ק״י; נ״ה ע״א וישקהו במ״א יש ששניהם בכו וגו׳. נ״ה ע״ב ויאמר נסעה ונלכה במ״א, עיין לקמן אצל ר׳ שמואל הנגיד השני; ע״ט ע״ב במ״א ויבן בגימ׳ המלאכים וגם בכת״י ג׳ אנו רואים שהמדרש מחבב לדרוש בס״ת. פ״ה ע״ב שהרי המלאכים היו מסייעים למשה וגו׳ כמפורש באבכיר, עיין ילקוט רמז קע״ה; צ״ג ע״ב ויסר את אופן מרכבותיו, בא סמאל והסיר וגו׳, צ״ד ע״א וישובו המים, שבו

[1] [נדפס עתה בהגרן חלק תשיעי ע׳ ס״ו והלאה ע״י דר. ל. גינזברג.]

ממה שהיו רוצים לאבד את ישראל; שם קרי ביה ווישע; צ״ט ע״ב ומשה נגש, מיכאל וגבריאל הביאוהו, במ״א, נגש בגימ׳ מיכאל וגבריאל; כ״ב ע״א הציף בא״ת בש צהמו וגו׳; שם בסוף על בגימ׳ ישראל וגו׳. המחבר הזה השתמש במדרש אבכיר על ספר בראשית ושמות. ויוצא מזה שבמדרש אבכיר היו דרשות בדרך הגימטריאות ובאתב״ש וגם דברים רבים אודות המלאכים.

ר׳ אליקים; ר׳ אליקים נזכר במנחת יהודה ל׳ ע״ב שמשתמש באגדה אודות השטר שזכרנו לעיל.

ר׳ אלעזר מוורמשא; ברוקח סי׳ שס״א מביא את מדרש אבכיר על הפסוק והמים להם חומה, עיין צונץ ג׳ ד׳ פ׳ רפ״ג הערה h) וכן בס׳ סודי רזא, עיין במקור חיים ויקרא קכ״א ג׳.

ס׳ אסופות; עיין במגזין י״ט של״א.

ר׳ אפרים בן שמשון (?) עיין בהמזכיר י״ד, קל״ב, ובאשכול ח״ו ר״ז. כולם נזכרו בשם מ״א והם על ס׳ שמות.

ר׳ אשר בן יחיאל; בפי׳ התורה בס׳ דעת זקנים מביא דרשות ממ״א בלי להזכיר את שם המדרש.

ר׳ בחיי בן אשר; בס׳ כד הקמח מזכיר את ה„מדרש" בערך אבל: ואמר במדרש וכאחד השרים תפולו זה עזא ועזאל וגו׳, וכן במדרש מתושלח צדיק גמור היה ולמה נקרא שמו מתושלח שכל דבור ודבור וגו׳.

ר׳ גדליה אבן יחיא; בשלשלת הקבלה שלו בתחילתו במדרש שמחזאי ועזאל, א׳ ע״א דפוס אמ״ד.

ר׳ זלמן רונקל; בס׳ חתן דמים, בשלח וחמושים מהו וחמושים.

חזקוני; בכמה מקומות.

ר׳ חיים בן בצלאל; באגרת הטיול שלו ע׳ י״ט.

ר׳ טוביה בן אליעזר; עיין המבוא של רש״ב למדרש לקח טוב ע׳ מ׳.

ר׳ יהודה הלוי הפייטן; עיין מש״כ ר״א בערלינר במגזין י״ח ש״א. וברש״י שלו הוצאה שנייה ע׳ תכ״ח.

ר׳ יהודה בן אליעזר; בכמה מקומות במנחת יהודה.

ר׳ יהושע אבן שועיב; מביא את מעשה נח והשטן בדרשותיו עיין בהערות לילקוט לקמן בהוספה א׳.

ילקוט חדש; פ״ד ע״ד לבן רצה להרוג את אליעזר.

ילקוט ראובני; כ״ח ע״ב, וגם פרשת ויצא עיין האשכול ו׳ ר״ז וש״מ.

ילקוט שמעוני; את כל המקומות בילקוט שמעוני קבץ ר״ש בובר בהשחר, ונדפסו שנית בס׳ רב פעלים ורשוי תרנ״ד. ר״א ע״ש כתב בהאשכול ו׳ קפ״ג-ר״י מאמר ארוך ונכבד על הילקוט השמעוני דפוס שלוניקי ודפוס וויניציא. ועיין בהוספה א׳.

ר׳ יעקב סקילי; עיין בהצופה מארץ הגר חי״ב שהביא מאמרים בשם חופת אליהו והם בילקוט בשם מדרש אבכיר, כמו על מתושלח ועזא ועוזיאל.

ר׳ יעקב בעל הטורים; עיין דברי צונץ בג׳ ד׳ פ׳ רפ״ג הערה h.

ר׳ יצחק הלוי; בפענח רזא עיין ברב פעלים.

ירחמיאל; עיין בהערות לכת״י ד׳.

ס׳ יחוסי תנאים ואמוראים; כת״י אוכספורד 2199 פ״ט ע״ב ומביא מאמר בשם ר׳ יוחנן בר יצחק נפחא. עיין בהאשכול שם ר״ו. ועיין גם במכה״ע הצרפתי ח׳ י״ד, ק״ו.

כת״י אוכספורד סי׳ 2338 ע׳ ח׳ העתקות ממדרש אבוכיר (!)

כת"י בריטיש מוזיאום; עיין במכה"ע הצרפתי י"ד, ק"ט מכת"י. Or. 1307 פ"ח ע"ב.

כת"י פרמא; עיין דברי ר"ז שכטר Notes on a Hebrew Commentary to the Pent. בספר Semitic Studies, בפרט בע' תפ"ט.

כת"י ששון; בכת"י תקט"ו, ל"א ע"א, והנה לפי הנוסח הזה של מדרש רבה אבל במדרש אבכיר נוסח אחר וז"ל וימע כרם בא לקראתו השטן.

ר' משה הדרשן; מביא את מעשה שמחזאי ועזאל.

ר' משה תקו; עי' באוצר נחמד (ח"ג צ"ח) בס' כתב תמים ואמר במדרש אבכיר אמר ר"ח אין אדם שמח בימיו יותר מבשעת חופתו ובניתן לקבר כפלים מבשעת חופתו שנ' השמחים אלי גיל.

מדרש אגדה; עיין בפרט מש"כ במכה"ע הצרפתי כ"ז, קנ"ז שבעל מדרש אגדה משתמש במדה מרובה במדרש אבכיר, כמו ח"א ט"ו, כ"ב, נ"א, נ"ח, נ"ט, וס' וש"מ.

מדרש תלפיות; עיין האשכול ח' ז' ר"ז, אות י' ענף יוסף.

ס' המעשיות; עיין מה שהערתי לכת"י א'.

ר' עזריה די רוסי; מאור עינים, פ' נ"ז, קע"ג ע"א אמר: ולא כן אנחנו לפי מה שראיתי בפסיקתא דרב כהנא נמצאת אצל מדרשי אבכיר ואבא גוריון בספר קדמון שראיתי במדרש הנדיב יצחק איש פאנו אזרח פירדה.

פי' הפיוטים לתלמידו של ר"א רוקח; עיין האשכול שם ע' ר"ז מכ"י פרמא.

פי' התורה לבן בנו של ר' שמואל מאשפירא; עיין במכה"ע הצרפתי ח' י"ד ק"ט. ושם מדפיס ר' אברהם נייבויער ו' מקומות ממדרש אבכיר שכולם הם על ס' שמות. הם לוקחו מכת"י אוכספורד סי' 944.

פירוש קרובות כת"י עיין ברילל אצל צונץ ג. ד. פ. הוצאה שנייה, רצ"ה.

ר' צבי הירש טריוש בסידורו, יה"כ האדרת והאמונה אות פ' כדאמר במ"א בשעה שאמרו ישראל אז ישיר וכו'.

ר' שלמה בר יצחק (רש"י); עיין דברי ר"א ברלינר בליקוטים לרש"י שלו הוצאה שנייה ע' תכ"ח.

ר' שלמה מלכו; עיין ברילל יאהרביכער ה' וו' ע' צ"ח מס' המפואר כ"א ע"ב.

ר' שמואל הנגיד השני; משתמש בפירושיו על התורה במדרש אבכיר. בכת"י אדלר סי' 960 מצאתי קטע מפירושו על פרשת וישלח. ומביא שם מדרש נסעה שנינו ונחלוק העולם הזה והעולם הבא והוא בס' הגימטריאות של ר' אלעזר הדרשן ממדרש אבכיר. משתמש במדה מרובה במדרשים וגם בפירוש רש"י עה"ת ובמדרש לקח טוב. אעיר רק על מה שאמר: ד"א כי יפגשך עשו אחי כשיפגשו אתכם בני עשו בגלות, ויאמרו לכם, למי אתם עובדים בואו עמנו ועבדו עבודותינו ותזכו לגן עדן, ואמרת לעבדך ליעקב. השיבו להם יעקב אבינו צוה לנו על ייחוד שמו של הקב"ה ואנו הולכים בדרכו ונוהגים בדתו של משה רבינו עליו השלום. בגניזות נמצאו כמה קטעים מפירושי הנגיד שראוי להעיר עליהם.

ר' שמואל בן דוד אבן שהם; כת"י ששון 409. הוא חיבר גם כן פירוש על תלמוד בבלי כמו שאומר בהגהות על הספר. ר' שמואל בן דוד אבן שהם שחיבר את ספר מושב זקנים בדרך בעלי התוספות בשנת הרל"ד (1473) השתמש בכמה מדרשים שנאבדו, כמו במדרש תדשא וגם ילמדנו, העתיק כמה דברים ממדרש אבכיר, כמו ע"א (כת"י ששון): וי"ל ליתן פתחון פה להשיב לגוג ומגוג, שעדיין רוח צפונית לא נבראת כדי לטרודו מן העולם. או ע' קפ"ח: מצאתי כתוב בהגדה

עזאזל שר מכת של מלאכים היה וקטרג ביה״כ על ישראל, ואמ׳ לפני השם למה אתה חס עליהם, והם חוטאים תמיד לפניך ומכעיסים אותך כלה אותם יחד, א״ל הבורא אם הייתה ביניהם כמו כן הייתה עושה כמותם. אמ׳ לו יבחנו נא דבריך תן לי רשות ואדור עמהם נתן לו רשות מיד השליט בו יצה״ר ובא על נעמה, אמ׳ הב״ה הואיל וחטא לא יעלה עוד לרקיע אלא ישב לו במדבר עד סוף העולם כדי להבעית בו כל המקטרגים וישתקו ויאמרו מה עלתה לעזאזל על קטירוגו, ומפני שיה״כ הוא ויום דין לכן צוה השם להזכיר מעשה עזאזל באותו יום כדי להבהיל ולהשתיק כל המקטרגין.

תוספות על התורה בס׳ הדר זקנים. א׳ ע״א כמו כן העולם יש לה ג׳ רוחות וכו׳. וש״מ.

תוספות על התורה בס׳ דעת זקנים. א׳ ע״א לפי׳ שהעולם דומה לבית וכו׳. ב׳ ע״ד ד״א מתושלח הצדיק נתן לו עצה וכו׳ וש״מ.

תוספות על התורה בכת״י אדלר. כת״י אדלר סי׳ 2013 א׳ ע״ב וש״מ.

ג

מהחוקרים שדרשו בענין המדרש אבכיר, נזכיר בראשונה את ראש המדברים בכל מקום, והוא זקן החבורה רי״ט צונץ בספרו ,,גאטטעסדיענסטליכע פארטרעגע״, הוצאה ראשונה, ע׳ רפ״ב. צונץ הכיר שדברי המדרש מיוסדים על בראשית ושמות. במה שנוגע לשם המדרש משער הוא כי המדרש התחיל בפסוק אבכיר כיולדה. ואם כן הוא קשה לפרש למה לא הביאו הקדמונים גם את מדרש אבכיר לראיה שיש מדרשים שנקראו על שם התחלתם וכמו חזית למדרש שה״ש וקהלת, שוחר טוב למדרש תהלים, עת לעשות לה׳ למדרש שמואל והדומה להם (עיין פרדס הגדול לרש״י נ״ט ג׳ וש״מ)? הלא הם השתמשו במדרש זה? משימושי הלשון מחליט צונץ שהמדרש הוא מן המאוחרים, הלשון והמליצה, הלשונות רבותינו אומרים, מכאן אמרו חכמים, באותה שעה רומזים על זה בפרט, ובכלל נראה שהמדרש נכתב בדורו של תנא דבי אליהו, פרקי דר׳ אליעזר וגם יש לרמוז על ההוספות לבראשית רבה. נמצאו בו אגדות בשיטתם של דורות האחרונים. צונץ מראה, כי לפני ר׳ עזריה די רוסי היה מדרש זה בכת״י ואולי היה מתחלק לפרשיות או לפרקים. מקום חיבורו הוא באירופא ור׳ אלעזר בעל הרוקח היה משתמש בו. ואחריו בא ר׳ שלמה בובר וליקט את המאמרים והוציאם לאור בהשחר שנה י״א (תרמ״ג) עם קצת הערות ופתח דבר בראשו. ר׳ נחום ברילל עבר על הוצאה זאת ברוח בקרת בספר השנתי שלו (ז׳ קמ״ה), אחרי שדבר אודות המדרש הזה דברים של טעם וחכמה (ה׳ וו׳ ע׳ צ״ח). דברי ר׳ נחום הם מעט הכמות ורב האיכות וראוי לאמר עליו: כל מקום שתמצא דברי ר׳ נחום ברילל עשה אזנך כאפרכסת. הוא הביא בראשונה את דברי ר׳ אלעזר מוורמש מכת״י ווין שאמר: על כן אומרים ובא לציון בכל יום כמו במדרש אבכיר בסוף כל דרשה דברי נחמות וסופו אמן בימינו כן יהי רצון וכן בילמדנו בסוף כל דרש דברי נחמות ע״כ בסוף כל תפלה אנו מתחננים ובא לציון גואל (עיין ס׳ השנה לברילל ח״א קמ״ו הערה י״ז). והוא הביא ג״כ חבל קדמונים שהשתמשו במדרש אבכיר, כמו שסידרתי בפרק השני של המבוא. וגם מוסיף עוד לשער אודות מקומו וארצו של מדרש אבכיר. הוא חיקר ואיזן שהמדרש נכתב ונסדר בארץ איטליא. והשערתו בנויה על הקטע בילקוט רמז י״ז ששם מצינו: ,,ולמה עשה הקב״ה מוקדם ומאוחר בתורה מפני גסי הרוח שלא יקרא כהן בבראשית ויאמר אני התחלתי התורה״ וידוע כי באיטליא לא ידעו המנהג של חתן בראשית (עיין צונץ ריטוס פ״ז, סדר ר״ע נ״א ע״ב, הלכ׳ רי״ץ גיאת הלכות לולב ח״א קי״ז. רמב״ם, אשכול

ח"ב ס"ה, עיטור ח"ב מ"ב אולם עיין המנהיג ע"א סי' נ"ה מנהג בכל ישראל, שו"ת מהר"י קולין סי' ט', ועיין דברי ר"י אלבוגן בספרו דער יודישע גאטטעסדיענסט. לייפציג 1913, ע' קס"ז). אולם גם הגאונים לא ידעו מחתן בראשית. ושנית אם אין קוראים פ' בראשית בשמחת התורה אז ראוי שהכהן יהיה גם ברוחו שהרי הוא קורא ראשון, ומה להם בתקנה זאת. אלא ודאי אמרו זאת כנגד הכהנים שלא נהגו כהוגן או המירו דתם וחזרו בתשובה, כמו שנעיר על דברי המדרש בהוספה א' שבסוף המאמר שהיו מתאוננים על הכהנים. ושוב יש להעיר אם חי המסדר באיטליא וכתב ספרו לבני ארצו למה לו להרחיק את המלות הזרות, הרי אנשי ארץ איטליא רגילים בלשון יוני ורומי? על כן נראה שאין לקבל השערתו של ר"נ ברילל. אח"כ נדפס בוורשוי תרנ"ד ס' רב פעלים שחברו ר' אברהם בן הגאון מווילנא ובו מדובר גם אודות מדרש אבכיר, והמו"ל הוסיף על דבריו אולם לא חידש בו דברים רבים. ובסוף הספר נדפסו הקטעים של מדרש אבכיר מהילקוט עוד הפעם. ור"ש בובר בא והוסיף הערות בס' יריעות שלמה, וורשוי תרנ"ו ע' ט' והלאה. ר' אברהם נייבוייר הדפיס מאמרי מדרשי אבכיר מכת"י אוכספורד, במכה"ע הצרפתי ח' י"ד, ק"ט, ובא אחריהם ר' אברהם עפשטיין ודבר בטוב טעם ודעת על המדרש אבכיר במאמרו בהאשכול ח"ו כמו שרמזתי והוסיף מכת"י מינכען כמה קטעים ממדרש אבכיר. והר"י תיאודור כולל את דבריהם בהאנציקלפדיא האנגלית ח' תקע"ב, עיין גם שטראק, איינ־לייטונג אין תלמוד אונד מדרש, הוצאה חמישית ע' ר"ט.

ד

ואלה שמות התנאים והאמוראים שנזכרו במדרש אבכיר:

1. ר' אבון,
2. ר' אחא,
3. ר' אלעזר בר שמעון,
4. ר' אסי,
5. בית הלל ובית שמאי,
6. ר' ברכיה,
7. רבן גמליאל,
8. ר' חזקיה,
9. ר' חייא,
10. ר' חמא בר' חנינא,
11. ר' חנין,
12. חנניה בן חכינאי,
13. ר' חסדאי,
14. ר' טרפון,
15. ר' יהודה בר אילעאי,
16. ר' יהודה בר'
17. ר' יהושע בן חנניה,
18. ר' יהושע בן לוי,
19. ר' יודן,
20. ר' יוחאי,
21. ר' יוחנן בן זכאי,
22. ר' יוחנן,
23. ר' יוחנן בן יצחק נפחא,

24. ר' יוסי הגלילי,
25. ר' יוסי בן זמרא,
26. ר' יוסף,
27. ר' ישמעאל,
28. ר' יצחק,
29. ר' לוי,
30. ר' מאיר,
31. ר' מתיא בן חרש,
32. נחום איש גם זו,
33. ר' עקיבא,
34. ר' שמואל,
35. ר' שמעון בן יהוצדק,
36. ר' שמעון בן יוחאי,
37. ר' שמעון בן לקיש,
38. ר' תנחומא.

החומר האגדי שנמצא בקטעים שוה הוא עם הבראשית רבה ועם התנחומא. כפי הנראה השתמש במקורות שהיו לפני המסדרים של המדרשים האלו. וגם הכנים בקיבוצו כמה דברים שהם חסרים במדרשים אחרים וכמו בפרקי דר"א, סדר אליהו, פרקי דרבה"ק ושאר חיבורים שנאבדו מאתנו. קרוב לשער כי המדרש משתמש בבראשית רבה, אבל קדום לתנחומא, כי הסדר במדרשינו הוא יותר עקרי מהסדר של תנחומא. ומפני שרוב החומר של מדרש אבכיר נמצא במדרשים אחרים הניחו אתו ונאבד מהקהל, ולא השגיחו, מפני איזה סיבה, על דבר זה שכמה שינוים בין המדרשים, ושגם מזה אל יניח איש את ידו. דרכו של מדרש אבכיר להעתיק את המקורות שהיו לפניו ולסדר אותם אחד לאחד. ראינו בהערות שהוא מעתיק את המלות הקשות או הזורות מלשונותם לעברית כדרכם, לפי דעת החכמים, של המדרשים המאוחרים. וגם הלשון „אמרו רבותינו" סיגנון מאוחר הוא, אולם ישנם במדרש אבכיר הוספות שאינם נמצאים בשאר מדרשים. וגם חביב בעיניו לדרוש בגמטריאות ובסופי תיבות. ובקטעים של מדרש אבכיר רואים גם כן שמדבר כמה וכמה פעמים ממלאכים רוחות ומזיקין. לשונו וסיגנונו מעיד שנתחבר בימי הגאונים בארץ ישראל, כי לא מצינו אצלו השפעת הבבליים. אולם זו היא השערה בעלמא, כי מהקטעים לא נוכל להחליט דבר ברור. ואולי ימצאו עוד קטעים אחרים שמהם נקוה לעמוד על דרכו וגם על ארצו וזמנו של המסדר.

יום ז' מנחם אב, התרפ"ב.

[כת"י א]. [ע"א]

[בזכות ישראל נבראו][1] שמים וארץ ובזכות תורה[2]
ובזכות [ציון שנאמר] ואשים [דברי . . .

[1] הוספתי מה שציינתי על פי מדרש תנחומא הוצ' מהרש"ב (ת"ב) ד' ע"א, אולם שם הגי': מאימתי נתגדל הקב"ה? משברא שמים וארץ, ובזכות מי בראו? בזכות ישראל. ד"א בזכות התורה וגו', ד"א בזכות ציון. ובת"ב תמצא הוספות לדרוש מר' אבא בר כהנא, עיין מדרש חסירות ויתירות שלי ע' 35, הרעיון שבזכות ישראל נברא העולם נתפשט במאה השלישית למספרם ע"י בעלי האגדה, כמו שהוכחתי בספרי על הזכות (לונדון, 1920) מע' ק"ח עד קכ"ת.

[2] בת"ב הגי' ד"א בזכות תורה נבראו שמים וארץ שנ' ואשים דברי בפיך וג' ד"א בזכות ציון שנ' ולאמר לציון עמי אתה, וכן היתה הגי' לפני הילקוט מכירי על ישעיה קצ"א וכן לפני הילקוט שמעוני ישעיה של"ג, הרעיון שבזכות התורה נבראו שמים וארץ עתיק מאוד, עיין מש"כ בספרי הנ"ל קכ"ד והלאה. ואשים דברי בפיך זו תורה (עיין ירוש' תענית ס"ת ע"א, ופסיקתא דר"כ ק"מ ע"ב לפי כת"י כרמולי וגם פרמא).

בפיך] ובצל ידי כסיתך [לנטוע שמים וליסד ארץ ולאמר לציון עמי [אתה] (ישע' כ"א, ט"ז)[1]. עוד דרש ר' יצחק[2] לא היה צריך להתחיל [את התורה אלא מהחדש הזה] לכם ולמה [התחיל] מבראשית [ברא אלהים?] . . . להודיע לישראל כוחו ומ[עשי] יודעין היא[3]. אמר ר' שמעון[4] דבר היה הקב"ה מוציא[5] מיד נעשה [שנאמר בדבר יי שמים] נעשו וברוח פיו כל צבאם (תהלי' ל"ג, ו)[6]

למה בראו בעשרה מאמרות[7] [ליתן] שכר טוב לצדיקים שמקיימין את [ה]עולם [שנברא בעשרה מאמר]ות ולהפרע [מן הרשעים] המ[אבדין את] העולם שנברא בעמל וביגיעה[8]. [אמר ר' אחא דיבר]

---

[1] עיין ירוש' תענית שם אמ"ר חיננא בר פפא חזרנו על כל המקרא ולא מצאנו שנקראו ישראל ציון. אלא זה ולאמר לציון עמי אתה, הרי שדרשו מפסוק זה כל השלש זכיות. זכות ישראל, זכות תורה גם זכות ציון, עיין ספרי על הזכויות ע' 127.

[2] בת"ב מתחיל: אמר ר' יצחק, מדברי המדרש נראה שגם הדרש הראשון הוא מר' יצחק, ע"כ יש לשער כי התנחומא שאב דבריו ממדרשנו. וכבר נתחבטו במאמר זה בפרט מפרשי רש"י ז"ל.

[3] בת"ב הני' אמר ר' יצחק לא היה צריך לכתוב את התורה אלא מהחודש הזה לכם, ולמה כתב מבראשית, להודיע כח גבורתו, שנאמר כח מעשיו הגיד לעמו, לתת להם נחלת גוים (תהל' קי"א, ו'). וברש"י עה"ת, הוצ' מהר"א ברלינר, הני' אמר רבי יצחק לא היה צריך להתחיל את התורה אלא מהחודש הזה לכם שהיא מצוה ראשונה שנצטוו בה ישראל, ומה טעם פתח בבראשית, משום כח מעשיו וגו'. ועיין מש"כ המו"ל בע' 424 וגם גרינהוט בברכת אברהם ע' 159. והאמת שרש"י השתמש במדרש שלפנינו. וכן השתמש בו רטב"א במדרש לקח טוב ב' ע"א אמר ר' יצחק לא היה צריך לכתוב את התורה אלא מן החדש הזה לכם, ולמה נכתב מן בראשית, להודיע כחו של הקב"ה שנ' כח מעשיו וגו', ובילקוט שמעוני בא רמז קפ"ז בשם תנחומא: א"ר יצחק לא היה צריך להתחיל התורה אלא מהחדש הזה, ולמה התחיל מבראשית משום כח מעשיו וגו'. וכן בילקוט המכירי על תהלים בשם תנחומא (אולם עיין הערה ו') במזמור קי"א, סי' ב': א"ר יצחק לא היה צריך לכתוב את התורה אלא מן החדש הזה לכם למה כתב מבראשית להודיע כוחו ומעשיו שנאמר כח מעשיו וגו'. במקום יודעין היא צריך לגרוס: הגיד לעמו וכו'. [קרי: ומ[עשי] ידיו הוא. — אפ']

[4] בת"ב גרס: אמר ריש לקיש, בכת"י רומי א' וב' ר' שמעון בן לקיש, ובילקוט מכירי שם ארשב"ל כביכול, וחסר לפנינו.

[5] מוציא חסר בת"ב, אולם ישנו בילקוט מכירי דבר היה הקב"ה מוציא מפיו. ומיד הוא נעשה. וכן הוא בכת"י רומי א' וב'.

[6] דברי רשב"ל מיוסדים על המכילתא מ"ג ע"ב: חביב בית המקדש לפני מי שאמר והיה העולם, שכשברא את העולם לא בראו אלא במאמר שנ' בדבר יי שמים נעשו. וכן נמצא בס' ברוך השני י"ד, י"ת בראשית כשלא היה העולם בראת עולמך בדבר, וכן בספרי דברים ש"ז, כשברא הק' לא בראו כי אם במאמר. וכן מצינו הרעיון במאמר המיוחס לרבן יוחנן בן זכאי בפרקי דר"א פ' מ"ח: כל העולם כלו בדבורי הוא עומד ואין אתה מאמין. בן זומא ור' מאיר מדברים ממים שהם תלויין במאמר, ב"ר, ד' ד' וש"מ, ומן האמוראים מרגישים את הרעיון ר' יוחנן, ר' אבוהו בשמו ב"ר, י"ב, ט', ר' יהודה בר סימן, ב"ר ג' ב', י"ב, י', כ"ז, א; ור' סימן שם לא בעמל ולא ביגיעה ברא הקב"ה את עולמו אלא בדבר יי, וכן ר' אלעזר בן פדת, מדרש איכה זוטא 134 ובספרו של הכומר מרטיני ע' שצ"ו אמר ר' אליעזר (צ"ל אלעזר), ובברייתא דר' פנחס מובא בהג' מיימוני א' ב' ומגדל עוז ה"א ד' ע"ב. ובאגדת בראשית ב', וש"מ. הרעיון שהקב"ה ברא עולמו במאמר הוא מגביל את הזמנים והדורות ברושם שעשה בקורות האמונות והדעות בעמינו ואצל העמים.

[7] משנה אבות ה' א'.

[8] במשנה ובת"ב הסדר משונה, במשנה בי' מאמרות נבה"ע ומה ת"ל הלא במאמר אחד היה יכול להבראות, אלא להפרע מן הרשעים שמאבדין את העולם שנברא בי' מאמרות, וליתן שכר טוב לצדיקים שמקיימין את העולם שנברא בי' מאמרות. בת"ב נ"כ וכתיב בו ברא אלא ליפרע וכו' שנברא בעמל וביגיעה, וליתן שכר וכו' העולם שנברא בדבר ה'. וכאן מקדים שכר טוב לצדיקים לפורענוה הרשעים, עיין עוד מחו"י שלי ע' 21 כך ברא העולם בששת ימי בראשית בלא יגיעה. ועיין שם בהערה 91 בסופה.

הקב"ה לשמים [שיבראו והיו נמתחין והולכין שאלמ]לא אמר די ה[יו נ]מתחים [והולכין עד שיחיו המתים][1]. [ארבע רוחות בעולם, רוח מזרח רוח מערב][2]

[ע"ב]

[רוח דרום רוח צפון, רוח מזרח][3] משם האורה [יוצא לעולם], רוח דרום משם [טללי ברכה וגשמי ברכה יוצאין לעולם], רוח מערב אוצרות [שלג וברד וקור וחום נתונין בו, רוח צפון משם חושך יוצא [לעולם ושם מדור למזיקין לזוועות לרוחות][4] ולש]דים ומשם [רעה יוצאה לעולם] שנא' מצפון תפתח הרעה (ירמיה א' י"ד)[5] ד"א [אין?] ברכה אלא שמים וארץ ה"ה יברכך יוי [מציון עושה שמים וארץ] (תהלים קל"ד, ג')[6]

אמ̇ר תנחומא[7] שלא כמדת [בשר ודם מדת הקב"ה] בשר ודם מזכיר שמו אחר כך [מ̇זכיר מעשיו] אבל הקב"ה הזכיר מעשיו [תחילה?] אחר כך הזכיר שמו ה"ה בראשית ברא אלהים[8]. [אמ' ר' שמעון בן יוחאי אוי להם לגדפנין שהם נושאים שמו של̇] הק"בה [על חנם, שלא יהא אדם אומר] ליוי קרבן ליוי [עולה אלא אדם כי יקריב מכם] קרבן ליוי עולה ליוי מנחה [ליוי שנא' בראשית] ברא אלהים ולא אמר אלהים ברא בראשית[9] . . .

---

[1] ההוספות הם על פי התנחומא שם. וגרס שאלמלא שאמר די. הסגנון עד שיחיו המתים נמצא גם בספרי דברים שנ"ז: מלמד שהראהו את כל העולם כולו עד שיחיו המתים וש"מ.

[2] הוספתי מפרקי דר"א פ' ג'.

[3] בפרקי דר"א הסדר מזרח מערב דרום צפון וכ"צ להיות גם כאן. בסיפרי דברים ש"ו בשם ר' סימאי מונה ד' רוחות בסדר מערבית, צפונית, מזרחית, דרומית. ובמדבר רבה ב' ט' ברא הקב"ה ד' רוחות לעולם מזרח מערב דרום צפון.

[4] עיין ע"ז דברי ד"ר אפשטיין במכתב חדשי ח' ס"ג ט"ו — י"ט.

[5] בפרקי דר"א הגי' רוח פנת המערב משם חושך יוצא לעולם, רוח פנת הצפון משם אוצרות השלג ואוצרות הברד וקור וחום וגשמים יוצאים לעולם, אולם עיין בבמדבר רבה ותמצא שהגי' שלפנינו עיקר, ועין ילקוט נוטה צפון על תהו ולקמן.

[6] בתנחומא מצינו אחרי עד שיחיו המתים. שמים הללו מהיכן נבראת, מנוש של שלג שנ' כי לשלג יאמר וגו' וברכם הקב"ה, והיו פרים ורבים, אמר דוד יברכך יי מציון וגו'. ועיין ילקוט מכירי תהלים קל"ד ט'.

[7] בב"ר א' י"ב המאמר בשם שמעון בן עזאי, וכן מת"ג קפ"ו בן עזאי אומר. מדרש תהל' מ"ת ד"פ י"ג ע"א, הוצ' בובר קכ"ו, אמר בן עזאי, וכן ת"ב ב' ע"ב.

[8] בב"ר הגי' בו"ד מזכיר שמו ואח"כ שבחו, פלן אגוסטלא פלן אנאפרוטאטא; במת"ג בן ע' אומר כויכול לא הזכיר הקב"ה שמו עד שאמר ב' תיבות בראשית ברא ואח"כ אלהים, ובמ"ת: מלך בו"ד כשהוא מזכיר את שמו מזכיר שמו ואח"כ קטיזמא שלו והקב"ה אינו כן, ובת"ב: מלך בו"ד מי שמזכיר את שמו, אח"כ מזכיר קטיזמא שלו, אבל הק' אינו כן אלא כשהזכיר מעשיו, מזכיר אח"כ שמו. ושיטת מדרשינו להעתיק מלות זרות לעברית. בסגנונו המאמר קרוב לנוסחת התנחומא.

[9] מאמרו של רשב"י נשאר לנו בב' נוסחאות. בנוסחא ראשונה בת"כ פ"ב, ספרי דברים שמ"ו ב"ר א' י"ב, וב' נדרים י' ע"א הגי' מנין שלא יאמר אדם לה' עולה, לה' מנחה וגו' ת"ל קרבן לה'. ובנוסחא שנייה בתנח' ובת"ב וכאן אוי להם לגדפנין שהם נושאים שמו של הקב"ה על חנם וגו' ומסיים משמזכיר קטיזמא שלו, ואח"כ מזכיר שמו. ועיין ילקוט רמז ג' ולקח"ט ב' ע"א.

. . . . עולם הזה . . . .

ואתם . . . תורה ה"ה בראשית ברא אלהים[2].

[ע"ג]

. . . . חכמה

. . . . את אל תהי קורא בראשית . . . .

. . . . ששתי ברא הקב"ה ואחר . . . .

. . . . נת עלמו על הצדיקים . . . .

ה"ה וישת עליהם תבל (ש"א ב' ח') אל תהי קורא שת [אלא וישת] עליהם תבל[3]. ד"א [בראשית ברא אלהים] למה ניתנה [התורה][4] בבית והלא אלף ראשון של אותיות[5], אלא שאין מוסרים סתרי תורה אלא לסותם[6]. לפי שבית זה סתום מאחוריו ומלמעלה ומלמטה[7]. כך אין רשות לאדם לדבר ולשאול מה היה קודם ברייתו של עולם ומה לפנים ומה לאחור ומה למעלה ומה למטה, ה"ה כי שאל נא לימים ראשונים אשר היו לפניך למן היום אשר ברא אלהים אדם (דבר' ד' ל"ב) לכך פתח בבית[8], ד"א את השמים אל תהי קורא השמים אלא א ש ו מ י ם[9]

---

[2] הכת"י נלקה בחסר, ואין לאל ידי למלאות החסרונות.

[3] אעיר כאן רק בדרך רמז ושאלה שאולי מוסב הדרוש על מאמרו של ר' חייא בר אכא אמר ר' יוחנן בב' יומא ל"ח ע"ב: ראה הקב"ה שצדיקים מועטין עמד ושתלן בכל דור ודור שנ' כי לה' מצוקי ארץ וגו' ובמה"ג בראשית 3 מוסיף בכל דור דור שהן עמודן של עולם. ועיין גם סוכה מ"ט ע"א.

[4] בב"ר א' י' גרס בשם ר' יונה בשם ר' לוי למה נברא העולם בב'. במדרש החפץ כת"י ג' ע"א ת"ר למה פתח הכתוב בבית לומר לך וגו'. ובמדרש אגדה ב' והתחיל התורה בב', ולמה וגו'.

[5] עיין דברי ר' אחא ב"ר שם, כ"ו דור היה קורא א' תגר לפני הקב"ה, א"ל רבש"ע אני ראשון של אותיות, ועיין אותיות דר"ע, בה"מ ג', י"ב, א' ראש לכל האותיות, ובמדרש החפץ שם א"ר אליעזר כל אותן כ"ו דור היה אלף קורא תגר לפני הק', והוא לשון מריבה, אמר אני ראשון לכל האותיות ולא בראת עולמך אלא בבית וכו'.

[6] המאמר לא נמצא בב"ר, ודומה לו נמצא ב' חגיגה י"ג ע"א אין מוסרין סתרי תורה אלא למי שיש בו חמשה דברים שר חמשים וגו'. דברי ר' אמי. רש"י פי' סתרי תורה כגון מרכבה, ס' יצירה ומעשה בראשית והיא ברייתא, ובשה"ש א' י"ג. נמצא: בשעה שתלמידין קטנים תהיה מכבש לפניהם דברי תורה (? צ"ל סתרי תורה), הגדילו ונעשו ת"ח תהיה מגלה להם סתרי תורת, דברי ר' שמואל בר נחמן, ר' חגי בשמו ור' שמעון בן חלפתא. ובפירוש משלי לאבן נחמיאש קפ"ב הובא מדרש זה: ד"א מי עלה שמים לגלות סתרי תורה כמי שחושב לאסוף רוח בחפניו ולצרור מים בשמלה ולהקים כל אפסי ארץ כי הוא דבר שלא אפשר. ע"כ. ועיין מש"כ הח' קירכהיים בהוצ' פי' דה"י לתלמידי רס"ג שלו ע"א. ומחבר ס' עזרא הרביעי מזכיר כמה פעמים את הכינוי „סתרי תורה" כמו י"ד, כ"ו ותמסור לחכמים סתרי דברים וש"מ. ועיין מש"כ אייזנשטדט, מ' איבער ביבעלקריטק אין דער תאלם. ליטעראטור ע' 8, לסותם כלומר מי שכובש אותם ואינו מגלה אותם.

[7] בב"ר סתום מצדדין ופתוח מלפניו.

[8] בב"ר הגי': כך אין לך רשות לדרוש מה למעלה ומה למטה מלפנים ומה לאחור, בר קפרא אמר כי שאל נא וגו'. בחגיגה י"א ע"ב דת"ר כי שאל נא לימים ראשינים וגו'. יכול ישאל אדם מה למעלה ומה למטה מה לפנים ומה לאחור ת"ל. ועיין ירוש' חגיגה ט"ז ע"ג, פס"ר פ' כ"א ופסדר"כ.

[9] חז"ל החליפו בכתיבה ובלימוד כמה וכמה פעמים ה' בא' וא' בה', כגון שמו של ר' הושעיא מובא בבבלי בשם ר' אושעיא, ובתלמוד ירושלמי ובמדרשים בשם ר' הושעיא. עיין למשל תני ר' הושעיא קרן אחת היתה לו וגו', ב"ר ד', ב' פס"ר ע"ג ע"א, ויק"ר ב', ה' ירוש' נדה. מ"ט, ע"ב, כנגד זה תני ר' אוש' ב"ק ד' ע"ב, כריתות ב' ע"ב, שבת כ"ד ע"א, שם ל' ע"א, קמ"ו, ע"ב, (ר' הושעיא) ק"נ ע"ב, ב' פסחים ק"ב, ע"ב, אולם יש להעיר כי בכ"מ שהובא בשם שלנו ר' אושעיא גורס בבה"ג הוצ' ברלין בה' כמו ב' ברכות ג' ע"ב = בה"ג 49, שם ל"ג ע"א = 52, וב' שבת כ"ד ע"א = בה"ג 49. לנירסת היכן ואיכ'

מלמד שהביא הקב"ה אש [ומים טרפן] זה בזה ועשה מהם שמים והיו זכאים מתחלת [בריאתן?][1]

[ע"ר]

מ . . . .

מספרים כבוד אל מעשה [ידיו מגיד הרקיע] (תהלי י"ט, ב')

שאל אדרינוס קי[סר לר' יהושע][2]

יש[3] אדון לעולם, אמר לו וכי [עולם של הפקר הוא][4] והלא הוא ברא את שמים וארץ[5] . . . . שמים . . . אחד . . . . הארץ א"ל ר' יהושע הוא לבדו [ברא שמים] וארץ ה"ה בראשית ברא אלהים את השמים ואת הארץ[6]. אמר לו מפני מה אינו נגלה על בריותיו פעם בשנה או פעמים כדי שיראו אותו ותהא אימתו ומוראו עליהם[7], אמר לו מפני שאין העולם יכול לעמוד בזיו שכינתו ה"ה כי לא יראני האדם וחי (שמות ל"ג, כ"ט)[8]. [אמר לו][9] אם אין אתה מראהו איני מאמינו[10]. אמר לו בחצי היום אני מראה לך[11]. כיון שהגיע חצי היום העמידו נגד השמש ,אמר לו הסתכל בשמש מיד

עיין מש"כ הח' יעקוב, גאֶטטינגנער נעלעה. אנצייגר שנת 1905 ע' 364. ובמשנה נזיר ט' ה' לשמואל א' י"ב מורה ומורא וש"מ.

[1] עיין ב. חגיגה י"ב ע"א, וסוף המאמר חסר שם.

[2] הויכוח בין הקיסר וריב"ח הוא בילקוט שמעוני תורה שצ"ו. וליקוטים ממדרש אבכיר הוצ' מהרש"ב 23, וס' רב פעלים ע' 146 ממדרש אבכיר וע"ז תמכתי יתדותי באמרי שהמדרש שלפנינו הוא מדרש אבכיר הנאבד, עיין במבוא. נוסחא אחרת מהויכות נמצא בס' המעשיות שהו"ל הח' גסטר ע' י"א ושם הגי' שאל קיסר את רבן גמליאל, ועיין ב. חולין ס' ע"א ושם גרסי' ר' יהושע בן חנניה, וכן עיקר. הויכות מתחלק לכמה חלקים: א) אם יש ארון לעולם? התשובה וכי עולם של הפקר הוא. ב) מי ברא השמים והארץ? התשובה הקב"ה. ג) יש לשמים ולארץ בורא אחד או לא? תשובה, בורא אחד.

[3] במ' הגי' אם יש אדון לעולם.

[4] הוספתי מהילקוט.

[5] במ' חסר כל המאמר, בילקוט גרס: א"ל מי ברא שמים וארץ, א"ל הקב"ה שנאמר בראשית ברא.

[6] המינים ממינים שונים פתחו פיהם להוכית ששותף היה לו להבורא במעשה בראשית, כמו ב"ר א' ג'; ג' ח' וגם מדרש תהלים מ' כ"ד, דב"ר ב' כ"ג, קה"ר ד' י"ג; מדרש תמורה מ"ט ע"ב.

[7] במ' הגי' למה לא ירד וידבר עם בריותיו פעם אחת בשנה כדי שיזהרו בכבודו, ובילקוט גרס: ולמה אינו נגלה ב' פעמים בשנה כדי שיראו הבריות ותהא אימתו עליהן.

[8] כן הוא גם בילקוט, ובמ' התשובה: א"ל אין העולם יכול להתקיים עמו מפני שהוא אש שכך כתוב בתורתינו כי יוי אלהיך אש אכלה.

[9] ההוספה היא ע"פ הילקוט.

[10] עיין בילקוט: אם אינך מראה איני מאמינך. ועיין ב' חולין נ"ט ע"ב ושם הגי' א"ל קיסר לריב"ח בעינא דאיחזי לאלהיכו. יש לנו חבילות חבילות של מאמרים הן בתו"מ הן בספרי הנוצרים, שהם מראים כי ככה דברו הגוים המתוכחים עם הרבנים או עם אבות הכנסיה, ואמרו שאינם מאמינים ביתידו של עולם אם אינם מראים אותו לבני האדם. כמו אצל תיאופילוס (א' ב') ואם תאמר: הראה לי אלהיך! אני אשיב לך: הראה לי האדם שבך, ואני אראה לך אלהי! ובויכותו של מינוציום פליקס (י' ה'): אין איש בעולם יכול לראות או להראות את אלהים! ובכל זאת הם אומרים, הוא בוחן מעשי ודברי וגם תעלומות לבות של באי העולם! וגם אריגנס בספרו נגד המתפלסף קלסוס (ו' ס"ו) מביא: איך ארע אלהים? ואיך אכיר הדרך שמביא אליו? היוכל אתה להראות אותו לי?. ודי בראיות אלו, כי גם חכמי התלמוד בכאן ובמקומות אחרים שסדרתי בספרי על הויכותים, השיבו והתעסקו בענינים ובמחשבות של הזמן שחיו בו.

[11] תסר בילקוט.

את רואה הדר שכינתו וכבודו של הקב"ה[1], אמר לו וכי אדם יכול להסתכל ב[זריח]ת השמש[2]. אמר לו ולא ישמעו אזניך מה שפיך מדבר[3]. ומה השמש [ע"ה] [שהוא אחד מאלף אלפים ורבוא רבוון משמשין שמשמשין לפניו אין כל בריה יכולה להסתכל בו] מלך מלכי המלכים [הקב"ה שזיוו מלא העולם] על אחת כמה וכמה[4]. א"ל גבורה . . . . הרוח הזו כל הבריות . . . . . . יש בו לטובה ויש בו לרעה . . . . ה"ה . . . . היה ורוח קדים . . . . נשא את הארבה (שמות י' י"ג) [וכש]בטלו ברוח בטלו ה"ה ויהפך יוי רוח ים חזק מאד וישא את הארבה. וכשבקעו הים לא בקעו אלא ברוח ה"ה ויולך יוי את הים ברוח קדים (שם י"ד, כ"א) ומה הרוח שהוא מקצת בריותיו כל הגבורה הזו יש בו מלך מלכי המלכים על אחת כמה וכמה[5]. אמר לו אימתי הוא מראה כבודו לכל באי עולם[6]. אמר לו כשהוא מאבד כל עבודה זרה שבעולם אחר כך הוא ממליך

---

1 בילקוט גרס: ואתה רואהו.

2 בילקוט: ומי יוכל להסתכל בשמש.

3 בלשון זה השתמשו חז"ל בויכוחיהם עם גוים ועם מינים. וב' גרסאות הן לפנינו והאחת בלשון תימה כמו ולא ישמעו וגו', והשנית בלשון בקשה לו וישמעו אזניך וגו': וזהו רשימת התנאים והאמוראים שאצליהם נמצא סיגנון זה: א) רבן יוחנן בן זכאי (פסדר"כ מ' ע"ב וש"מ), ב) ר' גמליאל וקיסר (ס' המעשיות ע' י"א), ג) ר' יהושע בן חנניה (כאן ופס"ר צ"ט ע"ב, ובס' המעשיות י"ב כ"ו), ד) ר' יוסי בן חלפתא (ב"ר י"ד, ח', מ"ת ד' ע"ג, קה"ר א' י"ז, וס' המעשיות כ"ח, י"ג), ה) רבי ואנטונינוס (ת"ב א' קצ"ו, ב"ר ל"ח, י"ט, בס' הזכרון לר"א בקראט ה' ע"ד בשם מדרש א"י), ו) ר' מאיר (קה"ר ה' י"ב), ז) ר' יצחק (שה"ש ר' אל תראני), ח) במעשה אברהם ותרח אביו (ב"ר ל"ח, י"ג). ט) ר' עקיבה וגו' (ילמדנו, בהמ"ד ח"ה 162); י) במעשה שלמה ונחש (עיין פי' בשלח בתהלה לדוד חה"ע ע' 4) וש"מ.

4 בדרך זה הוכיחו חכמי ישראל בכמה מקומות את מציאות האל, ראה ב' חולין ס' ע"א, ודברי ר' יהודה ב"א בת"ב ב' נ"ח, ילקוט מכירי קכ"ו ע"א: השמש הזה נתון בתוך תיקו שנ' לשמש שם אהל בהם ובתקופת תמוז הוא יוצא מתוך תיקו לבשל את הפירות ואין העולם יכול לעמוד בו. למה, שהוא קשה לאורו, אמר הקב"ה בבריה שלי אין אתה יכול וכו'. ודברי ר' אבין הלוי ברבי בבמדבר רבה ובילמדנו הוצ' ג"ה ע' ע"ב סתם: הרי חמה אחד ממשמשי שמשמשים לפניו במרום אין אדם יכול להסתכל בו הקב"ה עאכו"כ. ודברי ר' סימן באיכ"ר א' כ"ג. השמעת מימיך גלגל חמה חולה ואינו יכול לעלות ולשמש, לשמשיו אין חליין ולפניו (לפני הק' שאמרו שהוא חלוש אחר חרבן ביתו) יש חליין? פילון היהודי דמה בכמה מקומות הקב"ה לשמש, עיין בס' על החלום א' תקע"נ, על אברהם שס"א, ודאֶהנע, געש. דארשטעללונג ב', ט"ז, ועיין צייטשריפט פיר וויסס. טהעאל. א' קל"ד, ופריידנטאל, אלעקס. פאליהיסטר ע' ע"א. — הוספתי מהילקוט. ושם מקצר. ובס' המעשיות מוכיח ר"ג ממשל הספינה מציאות האל. גם תנאים ואמוראים אחריו השתמשו במשל הזה, כמו שאראה במקום אחר.

5 חבל על דאבדין! בודאי היתה כוונת התנא להראות בדבר ברור ממשל הרוח את אמונת היהודים בגבורת הבורא. בתנחומא ה' ע"א מביא ויכוח בין אדריאנוס לעקילס על מה העולם עומד, א"ל על הרוח וגו'. במדרש תמורה (עיין אוצר מדרשים כתבי יד, ח"ב מהר"ש וו"ה ירושלים עדר"ת ע' ו') כך היה המעשה ששאלה המלכות את ר"ע, א"ל על מה העולם עומד, א"ל על הרוח וגו'. בגבורת הרוח מדבר ר' יהושע בן חנניה בקה"ר א' י"ב, ירוש' ברכות ט, ע"ב, קה"ז ע' 87 עיין גם ב"ר כ"ד, ד' הרוח הזה בשעה שהוא יוצא לעולם הוא מבקש להחריב את העולם.

6 עיין בילקוט.

מלכותו ה״ה האלילים כליל יחלוף (ישעי׳ ב׳ י״ח) ואח״כ
ונשגב יוי לבדו ביום ההוא (שם י״א י״ז)[1] באותה שעה הוא
מגלה כבודו ומראיהו לכל באי העולם[2] ה״ה
[ע״ו]
ואומר [ונגלה כבוד יוי] (ישעיה מ׳ ה׳)[3]
[יום] שמלך אדרינוס על אד[ום[4]
אמר] לכל עבדיו[5] [מבקש אני מכם שתעשו אותי
אלוה] שאני שליט בכל העולם כולו
. . . . אפשר . . . .
ושלח ה״ה
. . . ואת עושה אלוה[6]. אמר להם וכן אני עושה

---

[1] אודות הרעיון שמלכות השם אינה בשלימות כל זמן שע״ז בעולם, הנשנה בכמה מקומות שרשמתי במחו״י שלי ע׳ 25 הע׳ 106 עיין גם מ״ת ס״ג ע״ב אימתי אני מלך וגו׳. — והנוסחא במנהיג י״א ע״א. ובאיכ״ר ג׳ מ״ד.

[2] לע״ל הקב״ה מראה כבודו לכל באי העולם ,עיין מ״ת ט״ו ע״א, מת״ב כ״ז ע״ב ד״א אשבעה בהקיץ תמונתך, והלא כתיב כי לא יראני האדם וחי אלא א״א, אבל לע״ל בשעת הקצת המתים אני אשבע לראות תמונתך שנ׳ ואמר ביום ההוא הנה אלהינו זה, וכתיב כי עין בעין יראו בשוב וגו׳ ובת״ב דברים ט״ז ע״א. אמר ר׳ חנינא עתיד הקב״ה להראות כבודו לכל באי עולם ולהוריד כסאו באמצע הרקיע וחזר ומניחו במקום שחמה זורחת בתקופת טבת, א״ל ר׳ חנינא הזקן אפשר לראות כבודו, והכתיב כי לא יראני וגו׳.

[3] כן מסיים גם בילקוט [אבל שם חסר „באותה שעה וכו׳ ה״ה“, שהוא נוסח אחר? — אפ׳].

[4] המעשה נשארה לנו בשתי נוסחאות, א) בתנחומא ה׳ ע״א וגם רס״ח ע״ב וב) בס׳ המעשיות סי׳ ה׳. בת׳ מתחלת: אנדריינוס מלך אדום כיון שכבש את כל העולם כולו, ובמ׳ יום שמלך בו אדריינוס הרשע, ומכאן ההוספות. —והא לך רשימת המקומות בתלמוד ובמדרש שמזכירים את שמו מעשיו וויכוחיו של הדריינוס:
א) בפרקי דרבה״ק פרק ד׳ מ׳ מ״ז. ארבעה דברים אמר אדרייגוס קיסר לבני פלטרין שלו היהודים עושין ולנו ראוי לעשות ונאה לנו שאנו שלטונים ומלכים ישראל עובדים את אלהי שבשמים ואנו עובדין למעשי ידינו עץ ואבן וגו׳, ברא הק׳ את עולמו בו׳ ימים ונח בשביעי וגו׳. נשיהם של ישראל יוצאות פניהן מכוסות וגו׳. ישראל מונין ומלין את ערלותיהן וגו׳.
ב) שאל לריב״ח כיצד ברא הק׳ את עולמו, עיין ב״ר י׳ ג׳.
ג) שאל לריב״ח מי אוקינוס מה הינון, ב״ר י״ג, ז׳; קה״ר א׳ ט״ו; מ״ת מ״ט ע״ד.
ד) שאל לריב״ח כתיב בתורה ארץ אשר לא במסכנות, קה״ר ב׳ י״א.
ה) שאל לריב״ח אנא טב ממשה רבך קה״ר ט׳ ג׳, רות ר׳ ג׳ ב׳. קה״ז ע׳ 120.
ו) מהיכן הקב״ה מציג את האדם לע״ל (ב״ר כ״ח, ג׳ קה״ר י״ב, ה׳ ויק״ר י״ח, א׳).
ז) גדולה היא הכבשה שעומדת בין ע׳ זאבים (תנח׳ תולדות ה׳, אסתר רבה י׳ י״א).
ח) באיזה זכית האומה זו עומדת (מ׳ תהל׳ י״ב א).
ט) אתם אומרים בכל יום בורא הק׳ מלאכים (איכ״ר ג׳ כ״א, ב״ר ע״ח א׳).
י) א״א אין כת של מעלה מקלסת ושונה (ב״ר ע״ח, א׳).
יא) כבוד גדול חלק הקב״ה לאו״ה (פס״ר צ״ט ע״א, ועיין בחזקוני שם הוא מטורנוס רופוס לר״ע).
יב) כתיב בתורה כה אמר ה׳ לא יכרת לדוד וכו׳. הלא פסקה מלכות בית דוד ותרב בהמ״ק וגו׳. והרי בהמ״ק חרב ובטלו הקרבנות (ילקוט מכירי מלאכי ע׳ 17 המו״ל רמז על פסיקתא דר״כ כ״ה ואינה שם).
יג) עקילס בן אחותו של הדריינוס היה רוצה להתגייר (שמ״ר ל׳ ט׳ תנחומא ב׳ פ״א).
יד) שאל אדרינוס לעקילס: על מה העולם עומד (תנח׳ ה׳ ע״א עיין ירוש׳ חגיגה ב׳ א, ובפי׳ ס׳ היצירה לר״י ברזילי ע׳ 159.
טו) הדרינוס וחד גבר סב בטבריה (ויק״ר כ״ה, ה׳, קה״ר ב׳ כ״ג).

[5] בת׳ לבני פלטרין שלו, במעש׳ לחילות שלו.

[6] בת׳ א׳ הני׳ מבקש אני מכם שתעשו אותי אלוה שהרי כבשתי את כל העולם. אמר[ו] לו עדיין לא שלטת בעירו. בת׳ ב׳ הני׳ ג׳ פלוסופין היו לאדריינוס ולא היה עושה דבר עד שהיה נמלך עמהם, אמר להם מבקש אני לעשות עצמי אלוה, במ׳ גרס. עשו אותי אלוה והשתחוו לי, אמרו לו הלא [ילוד] אשה נוצרת היאך נעבוד אותך. אמר להם אתם יודעין שיוצרו של עולם מגיד בראש מה יהיה בסוף, אף אני אומר לכם מה שיהיה [מכאן] ולשלוש שנים. הסגנון לפנינו משונה, אולי צ״ל ה״ה מגיד מראשית אחרית.

[והלך] משם ופגע הרשע ה[שעה] והחריב בית המקדש וחזר [ל]רומי[1], אמר להם הרי השעה הרי עשיתי [כמו] שאמרתם לי עשו אותי אלוה[2]. היו לו שלשה חכמים[3] נכנס הראשון אמר לו אדוני המלך אם מבקש אתה ליעשות מלך . . . לך חוץ מעולמו ועשה לך עולם אחר מיד את נעשה אלוה[4]. נכנס השני אמר לו עשה לך שמים וארץ כמותו ומיד את נעשה אלוהים שכך אמר על ידי ירמיה כדנא תימרון להון אלהיא די שמיא וארקא [לא עבדו יאבדו מארעא ו?]מתחות [שמיא אלה] (ירמיה י׳ י״א)[5] נכנס השלישי אמר לו אדוני המלך יש

[ע״א] [כת״י ב]

[אמרו לו והכתיב בראשית ברא אלהים] אמר להם שמא בר[או כתיב] אלא ברא, הוא לבדו ברא שמים וארץ[6]. ר׳ ישמעאל שאל את ר׳ עקיבה[7] [ואמר לו בשביל][8] ששמשת את נחום איש גם זו שנים ועשרים שנה[9] אכים ורקים מיעוטים אתים וגמין רבויין. זה שכתוב כאן את[10] מה ריבה בו אמ׳ ליה ריבה ברא את[11], ברא אלהים שמים וארץ היינו אומרין

---

1 כ״ה גם בת׳: ולביתו הלך והספיקו בידו והחריב ב״ה והגלה את ישראל וחזר לרומי; במ׳ לפי שמהיום ולהלן (אולי צ״ל ולשלש שנים) אני לוכד בית המקדש ונכנס אני לתוכו ושולט עליו, כיון שהיה לשלוש שנים לכד בית המקדש.

2 בת׳: א״ל כבר החרבתי ביתו ושרפתי היכלו והגליתו עמי עשו אותי אלוה; במ׳ חסר המאמר.

3 בת׳ א״ר ברכיה שלשה פילוסופין, במ׳ נכנסו אצלו שלשה פילוסופין. ודרך המדרש לתרגם מלות מיונית לעברית, עיין לעיל ע 119 וע׳ 121 הע׳ 8.

4 בת׳ אמר הראשון: אין אדם מורד במלך תוך פלטרין שלו אלא חוצה להן, צא מפלטרין שלו ותעשה אלוה השמים והארץ הוא בראן צא לך מהן ותעשה אלוה. במ׳ הוא בריבוי דברים: מי שמרד במלך העלה לו מלכות בתוך עירו של מלך שמרד בו, או אם יאמר אדם שאני מלך כלום משגיחין עליו, או אתה יודע שהכל צוחקין עליו, אמר להן אמרו לי היאך? אמרו לו אם רוצה אתה שתמלוך צא מעולמו ומכנינו של מקום, ועשה לעצמך עיר חוץ לעולמו, ואתה מולך ותעלה מלכותך בידך, ובת׳ ב׳ הוא דעת ר׳ עקיבה: אם יכולין להעביר את השמים ואת הארץ ולעשות אחרים מצבע אחר נעבדנה ואם לא יאבדו מארעא.

5 בת׳ בקיצור, אין אתה יכול שכבר אמר לנביאיו כדנא תאמרון להון אלהיא די שמיא וארקא; ובת׳ ב׳ היא דעת ר׳ אליעזר; אם יאמרו לכם או״ה לעבוד ע״ג, אמרו להם אם יכולה היא להעביר השמים והארץ נעבדנה, ואם לאו יאבדו מארעא; ובמ׳: אי אתה יודע שכל העולם אין מודין אלא למי שברא שמים וארץ כדכתיב כדנא תימרון וגו׳. וכתיב ואת כל אלה ידי עשתה, אף אתה אם תרצה שתמלוך, ברא שמים וארץ ויצא לך שם גדול במלכותך. וכל תוקף האגדה כדי להתעולל בהדעות שהיו שגורות בפי העם בימי התנאים והאמוראים שהמושל או המלך יכול להעשות או לעשות את עצמו אלהִים, אפ׳ אם הוא נער או שוטה. גם באגדות אחרות מצינו שקמו נגד האמונה השפלה ונכזבה שהחשיכה את המוחות.

6 ההוספות הן מת״ב ג׳ ע״א, והם סוף הויכוח שהיה לו לר׳ שמלאי עם המינים.

7 המאמר נמצא בב״ר א׳ י״ד, וגם בתנחומא שם ג׳ ע״א.

8 כן הוא בב״ר, בתנח׳ חסר.

9 אודות המספר כ״ב שרגילים בו חכמי האגדה עיין למשל דברי ר׳ לוי בברכות נ״ה ע״א: לעולם יצפה אדם לחלום טוב עד כ״ב שנה; כ״ב שנה הוסיפו לו לבנימין הצדיק על שנותיו (אבדר״ן י״ז, פ׳ ג׳). אודות המספר כ״ב אלף עיין פסיקתא דר״כ כ״א ע״א, מדרש שה״ש זוטא ע׳ 12 וש״מ. עיין גם ב״ר כ״ב, ד׳; נ״ג ט״ו, כ׳ ב׳, חגיגה י״ב ע״א, ירוש׳ ברכות י״ד ע״ב. סוטה ו׳ ע״ג.

10 בב״ר בארמית: הדן את דכת׳ הכה מהו. ובתנח׳ נוסחא אחרינא.

11 חסר בב״ר.

אף השמים והארץ אלוהות אמ' לו כי לא דבר רק הוא מכם (דב' ל"ב, מ"ז), ואם רק הוא מכם שאין אתם יודעין לדרוש[1] לפי שאין אתם יגיעין בו, הרי הוא אומר כי הוא חייכם אימתי הוא חייכם בשעה שאתם יגיעים ב[ו][2], אלא את השמים לרבות חמה ולבנה כוכבים ומזלות. ואת הארץ לרבות אילנות ודשאים וגן עדן[3]. ונחלקו בית שמאי ובית הלל בבריאת שמים וארץ[4]. בית שמאי אומרים שמים נבראו תחלה משל[5] למלך שעשה לו כסא[6] ואחרכך הרגלים שלו, המלך זה מלך מלכי המלכים חקב"ה. השמים כסאי והארץ הדום רגלי (ישע' ס"ו, א') ובית הלל אומרים

[ע"ב]

הארץ נבראת תחלה משל למלך שבנה [פלטין משבנה][7] תחתית בנה את העליה ה"ה ביום [עשות יי אלהים] ארץ ושמים אמ̇ר̇ יהודה בר אלעאי המקרא הזה[8] מסייע לבית הלל לפנים הארץ יסדת ומעשה ידיך שמים (תהלי ק"ב, כ"ו) אמ̇ר̇ חנין ממקום שהמקרא מסייע לבית שמאי משם בית הלל [מסלקין אותו] והארץ היתה (ברא' א' ב') כבר היתה. ר' יוחנן משום חכמים (אומרים) אומר[9] לבריאה שמים קדמו ולשיכלול הארץ קדמה, אמ̇ר̇ תנחומא אני מצאתי טעם[10] לבריאה שמים קדמו ה"ה בראשית ברא אלהים ולשיכלול הארץ קדמה ה"ה ביום עשות יוי אלהים ארץ ושמים, אמ̇ר̇ שמעון בן יוחאי תמה אני היאך נחלקו אבות העולם בדבר זה שלא נבראו אלא בבת אחת[11] וקורא אני עליהם [יעמדו יחדיו] (ישע' מ"ח, י"ג) וכה"א

---

1 כ"ה בב"ר.

2 חסר בב"ר תיאודור רק בכת"י י' ודפ' נמצא דומה לזה. ועיין ספרי דברים מ"ח. בתנח' הסגנון: ר' ישמעאל שאל את ר"ע, שהית ר"ע דורש אכין ורקין מיעוטין, אתין וגמין ריבוין, א"ל ר' ישמעאל בראשית ב' א' אין כתיב כאן אלא את השמים ואת הארץ, ישובו של מקרא הוא, א"ל ר"ע כתיב כי לא דבר רק הוא מכם, אילו נאמר שמים וארץ, היינו אומרים שתו אלוהות הן, אלא את השמים ואת הארץ, הם ומה שנברא עמהם.

3 עיין ב"ר שם ובתנחומא. וש"מ.

4 עיין ירוש' חנינה ע"ג, ג' ב"ר א' ט"ו, ב. חנינה י"ב ע"א, תמיד ל"ב ע"א, ויקרא רבה, ל"ו. א'. ותנחומא ויקרא סי' י"ט (ב) פדר"א פי' י"ח. מדרש שמואל פ"ה. ועיין פיבינ, גלייכנים רעדען ישו"ס ע' י"נ, ודברי הח' אפטוביצר במכה"ע החדשי נ"ז, ח'. עיין בדרשותיו של קלמנס (ב' ט"ז) שאמר: אלהים ברא בראשונה את השמים ואח"כ את הארץ, ודבריו מסכימים עם דברי ר"ש וזקני דרום. והם מראים שגם הם השניחו לומר כי החשוב קודם הן בבריאה הן במעלה, הן בגדולה הן במנין.

5 בב"ר מובא המשל בסיגנון על דעתיהון.

6 בב"ר הגי' האיפופודין בלשון יוני, דרך המדרש כמו שרמזנו כבר לתרגם מלות זרות עיין לעיל בהערות.

7 הוספתי מב"ר.

8 בב"ר בארמית: הדא.

9 בב"ר: ר' יוחנן מש' חכמים.

10 בב"ר אמינא.

11 בב"ר ג' שלא נבראו שניהם אלא כאילפס וכסיה קורא אני עליהם.

אף ידי יסדה ארץ וימיני טפחה שמים[1] (שם) אמׄרׄ אליעזר בירבי שמעון אם כדעת שאמר א[בה] למה פעמים שהוא מקדים ארץ לשמים ושמים לארץ, אלא מלמד ששניהם שקולין זה כזה[2]. בכל מקום

[ע"ג]

[הוא מקדים אברהם ל]יצחק [ויצחק] ליעקב ובמקום [אחד הוא אומר] וזכרתי את בריתי יעקב (ויקר׳ כ"ו, מ"ב) מגיד ששלשתן שקולין זה כזה. בכל מקום מקדים משה לאהרן ובמקום אחד הוא אומר הוא אהרן ומשה (שמ׳ ו׳, כ"ו) מגיד [ששניהם] שקולים כאחד[3], בכל מקום מקדים יהושע לכלב ובמקום אחד הוא אומר בלתי כלב בן יפונה הקנזי ויהושע (במד׳ ל"ב, י"ב) מגיד ששניהם שקולין. בכל מקום מקדים כבוד אב לאם ובמקום אחד הוא אומר איש אמו ואביו תיראו (ויקר׳ י"ט, ה׳) מגיד ששניהם שקולין זה כזה. אבל אמ׳ חכמים האב קודם לאם בכל מקום [מפני] שהוא ואמו חייבין בכבוד אביו[4]. בכל מקום מקדים שמים לארץ ובמקום אחד הוא אומר ביום עשות יוי אלהים ארץ ושמים (בראׄ ב׳ ב׳) מגיד ששניהם שקולין זה כזה. ד"א בראשית ברא אלהים זה שׄהׄ המשל ופחד עמו עושה שלום במרומיו (איוב כ"ה, ב׳)[5] אמׄרׄ תנחומא וכי יש במרום קינה ותחרות ומריבה ו[מחלק]ת ואיבה ושנאה עד שהוא אומ׳ עושה שלום במרומיו, אלא.

[ע"ד]

השׄ[מים של אש ומים ולא אלו מרתיחין את אלו ולא] אלו מכבים את אלו [לכך נאמר עושה שלום, והמלאכים הללו] חציים משלג וחצים מאש. לא אש [מזיק] את השלג ולא השלג [מזיק] את האש הׄהׄ [עשה שלום] וגו [ואומר ופניו כמראה] ברק [ועיניו] כלפידי אש (דני׳ י׳ ו׳) [ואומר עושה] שלום[6], ד"א

---

[1] מוכה"א חסר במדרש ב"ר, והמסדר כאן סרס את המקרא.

[2] [כזה? ועי׳ תיאודור].

[3] בב"ר זה כזה (בזה).

[4] עיין תורת כהנים כ"ב ע"א האב קודם לאם בכל מקום יכול מפני שכבוד האב עודף על כבוד האם ת"ל איש אמו ואביו תיראו מלמד ששניהם שקולים אבל אמרו חכמים האב כו׳ בכל מקום מפני שהוא ואמו חייבים בכבוד אביו. ועיין מ׳ כריתות כ"ח ע"א גם כן בזה"ל. ובודאי אבל אמרו חכמים מיוסד על משנה יותר קדומה, כל המאמר חסר בכת"י של ב"ר, אולם ישנו בדפוסים.

[5] עיין תנחומא ב׳ ה׳ ע"א שמביא אלה תולדות השמים והארץ זש"ה המשל ופחד עמו. ילקוט איוב רמז תתקי"ב, ועיין תנחומא שם ע"ב בשם ר׳ יעקב מן כפר חנה ופסיקתא דר"כ ג׳ ע"א ובמדרש חזית. מהסדר נראה שהקטע אינו לא מדרש תנחומא ולא בראשית רבה.

[6] כן הוספתי מדרשת בר קפרא, עיין מדרש גדול וגדולה, ראשית חכמה דכ"ח ע"א, ובה"מ לילינק ח"ג, קכ"ט, ויפח באפיו נשמת חיים מן העליונים לכך נאמר עושה שלום במרומיו ומה אם העליונים שאין ביניהם לא שנאה ולא קנאה ולא תחרות צריכין שלום, תחתונים שיש בהם כל המדות הללו עאכו"כ. ועיין בס׳ מעין גנים במקומו וגם בע׳ קכ"ח שם ועוד דרש בר קפרא שאפילו העליונים צריכין שלום שנ׳ המשל ופחד וגו׳ כיצד הרקיע הוא של מים שנ׳ המקרה במים וג׳ והככבים של אש שנ׳ הללוהו כל כוכבי

בראשית ברא אלהים זה שׁ׳ מה רבו מעשיך יוי כולם בחכמה עשית מלאה הארץ קניניך (תהלי ק״ו, כ״ד) אֹמֹרֹ תנחומא כנגד מי אמר דוד המקרא הזה לא אמרו אלא כנגד שמים וארץ ב[בר]יתה חכמה גדולה לפניו בשעה שברא שמים וארץ ה״ה יוי בחכמה יסד ארץ [כונן] שמים בתבונה בדעתו [תהומות] נבקעו [ושחקים ירעפו טל] (משלי ד׳ י״ט) ובשלשתן נעשה המשכן הֹהֹ וימלא אתו רוח אלהים בחכמה ובתבונה ובדעת ובכל מלאכה (שמות ל״ה, ל״א) ובשלשתן נעשה בית המקדש ה״ה בן אשה אלמנה הוא [וגו׳] (מ״א ז׳ י״ד) ובשלשתן עתיד להעשות לימות המשיח הֹהֹ בחכמה יבנה בית ובתבונה יתכונן ובדעת [חדרים][1] (משלי כ״ד ג׳)

[ע״א] [כת״י ג׳]

לאדם בזכות האף אין [2]אף בלא חיים דכתיב ראה חיים עם אשה אשר אהבת (קה׳ ט׳ ט׳). ולאדם הטיב בעבורה[3], בלא [עטרה דכתיב אשת חיל עטרת בעלה (משלי י״ב, ד׳)[4], בלא רצון מיי [דכתיב מצא אשה מצא טוב ויפק רצון מיי. (משלי י״ח י״ב) ר׳ יהושע דסיכנין בשם ר׳ לוי אמר אף אין לו שלום מלמעלה[5] דכתי׳ אתה שלום וביתך שלום וכל אשר לך שלום (ש״א כ״ה, ו׳) ר׳

אור והם בשלום זה עם זה לא הם מרתיתין את הרקיע ולא הרקיע מכבה אותם לכך נאמר עושה שלום. ועיין בפסדר״כ ג׳ ע״א בשם תני רשב״י. אודות המלאכים עיין שם ע׳ קכ״ט המלאכים הללו גופיהן ברואין וג׳. אולם אנכי הוספתי על פי ראשי הדברים שנשארו בכת״י ועיין בפסדר״כ שם בשם ר׳ יותנן המשל ופחד וגו׳. והנוסחא הנכונה במדרש שה״ש ר׳ ג׳ י״א, ונוסחא אחרת במדבר רבה י״ב, ילקוט תורה קפ״ו. עיין גם תרגום איוב כ״ה, ב׳.

[1] לפי זה היה לו לר׳ תנחומא ג׳ פתיחות על בראשית א׳ א׳. והח׳ בכר בס׳ אגדת האמוראים מא״י ח״ג, תפ״ו רשם רק אחת, וכאן שתים, המאמר נמצא בתנח׳ ויקהל סי׳ ה׳ ובת״ב סי׳ ו׳, שמות רבה מ״ח, ילקוט משלי מ״ה ע״א וברש״י הוא בשם הילמדנו. ושם הגי׳ ד״א ראו קרא ה׳ וגו׳. בחכמה ובתבונה ובדעת, ראו חכמה ותבונה ודעת שנתתי בלבו, בג׳ דברים הללו נבראו שמים וארץ שנ׳ ה׳ בחכמה יסד ארץ וכו׳ ובג׳ דברים הללו נעשה המשכן שנ׳ ואמלא אותו וגו׳. ובג׳ דברים הללו נעשה בית המקדש שנ׳ בן אשה אלמנה וגו׳ ואף לעוה״ב יבנה בהמ״ק בג׳ דברים הללו שנ׳ בחכמה יבנה בית. בלשון הזה מצאתי המאמר גם בכת״י אדלר סי׳ 1262 ט״ז ע״א בג׳ דברים נברא העולם בחכמה בתבונה ובדעת. — הכת״י פי׳ על התורה מכיל כ״ב דפים שמביא כמה מדרשים וראה את פירושו של רש״י ושל ראב״ע אע״פ שאינו מזכיר את שמם, ומביא שאלות ותשובות במקרא. למשל מ׳ ע״א: אם שרה נתנה שפחתה לאברהם ונתעברה הגר למה אמרה לו חמסי עליך? שם ע״ב למה נברא עץ החיים בתוך הגן? המחבר ידע ערבית, ומתוכח עם הנוצרים, כמו א׳ ע״א ואינו ערלת הלב כדברי הנוצרים. ומזכיר את פירושו הגדול על התורה, י״ג ע״א י״ח ע״א וכבר כתבנו מקצתן על הפירוש הגדול שלנו. ומזכיר וכן סיפרו לנו חכמי האומות שכתבו על ספרי דברי הימים שלהם (י״ג ע״ב). ועל שו״ת במקרא עיין צפה״ב ג׳ קנ״ח, ומכה״ע תאנגלי ר׳ תקצ״ה, וגם מצאתי שו״ת במקרא בכת״י אדלר סי׳ 3209.

[2] בב״ר י״ז, ב׳ (הוצ׳ תיאודור ע׳ 152) הוא מאמרו של ר׳ יהושע דסכנין בשם ר׳ לוי, אולם לפנינו צ״ל ר׳ סימון בשם ר׳ יהושע בן לוי אף בלא חיים. וכן הוא באמת במדרש קהלת, ט׳ ט׳, הגי׳ היא כמו כאן: חיים, שלום, אדם שלם.

[3] אולי צ״ל: אף בלא טובה דכתיב ולאברם היטיב בעבורה (בראשית י״ב, ט״ז).

[4] אולי צ״ל: אף בלא עטרה דכתיב אשת חיל.

[5] מלמעלה חסר בב״ר.

חייא אמ׳ [אף אינו] אדם שלם הה״ד ויקרא את
שמם אדם (בראׄ ה׳ ב׳) ויש אומ׳ אף ממעט את הדמות
הה״ד כי בצלם אלהים עשה את האדם (בראׄ ט׳ ו׳) מדכתי׳
אחריו ואתם פרו ורבו (שם שם ז׳), ר׳ מאיר אומ׳ בלא
כבוד הה״ד אשת חן [תתמך כבוד] (משלי י״א, ט״ז). [אמרו]
רבותי׳ כל אשה שאינה
המות
וגו׳ ובא
מלאך המות.

[ע״ב]

תי לגיהנם
והיה כל הנשוך
[אשה] רעה נשיכתה
דרכי שאול ביתה וגו׳ (משלי ז׳ כ״ז) ואל
מות ביתה, אמרו רבותי׳ ז״ל
ארבעה דברים קשין זה מזה חולי הלב קשה
מחולי מעים, חולי מעים קשין מחולי הגוף,
אשה רעה קשה משתיהם וחסרון הכים
קשה מכולן[1]. אעשה לו עזר כנגדו (בראׄ ב׳ וח׳) אם
זכה כאשתו של חנניה בן חכינאי ואם לאו כאשתו
של ר׳ יוסי הגלילי[2], א״ל ר׳ יוסי לאליהו כתיב
באשה אעשה לו עזר כנגדו. במה עוזרתו
[לאדם א״ל מ]ביא חטים חטים כו[סס
פשתן פשתן][3] לובש ועוזרתו[4] [לא נמצאת מאירה
עיניו] ומעמדתו על [רגליו[5]. ולא עוד
אלא שמוציא ממנה] בני[ם ובנות].[6] [ויצר יי
אלהים מן האדמה] כל חית [השדה ואת כל עוף
השמים ויבא] אל האדם (בראׄ ב׳ י״ט).

---

[1] במדרש קהלת ז׳ כ״ו הגי׳ ג׳ דברים קשין לגוף, מכת לב קשה לגוף, מכת חולי מעים קשה לגוף ממכת הלב וחסרון כים קשה מכולן. א רב יהודה עשר דברים קשין זה מזה וגו׳. ואשה רעה קשה מכולן. בפרקי דרבה״ק הוצ׳ שב״ל כ״ב ע״א (ד׳ י) הגי׳ ארבעה קשין זה מזה מכת הלב קשה ממכת הגוף, ומלאך המות קשה ממכת הלב, ואשה רעה קשה משניהן וחסרון כים קשה מכולן. ובהוצ׳ גרינהוט (ד׳ ו׳ ע׳ ס״ד) הגי׳ ד״ד קשין זה מזה מכת הלב קשה בגוף, חולי מעיים קשים ממכת הלב ומלאך המות קשה משניהם ואשה רעה קשה מכולם, וי״א חסרון כים קשה מכולן. גירסא שלפנינו נמצא במעשה תורה בכל בו סי׳ קי״ח ארבעה דברים קשין זה מזה, מכת כלב (צ״ל הלב) קשת בגוף, חולי מעים קשה ממנת כלב (צ״ל ממכת הלב), אשה רעה קשה משתיהן וחסרון כים קשה מכלם. וכן הוא בחופת אליהו רבה בשינוים מכת הלב קשה ממכת הגוף, מכת המות קשה ממכת הלב אשה רעה קשה מכולן (צ״ל משתיהן) וחסרון כים קשה מכלן. בכת״י Brit. Mus. add. 22192 הגי׳ ד״ד קשים זה מזה מכת הלב קשה בגוף, חולי מעים קשה ממכת הגוף, אשה רעה קשה משתיהן וחסרון כים קשה מכולן. [ועי׳ שבת י״א א׳ בשם רב].

[2] עיין ב״ר שם ע׳ 152. ושם הוא המאמר בשם ר׳ יהושע בר נחמיה.

[3/5] הוספתי על פי הסיפור בב׳ יבמות ס״ג ע״א.

[4] אינו בש״ס שלנו.

[6] אולי יש להוסיף כן על פי סדר אליהו רבה, ע׳ ג״א הוצ׳ מהרמא״ש, ולא עוד אלא שמוציא ממנה בנים ובנות.

[ע"ג]

שאלו[1] את רבן [יוחנן בן זכיי כבר כתי' ויאמר][2] אלהים תוצא הארץ [נפש חיה למינה (בראש' א' כ"ד) ומה] זה שכתוב[3] וייצר יי אלהים [מן האדמה] חית השדה, אמר להם להלן [לביריא] וכאן לכיבוש[4] תחת ידי אדם[5], היך מה דאת דאמ' כי תצור על עיר (דבר' כ' י"ט) שיהיו כל בעלי חיים ביד אדם ומוראו עליהם[6]. ויבא אל האדם לראות מה יקרא לו. אמר דוד תמשילהו במעשה ידיך כל שתה תחת רגליו (תהלים ח' ז')[7] ויקרא האדם שמות לכל הבהמה ולאדם לא מצא עזר כנגדו זה שאמר הכתוב מי כהחכם ומי יודע פשר דבר חכמת אדם תאיר פניו ועוז פניו [ישונא] (קהלת ח' א')[8] אמרו רבותיי ז"ל[9] אדם על [מליאתו] נברא אמ' ר' אלעזר. בר שמעון אף חוה על מליאה נבראת[10], אמ' ר' יוחנן אדם [וחוה] כבן עשרים [שנה נבראו ר' הונא אמר עפר ואדמה][11] זכר ונקבה. ובקש הקב"ה להודיע חכמתו של אדם לכל

[ע"ד]

[המלאכים, אמרו לו מה אנוש] כי תזכרנו (תהלים ח' ה') [כינס כל חיה ובהמה ועוף] שברא בתחתונים [וקרא להן שמו]ת, אמר אדם לזה נאה לקרותו [שור], ולזה נאה לקרותו סוס ,ולזה חמור ולזה [נשר] ולזה גמל. קרא לכל שמות אמר לו ואתה מה שמך? אמר לו אדם, אמר לו למה, אמר לפניו מפני שנבראתי מן האדמה, אמר לו ואני מה שמי? אמר לפניו רבון העולם נאה לכל לקרותך אדוני שאתה אדון לכל בריותיך ואדון לכל העולמים[12]. אמ' ר' אחא[13] אמר הקב"ה

---

[1] בב"ר בעון קומי, הכת"י גורס רבן.

[2] הוספתי מב"ר.

[3] ומה תלמוד לומר בב"ר.

[4] בב"ר לכינוש. אולם יש גם כת"י שגרסו לכיבוש.

[5] חסר בב"ר.

[6] אינו בב"ר.

[7] עיין מדרש תהלים ח' ב' (הוצ' בובר ל"ז ע"א) והמדרש שלפנינו מקצר הדרשה.

[8] גם כאן רומז המאסף ברמיזה קצרה על הדרוש בפסיקתא דר"כ, פרשת פרה ל"ו ע"א וגם במ"א ועיין לקמן.

[9] ב"ר י"ד ז' (הוצ' תיאודור ע' ק"ל) עפר אמר ר' יהודה בר סימן עופר עלם על מליאתו נברא.

[10] נ"כ שם, והגי' על מליאתה.

[11] הוספתי על פי ב"ר

[12] האגדה הזאת נמצאת בכמה שינוים במדרשים, זה מרחיב וזה מקצר ואסדר אותם אחד לאחד כדי להראות את קורותיה. ב"ר פ' י"ז ד' א"ר אחא בשעה שבא לבראות את אדה"ר נמלך במה"ש א"ל נעשה אדם, א"ל אדם זה מה טיבו? א"ל חכמתו מרובה משלכם, מה עשה הקב"ה הביא לפניהם בהמה וחיה ועופות, א"ל זה מה שמו, ולא היו יודעין, וזה מה שמו, ולא היו יודעין, העבירם לפני אדם א"ל זה מה שמו, שור, וזה מה שמו, גמל, וזה מה שמו, חמור, וזה מה שמו סוס, הה"ד ויקרא האדם שמות וכו', א"ל

אני יי שמי וכבודי לאחר לא אתן (ישעיה מ"ב, ח') הוא שמי שקרא לי אדם הראשון. ד"א הוא שמי שהתניתי ביני לבין עצמי[1], גדול היה אדם הראשון שלא העיז פניו הֹהֹד ועוז פניו ישנא אימתי כשאמ' לו המן העץ וגו' ש[ינה. . . הקב"ה עוז פניו] הה"ד משנה פניו ותשלחהו (איוב י"ד כ')[2]. ד"א [חזר והעבירן לפניו] זוגות זוגות אמר לפניו לכל יש לו בן זוג ולי [אין] לא זוג ולא[3] [ע"ה]

ולאדם לא מצא [עזר כנגדו, ולמה לא בראה] לו תחילה אלא צפה הקב"ה [שהוא עתיד לקרות] עליה תגר לפיכך לא בראה לו [עד שתבעה בפיו] כיון שתבעה מיד ויפל אלהים תרדמה על האדם ויישן ויקח אחת מצלעותיו[4]. ר' יהושע דסיכנין בשם ר' לוי תחילת מפולת שינה, ישן ולא עסק בתורה זו היא שנת תרדמה[5], ושלשה נובלות הם, נובלת מיתה שינה, נובלת נבואה חלום, רב יודן מוסיף עוד שני נובלות נובלת אורה שלמעלן גלגל חמה נובלת חכמה שלמעלן תורה, נובלת העולם הבא שבת[6]. אמר לו קיסר לרבן גמליאל[7] למה בגניבה[8], אמרה לו בתו ברשותך אדוני אני אחזור לו תשובה[9], אמרה

ואת מה שמך, א"ל אני נאה להיקראות אדם שנבראתי מן האדמה, ואני מה שמי, א"ל לך נאה להיקראות יי ואת הוא ארון לכל בריותיך. במדרש תהלים, ח' ב' הגי' כשבקש הקב"ה לבראות את האדם, נמלך במלאכים וא"ל נעשה אדם, א"ל מה אנוש כי תזכרנו, א"ל מחר תראו חכמתו, כיון שבראו מה עשה הקב"ה, כינס כל חיה ובהמה ועוף לפני מה"ש, התחיל שואל להם מה שמו של זה, ולא היו יודעין, א"ל מבקשים אתם לידע חכמתו של זה, שאני שואל אותו יאמר לי שמותם, ויקרא שמות לכולם, מה עשה הקב"ה, העביר כל מין ומין לפני אדם שנא' ויצר וכו' עד מהו לראות, אלא להראות למה"ש חכמתו של אדם, ומה שמו שהתקין הקב"ה שיקרא שם לכל דבר, א"ל הקב"ה ואתה מה שמך וכו'. ועיין בפסיקתא רבתי, פ' י"ד (ס"א ע"ב) ובפסיקתא דר"כ ל"ו ע"ב ובפרט ל"ד ע"א שהוא דומה לסיגנון של מדרש תהלים. ובמדרש קהלת ז' כ"ג. וש"מ. ויש שינוים בין הסגנונים.

13 בב"ר הו' תיאודור הוא בשם ר' תייא, והאגדה שלפניה בשם ר' אחא. אולם בפסיקתא דר"כ ל"ד ע"ב וגם בשאר מקומות הוא בשם ר' אחא [וכ"ה גם בב"ר בשאר כ"י שאצל תיאור' ובדפוסים].

1 אינו בב"ר, אולם ישנו בפסיקתא ובקה"ר ותנחומא.

2 בקה"ר הגי' ועז פניו ישונא, כשאמר לו הקב"ה המן העץ ואף הקב"ה שינה עז פניו וטרדו מג"ע. בפסיקתא ג' ועז פניו ישונא בשעה שאמר האשה אשר נתת עמדי וגו'. ואף הקב"ה שינה עז פניו, וטרדו מג"ע, שנ' וישלחהו וגו'. ועל פיה הוספתי את המלות החסירות.

3 עיין בב"ר שם.

4 עיין ב"ר שם.

5 בב"ר הוא בארמית דמך ליה ולא לעי באוריתא ולא עביד עבידתא, המאסף מתרגם כמנהגו.

6 בב"ר הוא בשם ר' חנגא בר יצחק, וההוספות בשם ר' אבין.

7 ב' סנהדרין ל"ט ע"א. ושם הגי' א"ל כופר לרבן גמליאל, אולם עיין בס' מעשיות שהו"ל הת' גסטר ע' 34 הגי' א"ל קיסר לר"ג כמו שהוא כאן.

8 בש"ס ובס' המעשיות הגי' אלהיכם גנב הוא.

9 בש"ס הגי' בארמית א"ל ברתיה שבקיה דאנא מהדרנא ליה. וכן הלשון בש"ס שם צ"א ע"א ושם פי' רש"י א"ל ברתיה דקיסר לרבן גמליאל שבקיה. ובס' המעשיות הגי' א"ל ברתיה לרבן גמליאל שתוק שתוק רבהון דיהודאי אנא משיבה לאבא, שתק, אמרה ליה אבא אבא, וגו'. וגם במעשה י"א גרס בספר

לו לקיסר תן לי [דוכוס אחד] מאצלך[1] אמר לה [למה] אמרה לו ליסטים באו בלילה [ונטלו] ממנו קיתון של חרס[2] [והחזירו לנו] קיתון של זהב [אמר] לה [ולוואי שיבאו עלינו] בכל יום אמרה לו [ולא][3] יפה לאדם הראשון שנטלו ממנו צלע אחת [ע"י]

[ונתנו לו שפחה ל]שמשו[4], אמר לו [אם כן?] למה לא לקחה ממנו [בפרהסיא[5] אמ]רה לו אם לקחה בפרהסיא היא מתגנה עליו. אמרה להם תנו לי חתיכה של בשר, לקחתה ונתנה אותה תחת שחיה והוציאה אותה, אמרה להם אכלוה, אמרו לה נמאסה בזיעה, אמרה להם כך אדם הראשון, אילו לקחה ממנו בפרהסיא היתה נמאסת עליו, מתגניא עליו[6], מטרונה שאלה את ר' יוחאי[7], אמרה לו, למה בגניבה, אמר לה משה[8] אם הפקיד אדם אצלך ליטרא של נחושת[9] ותחזירי לו ליטרא של זהב בפרהסיא זו גניבה? אמרה לו למה במטמניות? אמר לה בתחילה בראה לו וראה אותה מלאה ריריו [ודם] והפליגה ממנו, חזר ובראה פעם שנייה, אמרה לו מוספת אני על דבריך,

---

המעשיות א"ל ברתיה דקיסר שבקיה. ומשתומם אני על רב"ז בכר ז"ל שאמר באגדת התנאים, חלק א' ע' 61 על שתי שאלות של כופרים ענתה בת ר' גמליאל ברוח אביה.

1 אינו לא בש"ס ולא בס' המע'.

2 בש"ס; קיתון של כסף, אולם בס' המע' כמו כאן קיתון של חרש.

3 עיין גי' הב"ת.

4 בס' המע' גורס: שיטלו ממנו עצם אחד ויחזירו לו בריה שלימה, והעצם שניטל ממנו בתוכה, הרי נתנו לו אשה ושפחה.

5 בש"ס הגי' א"ל הכי קאמינא אלא לשקליה בהדיא. בס' המע': היה לו ליטול העצם ואדם ער, למה נטלו מתוך תרדמה.

6 בש"ס הגי' בארמית, ובס' המעשיות בקיצור.

7 צ"ל ר' יוסי, ועיין בב"ר פ' י"ז, תיאו' ע' 158. וידוע כי המטרונה שאלה שאלות בעניני דת ובמקרא מר' יוסי בן חלפתא, ואלו הם: א) ב"ר, ד' ח': למה אין כתיב בשני כי טוב; ב) שם י"ז, י"א: למה בגניבה; ג) שם כ"ה, א'; אין אנו מוצאין מיתה בחנוך; ד) שם ס"ג, ח' למה יצא עשו תחלה; ה) שם ס"ח, ד' לכמה ימים ברא הקב"ה את עולמו; ו) שם מה הקב"ה עושה; ח) שמות רבה ג' ט"ז: אלהי גדול מאלהיך; ז) ב"ר, פ"ז, ח': אפשר יוסף בן י"ז שנה וכו'; ט) ויקרא רבה כ"ח, ו': כמה נצטער אותו צדיק וכו'; י) קה"ר א' י"ז: מהו דין שנ' יהב חכמתא וגו'; יא) שם ג' כ"ז: מהו דין דרחי' ומי יודע רוח בני האדם; יב) במדבר רבה ג' ב': אלהיכון מאן הוא דבעי מקריב; יג) פסיקתא רבתי פ' כ"ב, ק"י ע"ב מה ראה למד להיות גבוה מכל האותיות; יד) שם קי"ז ע"א, פ' כ"ג: אם חביבה מילה לפני הקב"ה מפני מה לא ניתנה בי' הדברות; טו) מדרש בתי מדרשות נ' י"א: כתיב תמיד עיני ד' אלהיך בה, ועיין במכתב חדשי מ"ב, תק"ו, ומכה"ע הצרפתי ל"ו, רי"ת; טז) תנחומא, בראשית, ב' לכמה ימים ברא הקב"ה את עולמו; יז) שם, סי' כ': כתיב למען ירבו ימיכם וימי בניכם וגו'; יח) מדרש תנאים, ע' רס"ב: פעם אחת היה ר' יוסי יושב בשוק ובאת מטרונה וכל הענין. יט) דעת זקנים לבראשית ל"ב, ז'. בודאי גם כאן צריך לגרוס ר' יוסי במקום ר' יוחאי.

8 צ"ל משל.

9 בב"ר אונקיא אחת של כסף.

אמורה הייתי מקטנותי[1] שאנשא לאחי אמי ועל ידי שגדלתי עמו בבית לא רצה בי והלך

[ע״ז]

ונשא לו אשה [אחרת ואינה נאה כמותי][2], מעשה בחסיד שהיה [נשוי לחסידה אחת] ולא העמידה בנים, אמרו [אין אנו מועילין להקב״ה] כלום עמד וגרשה והלך ונשא אשה [רשעה] ועשאתו רשע, והלכה היא ונשאת רשע ועשאתו צדיק, הוי אומר הכל מן האשה[3], ויבן יי אלהים את הצלע (בראׄ בׄ כ״ב) רׄ יוסי בן זימרא ניתן לה בינה יותר מן האיש[4] וכך שנינו[5] בת אחת עשרה שנה ויום אחד נדריה נבדקים, בת שתים עשרה שנה ויום אחד נדריה קיימין ובודקין כל שנים עשר חודש, בן שנים עשר שנה ויום אחד נדריו נבדקין, בן שלש עשרה שנה ויום אחד נדריו קיימין ובודקין כל שלשה עשר, רׄ שמואל[6] [אמר] לפי שהאיש דרכו לצאת לדרך ולמד בינה מבני אדם והאשה יושבת בתוך ביתה. רׄ שמעון בן יוחאי[7] אומר א[. . .] קשטה ככלה ואחר כך הביאה אצליו[8], כמה חופות עשה הקב״ה לאדם.

[ע״ח]

[רבנן ור׳ שמעון] בן [לקיש, רבנן] אמרי עשר [ר׳ שמעון בן לקיש] אמׄ אחד עשר. בעדן אלהים [היתה] כל אבן יקרה מסוכתיך אודם פטדה [ויהלום] תרשיש שהם וישפה ספיר ונופך [ובר]קת וזהב מלאכת תופיך ונקביך בך ביום הבראך כוננו (יחזקׄ כ״ח, י״ג) כלל ופרט עשה הכלל מוסף על הפרט, והכלל בכלל כל אבן יקרה מסוכתיך[9], מאן דאמר עשר מונה כולן, ומי שמנאן תשע לא מנה הזהב שאינו חופה[10].

---

1 חסר בב״ר.

2 על המנהג לישא את בת אחותו או את בן האח עיין גם בפאהלאוי טעקסטס חלק אׄ עׄ שפ״ט, דׄ, ובכנסיה עיין חוואלזון, בייטרעגע צור ענטוויקעלונג דעס יודענטומס, 1910 עׄ י״א, ועיין בסׄ היובלים דׄ ט״ו, ט״ז, כׄ, כ״ז, ל״ג, קרויסס, דיע עהע צווישען אנקעל אונד ניכטע בסׄ Studien in Jewish Literature עׄ קס״ה, גיבבון, Decline and fall ח׳ט׳ עׄ ט׳.

3 ב״ר שם.

4 בב״ר י״ח, א רׄ אלעזר בשם רׄ יוסי בן זמרא.

5 בב״ר דתנינן תמן, נדה מ״ה ע״ב.

6 בב״ר רׄ ירמיה בשם רׄ שמואל בר יצחק אית דמחלפין.

7 בב״ר: רׄ איבו ואמׄ לה בשם רׄ בניה ותני לה בשם רשב״י.

8 עיין דברי רׄ חמא בר חנינא, אולי החסיר המעתיק כמה שורות.

9 בעל המדרש קיצר כאן ורומז לב״ר, עיׄ שם: רׄ לוי ורׄ סימון כוׄ.

10 עיין ב״ר ובשאר המקומות שרמז עליהם המו״ל.

ויביאה אל האדם אמׄרׄ אבון טובה העיר ומשבחת שמלכה שושבינה[1] ויאמר האדם זאת הפעם (שם כ"ג) וגו' יהודה בר'[2] אומ' בתחלה ברא אותה לו וראה אותה מליאה רירין ודם והפליגה ממנו וחזר ובראה לו פעם שנייה ההׄדׄ זאת הפעם זו היא שעתידה להקיש עלי כזוג[3] כמו שהוא אומר פעמון ורמון[4] זו היא שמפעמתני כל הלילה כולי א[תמהן] של אותה הפעם ה"ה שבראת לי פעם שנייה[5]. שאלו את[6]

[ע'ט]

ר' שמעון [בן לקיש מפני מה] החלומות מיגעין לאדם [אמר] להם שמתחילת ברייתה [אינה אלא בחלום]. וישן ויקח אחת מצלעותיו. שבחלום נטלה ממנו ובחלום בא עליה שאם לא כן לא [היה] יודע היאך לשמש לפיכך יש בה ממש בחלום[7]. עצם מעצמי ובשר מבשרי אמׄרׄ תנחומא נשא אדם אשה מקרובותיו עליו הוא אומר עצם מעצמי ובשר מבשרי[8]. לזאת יקרא אשה וג' מכאן שנתנה תורה בלשון הקדש, שאין לשון אשה נופל על לשון איש כי אם בלשון הקדש בלבד[9]. ר' חזקיה אומר כשם שנברא העולם בלשון הקד' כך נתנה תורה בלשון הקדש[10]. דב"א לזאת יקרא אשה [עתי]דה להחטיאו וליתן דין בשבילה אמר זאת יקרא בשבילה לדין ויקרא אלהים [אל האדם] (בראשית ג' ט') לזאת יקרא אשה על כן עתידין כל הבריות לעזוב עיקר חיותן ולהדבק בה[11]. על כן יעזב אש את אביו ואת

[ע"י]

[אמו] והה"ד והיא ואמר ראה חיים עם [אשה אשר אהבת] (קהלת ט' ט') [ואמר שמח] מאשת נעוריך (משלי ה' י"ח), ודבק באשתו ודבק באשתו ולא באשת חבירו, ודבק באשתו ולא בזכר ולא בבהמה. ויבן ר' יהושע דסיכנין

---

[1] בב"ר בארמית טובוי לקוריה דמלכא שושביניה.

[2] גם כן בב"ר.

[3] לשימוש הלשון להקיש בזוג או כזוג יש להזכיר עוד את הלשון במכילתא כ"ו ע"ב מקישות עלינו כזוג.

[4] צ"ל זהב ורמון שמות כ"ח, ל"ד.

[5] צ"ע.

[6] בב"ר גם כאן, כמו לעיל בעון קומי.

[7] מקור לא נודע לי.

[8] עיין בב"ר שם ע' 164.

[9] שם וע' 165.

[10] אולי צ"ל ר' חלקיה וע"ש.

[11] מקורו לא נודע לי.

בשם ר' לוי[1] אמר ויבן כתי' התבונן מאיכן לבראותה, אמ' לא אברא[2] אותה מן הראש שלא תהא רוחה גסה[3], וכתי' ותלכנה נטויות גרון (ישע' ג' ט"ז), לא מן העין כדי שלא תהא סקרנית וכתי' ומסקרות עינים (שם, שם), לא מן האוזן כדי שלא תהא ציתנית וכת' ושרה שומעת פתח האהל (ברא' י"ח, י') לא מן הפה שלא תהא דברנית וכת' ותדבר מ[רים] (במדבר י"ב א'), לא מן הלב כדי שלא תהא קנאית[4] וכתי' ותקנא רחל באחותה (ברא' ל' א), לא מן היד שלא תהא ממשמשנית וכתי' ותגנוב רחל את התרפים (ברא' ל"א, י"ט), ולא מן הרגל כדי שלא תהא יצאנית וכתי' ותצא דינה (שם ל"ד, א'), אמר שלמה ותפרעו כל עצתי לתוכחתי לא אביתם (משלי א' כה), אמ' הקב"ה אני לא ב'[5]

[ע' י"א]

רב חסדאי[6] [אמר בינה בה מגורות יותר מן האיש, רחבה מלמ[טה וצרה מלמעלה כדי] שתקבל עוברין וכך היא [הגיהנם שהיא צרה] מלמעלן ורחבה מלמטן ההד ואף ה[סיתך] מפי צר רחב לא מוצק תחתיה וג'[7] (איוב ל"ו, י"ז) דב' א' ויבן יי אלהים את הצלע אשר לקח מן האדם לאשה ויביאה אל האדם (ברא' ב' כ"א) מה כת' למעלה וייצר יי אלהים מן האדמה כל חית השדה ואת כל עוף השמים ויבא אל האדם לראות מה יקרא לו וכל אשר יקרא לו האדם נפש חיה הוא שמו (שם, ב' י"ט), אמרו רבותינו ז"ל העביר הקב"ה לפני אדם סדרי בהמה חיה ועוף, קרא לחיה חיה, וחזר וקרא לכל אחד ואחד בשמו. קרא לעופות עופות וחזר וקרא שמות לכל אחד ואחד. ויש אומ' אף למלך מהב"ה קרא שם. שכן הוא אומר לכל אשר יקרא לו האדם נפש חיה הוא שמו ואומר יי איש מלחמה יי שמו (שמות ט"ו, ג'), התחיל אדם להתרעם

[ע' י"ב]

אחד בעולמך

ויקרא האדם שמות

---

1 עיין בב"ר שם ע' 162 והלאה.

2 בב"ר: נברא.

3 בב"ר שלא תהא מוקרת ראשה. גם כאן החליף המסדר את הסגנון העתיק לשימוש הלשון שהוא מורגל בפי הבריות.

4 בב"ר: קונתנית.

5 כאן חסר עי' ההמשך בב"ר שם ע' 163: לא בראתי אותה כו'.

6 בב"ר שם ר' חסדא.

7 עיין ילקוט איוב סי' תתק"ב אמר חזקיה בא וראה שלא כמדת הב"ה מדת בו"ד, מדת בו"ד מסית את חבירו מדרכי חיים לדרכי מיתה והקב"ה הוא מסית את האדם מדרכי מיתה לדרכי חיים שנ' ואף הסיתך מפי צר מגיהנם שפיה צר ושמא תאמר כשם שפיה צר כך כלה צר ת"ל העמיק הרחיב וגו'.

קים שמות וקרא וגם למשה שם ורמז האדם נפש חיה סופי תיבות (נח)[1] משה. ד"א נפש חיה סופי[2] תיבות (שה) [נח]. ד"א יקרא לו האדם נפש הנקוד שמואל. ד"א אף הצדקניות האדם נפש חיה הנקוד חנה. ד"א אף שנים עשר שבטים נגלו לו ה"ה הוא שנים עשר ה"ה ששם עלו שבטים שבטי יה (תהל' קכ"ב ד'). ויקרא האדם שמות לכל הב' ולעוף השמים ולכל חית השדה ולאדם לא מצא עזר כנגדו ולמה לא נתנה לו בתחלה לפי שצפה הקב"ה שעתיד אדם הראשון לע' לעמוד לדין ולהתרעם על בת זוגו והרי דברים קל וחומר מה אם דבר שכבר נתגיע . . יו[3] עברה עליו תרעמות אילו נתנה לו [בלי יגיעה על] אחת כמה וכמה מיד[4] [ויפל] תרדמה על האדם וישן ויקח אחת מצלעותיו ויסגר בשר תחתינה. ר' יהושע אומ' נטל הקב"ה[5]

[ע"א] [כת"י ד][6]

אמר רבינו אסי[7] אדם הראשון צדיק גמור היה[8], וכיון שראה

---

1 ,,נח" צריך למחוק.

2 צ"ל ראשי.

3 [צ"ל: שכבר נתינע עליו.— אפ'].

4 עיין הלשון בס' פוגיא פידע 558.

5 עיין ב"ר פ' י"ז ולעיל.

6 [קטע זה נדפס כולו גם ע"י גינזברג, הגרן ת"ט, 66—68 (עי' להלן הוספה ג'), והוא דף ג' של הקטע שגינצברג הדפיס ממנו ג' דפים, 62—68. ובדף א' ע"א — ב' (ע' 63) ישנה שאלת אדריינוס ותשו' ר' יהושע, שבכ"י א' ע"ד (למעלה ע' 123) בסגנון אחר מאשר בכ"י א' שלנו ובשם ר"ג. ואם כ"י א' הוא ,,אבכיר" — אי־אפשר איפוא שיהיה כ"י ד' ,,אבכיר". — אפ']. הקטע מורכב ממדרשים שונים וגם מאבכיר.

7 אולי צ"ל אמר רבי מאיר, עיין הע' 8.

8 יש חילופי דעות באגדה אודות אדה"ר, אם צדיק היה אם לא. ר' אליעזר בן הרקנוס אומר עליו: אם לאדם הראשון שהוא יחיד, עשיתי לו יבשה ולעדת קדושים אלו איני עושה יבשה (מכילתא כ"ט ע"א), יש גרסאות שר' מאיר אומר כן. ובאמת ר' מאיר מדגיש צדקתו של אדם הראשון, כמו בעירובין י"ח ע"ב, שאמרו היה ר' מאיר אומר אדם הראשון חסיד גדול היה כוון שראה שנקנסה מיתה על ידו ישב בתענית מאה ושלשים שנה ופירש מן האשה ק"ל שנה והעלה זרזי תאנים על בשרו ק"ל שנה. והמאמר שלפנינו דומה לזה. כנגד זה מצינו באגדת האמוראים שמטילים דופי באדה"ר, כמו רב, שרב יהודה אמר בשמו אדה"ר מין היה, או ר' יצחק שאומר מושך בערלתו היה, או ר' נחמן שכופר בעיקר היה (ב' סנהדרין ל"ח ע"ב). ולחנם טרח רבינו חננאל לפרש שהמינים אמרו כן והאמוראים חוזרים על דבריהם, כי יש לנו כמה ראיות שבעלי האגדה דרשו כן באמת בבתי כנסיות ובבתי מדרשות. מאמר אחד מובא בשם ר' סימן (מ' תהלים ל"ד א'), בשם ר' בון (קה"ר ג' ב', ועיין קה"ז ט' א' ע' צ"ד). בשם ר' לוי (ב"ר י"ד, אות ו') שנאמר בו: ראוי היה אברהם אבינו להברא תחלה לאדם הראשון, אלא אמר הקב"ה אם בורא אני את אברהם תחלה, אם יקלקל אין מי שיבא ויתקן, אלא הרי אני בורא אדם הראשון תחלה, שאם יקלקל יבא אברהם ויתקן. וכן מצינו באגדה אחרת שפיחתו מדרגתו של אדם הראשון בפני משה. אדם הראשון אומר למשה אני גדול ממך שנבראתי בצלמו של הקב"ה, א"ל משה אני נתעליתי יותר ממך. אתה כבוד שניתן לך ניטל ממך, אבל אני זיו הפנים שנתן לי הקב"ה עמי הוא (דברים רבה י"א, ג'). ויש מבעלי האגדה בדור האמוראים שהחזיקו בדעה שאדם הראשון לא עשה תשובה שדרשו עליו הפסוק מכסה פשעיו לא יצליח ומודה ועוזב ירוחם (משלי כ"ח, י"ג), זה אדה"ר שאמר להקב"ה האשה אשר נתת

שנקנסה מיתה על ידו סיגב[1] עצמו בתענית[2] ופירש מן האשה וישן לבדו[3], מצאת אותו לילית[4] ששמה פיזנא, וחמדה את יפיו[5], מפני שיפיו היה דומה לגלגל חמה[6] ושכבה אצלו, ילדתה הימנו שידין ולילין. ובכורו[7] של אדם הראשון אגרימס שמו. הלך אגרימס ונשא אימרית לילית ילדה לו תשעים ושתים אלפים ריבי שידין ולילין. בכורו של אגרימס אבלמס שמו והלך ונשא את גופרית לילית וילדה לו שמנים ושמנה אלפים ריבי שדין ולילין. בכורו של אבלמס אכרימס שמו, הלך [ונשא] את אפיזנא בת פוזנאי[8] לילית שהיא יושבת . . . ההר וילדה לו שלשת ריבי אלפים שדין ולילין . . . מהן מילא כל העולם כולו . . . יכולה להוציא ראשו . . . . . . בו במלאך המות וכל שפגעו [בו המיתו אותו][9] משותלח הצדיק[10] . . . .

עמדי, ולא רצה לעשות תשובה. (מדרש תהלים דפוס פראג ג׳ ע״ג בשם ר׳ אחא, הוצ׳ בובער סתם רי״ב ע״ב, במדבר רבה י״ג, ג׳ פסיקתא רבתי פ״ז. ור׳ אבא בר כהנא ור׳ חנינא בש״ר יצחק מסכימים עם זה (שם וב״ר כ״א, י׳) בודאי דרשו כן מפני דעות המינים ששלטו בימיהם, עיין צייטשריפט פיר וויססענשאפט־ליכע טהעאלאגיע, כרך כ״ח ע׳ תע״ב.

[1] הב׳ והפ׳ מתחלפים.

[2] הרעיון שהתענית מביאה לידי מחילת העון נמצא באגדת ר׳ אליעזר המודעי שישב בשקו ובתעניתו כדי שלא ישב הקב״ה בדין (איכה רבה ב׳ ב׳, הוצ׳ מהרש״ב נ״א ע״א), וכן דורשים שם אשחור שהשחירו פניו בתעניות (שמות רבה א׳ כ״א עש״ם), ור׳ נחמיה דרש על ראובן ששב לשקו ולתעניתו שהיה עסוק על אותו מעשה ונו׳ (מדרש משלי פ״א, דפוס פראג ע״ח ע״ד), וכן נמצא גם בצוואתו של ראובן שאומר על עצמו שישב וסיגף את עצמו בתעניות (פ״א). וכן בספרים שמספרים את חיי ותולדות אדם הראשון נזכר שאדם וחוה ישבו באבילות, עיין בתיב״ע לתורה ד׳ כ״ה. ומטעם זה נתפשט הרעיון שהתעניות הם במקום הקרבנות.

[3] כן הוא גם בס׳ ירחמאל, עיין העתקת גסטר ע׳ מ״ח: דע והבן כשהפריש אדם את עצמו מחוה ק״ל שנה, וישן לבדו. ע״ש.

[4] בירחמאל הלשון לפי ההעתקה: מצאת אותו חוה הראשונה והיא לילית. והמאמר מיוסד על דברי ר׳ ירמיה בן אליעזר (עירובין י״ח ע״ב) כל אותן השנים שהיה אדם הראשון בנידוי הוליד רוחין ושדין ולילין. הלילית נזכרה כבר בישעיה י״ד, י״ד, עיין ירקו, דאַמאנען אים אלט. טעסט. ע׳ ל״נ. וב׳ שבת קנ״א, ע״ב הישן יחידי בלילה אחזתו לילית בשם ר׳ חנינא, והוא ידע כבר מאגדה שלפנינו, ועיין ב׳ נדה כ״ד ע״ב המפלת דמות לילית, וב״ב ע״ג ומדרש אבא גוריון ע׳ ל״ט שארגתו לברק לילית, ומס׳ אצילות ע״ז ע״א ושחק לרעש זה לילית הרשעה, ותרגום על איוב א׳ ט״ו ונפלת בתכיף לילית מלכת זמרגדי ובהשבעות, צ׳ ד׳ מ׳ ג׳ ט׳ תפ״ד, קהוט, אנגעלאלאגיע פ״ו והלאה, ושפטלוביץ, דיע אלטפרסישע רעליגיאן ע׳ ל׳ הערה י״ד, והמקור בדברי ר׳ חנינא.

[5] כן הוא גם בירחמאל.

[6] בעלי האגדה מיחסים לגלגל חמה מדה מרובה של יופי. ר׳ לוי אמר בשם ר׳ שמעון בן מנסיא, תפוח עקיבו של אדה״ר היה מכהת גלגל חמה (פסיקתא דר״כ, ל״ו ע״ב); והקב״ה מחדש פניהם של צדיקים לעתיד לבוא כנלגל חמה (עיין פסיקתא, ילקוט קהלת תתק׳ ס״ו); ובברייתא מצינו תני אורה שנבראת בו׳ ימי בראשית . . . מכהה גלגל חמה (ב״ר, ג׳ ו׳); ר׳ יהודה בר סימן אומר שיש עוף טהור, ובשעה שהוא פורח מכסה גלגל חמה (שם י״ט, ו׳); ר׳ יהודה הבין את הפסוק ושם ה׳ לקין אות שהיה מוריח לו גלגל חמה (שם כ״ב, כ״ז); ר׳ אחא מפרש את השם ענקים שהיו עונקים גלגל חמה (שם כ״ו, ט״ז); ועיין במדרש חסירות ויתירות שלי ע׳ ל״ז.

[7] מכאן ואילך חסר בהעתקה של ירחמיאל.

[8] [,,בוזנאי ליליתא״ נזכרת בהשבעה מנדעית אצל מונטגומרי Aram. Incantation Texts סי׳ מ׳ שורה י״ז, ואין להגיה איפוא כאן ,,פומא״ במקום ,,פוזנאי״, כדעת גינצברג בהגרן שם ע׳ 61. — אפ׳]

[9] כן הוספתי מירחמיאל; אולי צריך להוסיף עוד עד שבא [וכ״ה בהגרן] או שנגלה.

[10] צ״ל ובקש רחמים מהקב״ה: [בהגרן: וטבל במי]

[ע"ב]

במי פרת[1] ישב שלשת ימים בתענית, אמר לפני הקב"ה, רבון כל העולמים עלתה במחשבה לפניך ובראת אדם בצלמך ובדמותך, עכשיו מי שנברא בצלמך ישלטו בו שידין ורוחין ויתעללו בו רוחות רעות, מיד נתן הקב"ה רשות למשותלח הצדיק וכתב שם המפורש על חרבו[2] והרג מהן תשע מאות [ריבי][3] אלפים ברגע אחד, עד שבא אגרימס בכורו של אדם הראשון ועמד לפני משותלח, והתחנן לו וקיבל עליו וכתב ונתן לו שמות של שדין ולילין. ונתנו בהן[4] לכלי ברזל[5] ונתנו אותן במשמר, והשאר נסתרו בהרי הרים ובתהומות? של אוקינוס[6]. אחר פטירתו של משותלח הצדיק כבדה אשמה בארץ יותר מן מה שכבדה בימי אנוש שנ' ותשחת הארץ (בראשית ו' י"א) והלך אדם אצל בהמה ובהמה[7]

הוספה א.

שני חכמים אספו את המאמרים שמזכיר בעל ילקוט שמעוני ממדרש אבכיר. ר' שלמה בובר בהשחר, חלק י"א וגם בהוצאה מיוחדת ובעל ספר רב פעלים וורשוי, תרנ"ד ס"ז — ע"ד, אח"כ בא ר' שלמה בובר עוד הפעם לדבר על מדרשינו והילקוט בס' מחברת יריעות שלמה, וורשוי תרנ"ו ע' מ'. והר"א עפשטיין הוסיף חומר רב בענין זה בהאשכול חלק ו', ע' ר"ד — ר"ז. ובאתי אחריהם לבקר את הקטעים ממדרש אבכיר בילקוט.

רמז ד'. המשל למלך שהיו לו שני שמשים וגו' דומה למשלו של ר' אבהו בב"ר ב' ב'. המדרש משתמש בלשון „ותלית מזוני בידי אחרים" וגם „אני שתלית מזוני ביד אחר". בס' הקבלה של הראב"ד (בס' החכמים של ראב"ן ח"א, ס"ז) הלשון „ונתלה רב שרירא בידו אחת" (עיין מה שכתוב על זה בספרו של דר. לווין ר' שרירא גאון ע' ל', וגם מש"כ במכה"ע הצרפתי חלק ע' ק"ה), בודאי

---

[1] חסר בירחמיאל.

[2] המנהג לכתוב את שם המפורש על החרב או כלי זיין נמצא גם בדברי רשב"י: כלי הזיין שנתן להם הק' ושם המפורש חקוק עליו (שמות רבה מ"ה, ד'), והיה חקוק על המטה (מ' תהלים בובר ע' תע"פ, דברים רבה ג' י', פרקי דר"א פ' מ' וגם פ' מ"ב); וי"א שגם בקניא דשושילתא בי רבא, שלשלת שהיה חקוק בה שם המפורש, שכל מי שנשבע לשקר „לא הוה מצי לאמטויי ידיה ברישיה דשושילתא ומאן דמשתבע בקושטא הוה מצי ממטי", שטה מקובצת לנדרים (הוצ' צומבר, ברלין, תר"כ, ל' ע"א), בודאי מדברי הגאונים הם. [עי' מש"כ י' נ' אפשטיין במ"ע העולם 1907 גליון כ"ה ע' 307 וס' השנה פפר"מ ח"ח (1911), 451. — אפ']

[3] בירחמאל: ט' מאות ור'.

[4] צ"ל אותן? כלומר השמות ולא המלכים כמו שהיא בהעתקת ירחמאל.

[5] כלי ברזל משביר את כח השדים. רעיון עתיק הוא. עיין מש"כ אודותיו הח' גאלדציהר, בארכיוו פיר רעליגיאנסוויססענשאפט 1907 ע' מ"א. אצל הרומיים האשה יוצאת בטבעת של ברזל כדי להרחיק השדים, עיין צייטשר. דעס פער. פיר פאלקסקונדע. י"ח (1908) ע' קכ"ב, אבט, אפוליוס ע' נ"ז, וגם פ"ו, זאמטר, געבורט, האכצייט וכו' ע' כ"ג וגם ע' כ"ז וגם קצ"ט. על כן אסרו מדרכי האמורי לזרוק ברזל בפני הקברות, אולם מפני חרשין התירו, תוספתא הוצ' צוקרמ' קי"ז, שורה כ"ה, וליתן מקל של אור וברזל תחת הראש, שם קי"ז, כ"ו, וליתן ברזל בין האפרוחים, שם קי"ח, ה', ועיין ברלינר, אויס דעם לעבען, הוצ' שנייה ע' ק' ולוי צדפפ"ק, נ' ל' והצופה מארץ הגר ח"ב קכ"ו, ובפרט ב' פסחים קי"ב ע"א בכלי ברזל אין רוח רעה שורה עליהם. [בהגרן: בהן כבלי ברזל ועי' גטין ס"ח סע"א];

[6] עד כאן הוא בירחמאל.

[7] עיין בב"ר כ"ח, ב' סנהדרין ק"ח ע"א, ותנחומא.

צריך לגרוס: ונתלה רב שרירא בידי אחרים. הלשון נמצא גם כן בתשובות הגאונים, עיין הלכות פסוקות הוצ׳ ר״י הכהן מיללר, ועיין החלוץ ח׳ קמ״ב לר׳ פלטוי. לענין אדם שעבר עבירה ומכר בשבת או בי״ט ומתיראין שמא יברח ויתלה עצמו ביד גוי וכו׳ ועיין בשערי תשובה סי קפ״ב שהיא ע״ש ר׳ שרירא גאון, ועיין במפתח לתשה״ג ע׳ פ״ח. — רמז י״ז. יש להעיר על מה שאמר: ולמה עשה הקב״ה מוקדם ומאוחר בתורה, מפני גסי הרוח שלא יקרא כהן בראשית ויאמר אני התחלתי התורה; כבר העיר על זה ר״נ ברילל ביאהרביכער שלו ח״ז קמ״ה, ואומר שהדברים האלה מראים כדבר ברור שבזמנו ובארצו של המדרש הזה לא ידעו עוד מהמנהג לקרות תחלת הספר ביום שמחת תורה (עיין בפרק ג׳), אולי מראה זה באצבע גם על מעשי הדור שחי בו המסדר, כי מצינו בתשובות הגאונים, עיין הלכות פסוקות החלוץ ח׳ קמ״א שהיו מערערים על הכהנים, שנשתמדו ואח״כ חזרו ואמרו ישראל: אנו עומדין בחזקתינו ובעלי מצות וזה פרש ופקר ויצא מן הכלל עכשיו שחזר וגו׳. עיין גם שערי תשובה סי׳ ר״ז ושבלי הלקט השלם ע׳ ל״א והלאה. האגדה שהקב״ה היה נמלך במלאכים קודם בריאת העולם מתנגדת להאגדה שהמלאכים נבראו או ביום ב׳ או ה׳, לאחר בריאת העולם, בב״ר א׳ ג׳ י׳ ג׳ בסוף וש״מ, רק בס׳ היובלים נמצא שהמלאכים נבראו ביום א׳ (ב׳ ב׳). אולי אחז גם המסדר של מדרש אבכיר שיטתו כמו שאחזה בעל מדרש תדשא עיין דברי מהר״א אע״ש בס׳ מקדמוניות היהודים ע׳ IV. גם הרעיון שהנסים הם כנגד בריאת העולם נמצא גם כן במדרש תדשא ע׳ XVIII וגם בפסיקתא חדתא לפסח (בה״מ ח״ו, ל״ח), ומשם יש לתקן את הגירסאות ולמלאות את החסירות, כמו כשם שהבדלתי [ביום הראשון] וגו׳ כן [אני עתיד לעשות כן] במצרים. שהבדיל בין מים עליונים לבין מים תחתונים נמצא גם בתיב״ע בראשית א׳ ו׳, בפרקי דר״א פ״ב, וביובלים (ב׳ ד׳). ומ״ש ואומר בנאות דשא ירביצני (תהלים כ״ג י״ב) מוסב על דברי ר״ש במדרש תהלים לר״א בנו ששאלו: כשיצאו ישראל ממצרים כלי קוריים הוציאו עמהם וגו׳. א״ל ולא היו מסריחין מריח הזיע שלא היו מחליפין בגדיהם, א״ל הבאר היה מעלה להם מיני דשאים והיו מגעגעין בהם שנ׳ בנאות וגו׳. — רמז ל״ד. דברי ר׳ ברכיה מיוסדים על ג׳ רעיונות בתו״מ. א) רוצה להשיב למה לא נברא אדם בתחילת הבריאה, כדי שלא יאמרו המינים שהיה שותף במעב״ר עיין ברייתא סנהדרין ל״ח ע״א, תוספתא ע׳ תנ״ח שו׳ ג׳ וגם ב״ר, ג׳ י״א; א׳ ד׳; קה״ר ד׳ י״ג; מדרש תהלים כ״ד, מה״ג בראשית כ״ד, ומדרש תמורה הוצ׳ רש״א וו״ה מ״ט ע״ב. ב) אדה״ר היה מוטל גולם עיין ב״ר ח׳ א׳, ויק״ר לפי הילקוט מכירי תהלים ע׳ רס״ט, ובשוח״ט קל״ט. ג) דברי רשב״ל בתנחומא תזריע א׳ וב׳ אחור למעשה יום ו׳ וקדום למעשה יום א׳. ד״א מה כתיב למעלה וגו׳ היה לפני בעל סודי רזא (עיין לעיל ר״א מגרמיזא) כמו שמובא בס׳ יד יוסף לר׳ יוסף בר חיים צרפתי ויקרא קכ״א ג׳. והאגדה מיוסדת על הספרי במדבר קי״ט, ותנחומא מצורע, הוצ׳ בובר כ״ט ע״ב. מדרש תהלים נ״ב, א׳; ושם ע״ח ל״ב; וב׳ סנהדרין ע׳ ע״א ב׳ חגיגה ט״ו ע״ב, ושמות רבה ל״ח ג׳. הן האדם היה כאחד ממנו עיין במנחת יהודה לב״ר כ״א, ה׳. מונייק בערוך ע׳ מנייק ילמדנו. ועשה לו עשר חופות עיין לעיל. — לפי דברי ראע״ש בהאשכול שם רמז מ״א ד״א זה ספר תולדות אדם וגו׳. והאגדה שאדם נתן ע׳ שנה משנותיו בשטר לדוד היא ממדרש אבכיר, עיין גם פרקי דר״א פ׳ י״ט מדרש תדשא פ״י במדבר רבה פ׳ י״ד, ועפשטיין אלדד הדני ע׳–ע״ד, הערה ג׳. וידועה גם לאלדד הדני (עיין לעיל). — רמז מ״ב, האגדה שמתושלח צדיק היה עיין תוספתא סוטה שי״ג, ב׳ סנהדרין ק״ח ע״ב, ב״ר ל״ב, י׳ אבדר״ן ל״ב. גם היודעים מיחסים כמה חכמות למשותלח שנמסרו לו ע״י מלאך. עיין הילגענפעלד, קעצערגעשיכטע ע׳ קנ״א. כל המאמר נמצא בירחמיאל ע׳ מ״ט עם איזה שינוים. אמרו על מתושלח שכל דבור ודבור שהיה יוצא מפיו היה מושל ר״ל

משלים בשבחו של הקי׳ וגו׳. שהיו עושין לו הספד ונטלוהו, וראו כל העם ט׳ מאות שורות של אבלים או סופדים כנגד ט׳ מאות סדרי משנה והיו יורדין וגו׳. — שם. שמא יהרגוהו בכשפים. ידוע כי דבר גדול היה בעיניהם לידע שם האיש או האשה, כי בלי הזכרת השם בדיוק לא חלה לא ברכה ולא קללה, עיין מש״כ על זה בלוי בס׳ דאס אלטיידישע צויבערוועזען ע״ו הע׳ א׳ ופרופ׳ ווינש בס׳ אנטיקע פלוכטאפעלן ט׳ וי׳. כבר בזמן הקדום היה משתמשים בב׳ שמות. ההגדה היא בדעת זקנים ב׳ ע״ד ד״א מתושלח הצדיק נתן לו עצה שלא ימהר לקרוא לו שם, לפי שאנשי הדור מכשפים היו ויהיו מכשפים אותו אם ידעו שמו. — רמז מ״ד נדפס בשם מדרש שמחזאי ועזאל בבה״מ של ילינק ח״ד, קכ״ז, ומילואים על פי מדרש בראשית רבתי שם ח״ו ע׳ XV הערה, וכן בס׳ ירחמיאל ע׳ 52 בתרגום אנגלית שהעתיק גם כאן כמעט אות באות, וכן במדרש אגדה ח״ב קל״ד עיין מאגאזין תרמ״ח ע׳ ס״ו, במכה״ע הצרפתי כ״א, רנ״ד; כ״ז, קנ״ט; ושם נ״ד, נ״ט, ובפשטים ורמזים של ר״י מווינא ע׳ קי״א. מעשה שמחזאי ועזאל נמצא גם בכת״י שמזכיר רש״א וורט־היימר בבתי מדרשות שלו ח״ד ג׳ בהערה, ובפרקי דר״א י״ב ותיב״ע בראשית ו׳ ד׳, עיין המזכיר י״ד, ל״ד, שמזכיר את פירושו של ציוני י״ד ע״ב על זה, וכן מצאתי את המעשה במאירת עינים של ר״י דעכ״ו, כת״י אדלר ס׳ 32a ‎1684‏, ובכת״י בריטיש מוזיאום 87c ‎1054‏. גם לפני בעל שלשלת הקבלה היתה האגדה שמזכירו בשם מדרש ד״א א׳ ע״א וע״ב. עיין גם פירושו של דניאל אלקומסי הקראי שיצא לאור בהצופה לחכ״י שנה זו, שהוא גם כן מזכירו. זהו בכלל. ובפרט יש להעיר כי הגוזמא שבני הנפילים אכלו אלף גמלים וגו׳ היה חביב בעיני הסופרים גם אצל אומות העולם, עיין אודות הפרסים, שפטלוביץ, אלטפערסישע רעליגיאן, ט״ו, הערה ו׳, ע׳ ט׳ וגם ע׳ נ״ט; הניקקי, דאס אורכריסטענטום ע׳ שנ״ה, ובתלמוד עיין מכתב חדשי מ״א, ס״ט ועיין גם פרקי דר״א שהוא רבוץ בהררי אלף ובכל יום ויום מרעיתו אלף הרים ובלילה הם נצמחים וכו׳ (פ׳ י״א). זכר שמחזאי ועזאל נמצא גם בש״ס נדה ס״א ע״א, ובדברים רבה י״א, ו׳. הרמב״ן בפירושו על התורה בראשית ד׳ כ״ב מביא ומדרש אחר לרבותינו שהיא האשה היפה וכו׳ כמו שמוזכר בפרקי ר״א, אולם שם פ׳ כ״ב אין זכר מזה (עיין מכה״ע הצרפתי נ״ד, נ״ט). — רמז נ׳ מוולד נח עד יפת הגדול הוא ממס׳ סנהדרין ס״ט ע״א, אולם מה שאמר למה נכתב ג׳ פעמים וגו׳ הוא ממדרש אבכיר, ומשתמשים בו רש״י ורד״ק ביחזקאל, כי הדרוש במדרש אבכיר משונה מן דברי ב״ר ל׳ ט׳. — רמז נ״ז: עיין בתיב״ע בראשית י׳ ט״ז, פרדר״א פ׳ כ״ג. ב״ר ל״א, י״ב, ב. סנהדרין ק״ח ע״ב ובמדרש אגדה ע׳ י״ז. וגם ב״ר ל״ב, י״ד, תנחומא בובר נח אות י׳ ואות ו׳ ולקח טוב כ״א ע״ב. — רמז ס״א. מעשה נח והשטן מובא בדרשות אבן שועיב, האגדה נעתקת ללשון רומי בספר געסטא ראמאנורום ב׳ ע״ח, עיין פרלס במ״ח כ״ב, ט״ז. ולאשכנזית בספרו של המשומד פוילי, שימפף אונד ערנסט סי׳ רמ״ט, גדיקקי, גרונדריסס פרק קמ״ב, מ״ז. והיידלברגר יאהר־ביכער 1862 ע׳ רי״ח וש״מ. — רמז ע״ז. עיין ספרי דברים רמז ק״כ, מדרש שה״ש זוטא הוצ׳ בובר ע׳ י״ד, ילקוט שמעוני על שה״ש א׳ ה׳, ילקוט מכירי תהלים של״ב ותנחומא תרומה ה׳, מכילתא כ״ו ע״א. — רמז פ״א תנחומא לך לך י״ח וכ״ב, שה״ש ר׳ ז׳ ה׳. — רמז ק״ט. נסים שנעשי על ידי הזכרת השם מצינו גם בפרקי דר״א פ׳ מ״ה: משה היה מזכיר עליו את השם ומורידו למטה לארץ; וכן פ׳ נ״ב יהושע פשט ידו לאור השמש וגו׳ והזכיר עליהם את השם; ובשמות רבה א׳ ל״ה משה הזכיר עליו את השם. והאגדה שלבן חשב שאליעזר הוא אברהם גם בתיב״ע בראשית כ״ד, ל״א, ובב״ר ס׳ ט׳. המסדר של מדרש אבכיר הבין את הלשון הקשה בב״ר: „מעייניה ליה, מעיין גרמיה“ שהעמיד הגמלים על העין באויר. עוד יש להעיר כי ילקוט תלמוד תורה

מביא האגדה הדומה לה מספר חופת אליהו וגם רמז מ"ב נמצא שם בס' חופת אליהו עיין בהצופה מארץ הגר ח"ב ע' י"ב. והוא עומד על הגמלים באויר. — רמז ק"י עיין רש"י, במקומו בראשית כ"ה, י"ט, ומדרש אגדה שם ועיין ב"ר ס"ג, ו'. סמאל קטיגורו של ישראל בכ"מ עיין שמות רבה י"ח ה'; שם כ"א, ז', ב"ר נ"ו, ה; פרקי דר"א פ' כ"ז; שם פ' י"ד; שם פ' י"ג; פ' מ"ה; פ' מ"ו דברים רבה י"א, ו'י וכן בספרים החיצונים ג' ברוך ד' ח', עליית ישעיהו א' ח' וש"מ — רמז קי"ד. משל לאדם גדול שהיה לו טרקלין נאה ומשובח והיו שכניו שורפין קש ותבן ומעלין עשן וגו'. הקדמונים היו מעשנים כדי שיטרדו השדים וגם לכבד אדם גדול, עיין בויכוחו של ריב"זכאי עם הגוי בפסיקתא דר"כ מ' ע"ב, מביאין עיקרין ומעשנין תחתיו; יעקב בקש שלא יקברו אותו במצרים, למחר הן באים ומעשנים לפני ארוני, עיין במדרש ויחי שהו"ל דר. תיאודור בפעסטשריפט גוטמן ע' קס"ה שורה ט"ו. עיין גם טוביה ח' ב', ויכוחו של יושטין כנגד טרפון סי' פ"ה, וברפואות ב' גיטין ס"ט ע"א, ב' יומא פ"ד עא, והסגולה לר' עזריהו הנשיא מבבל עיין מגזין ח"י ע' ס"ו, וחרבו של משה ע' XIII וש"מ כמו שהראתי במקום אחר. וגם אצל העמים עיין אלדנבורג בודהא הוצ' שלישית ע' כ"א, צייטשריפט דעס פער. פיר פאלקסקונדע ה' ע"ה, פר. פראדל גריכישע געבעטע ע' ק"י וגם קי"ד, פלוס רנץ דאס קינד ע' ה', שפטלוביץ ע' ל"ב וגם ע' ס"ח. — רמ"ז קל"ב מיכאל היה כ"ה גם בתיב"ע במקומו והוא כנגד כל המדרשים עיין בב"ר ע"ז, ז' לקח"ט ומ"א. וכי גנב או קוביוסטוס עיין גם הלשון ב' חולין צ"א ע"ב א"ל גנב אתה או קוביוסטוס, ועיין הגי' בלקח טוב שאתה מתיירא מן השחר שלא יראוך בני אדם וגו'. ועיין ב"ר ע"ח ג'. ובמדרש שכל טוב קע"ה, וגם בתשובות הגאונים ברלין ב' ע"א ובמכה"ע הצרפתי כ"ג. ק"ל. כי זמן הזמיר הגיע ע"פ הפסוק שה"ש ב' י"ב. וי"א שמש שעתיד לזרוח, עיין ב"ר ע"ח, ח'. — רמז קל"ג. עיין דברי ר' שמעון בן לקיש ב' מכות י"ב ע"א שלש טעיות עתיד שרו של רומי לטעות וגו'. זה בית גוברין עיין ב"ר ס"ו, ו' ומטל השמים זה בית גוברין. ר' יוחנן או ר' יונתן דבית גוברין נזכרו ירוש' יבמות ב' ע"ד ש"הש ר' ד' ו', קה"ר ג' ב, ב"ר ס' ט' ויק"ר י"ז, ה' ר' נתן דבית גוברין, ירוש' דמאי ב' א' רבי התיר בית גוברין, פסיקתא דר"כ בית תלמוד ה' פ"ה ועיין מכתב חדשי תרמ"ה תצ"ה. וגם תרל"ו ח'. — רמז קמ"ה. עיין ב"ר פ"ז ט' וירוש' הוריות מ"ב ה"ה דברי ר' הונא בשם ר' מתנא. פעם שניה נכנסה נטל הק' אבן שתיה א"ל אם תגע בה הריני משליכו ואחריב את העולם .האגדה הזאת מיוסדת על מעשה דוד ואבן שתיה ששם מצינו גם כן כדברים אלו. ארמוז רק בקיצור דברים על דברי ר' חסדא ב' סוכה נ"ג ע"א וגם מכות י"א ע"א, ועל דברי ר' שמעון בן לקיש, ירוש' סנהדרין כ"ט ע"א ומדרש שמואל כ"ו, ב' ועל ,,הברייתא" בס' המעשיות שהו"ל גסטר ע' קי"ג. — רמז קמ"ו. אודות אסנת יש ב' שיטות במדרשים אם בת דינה היתה או לא, עיין מש"כ הח' פרלס ז"ל במכה"ע הצרפתי כ"א, רנ"ד הלאה, וגם כ"ב צ"ב—צ"ז. ועיין עוד מחזור וויטרי תרפ"ז, ובמדרש שהוציא לאור הח' תיאודור בפעסטשריפט לגוטמן ע' ק"ע ובשלשלת הקבלה ב' ע"א, כת"י אדלר סימן תק"ה, ג' ע"ב ואמרו במדרש כי אסנת היתה בת שכם, ובס' יוסף ואסנת שהו"ל באנגלית ברוקס, בשנת 1918, וגם מש"כ Maverdens בס' The history of Asenath in the Uncanonical writings of the Old Test. Venice 1901 ע' צ"ב וגם הערבי אבן האזם ידע את האגדה, עיין ישורון של קבק ח' צ"ב, פסיקתא רבתי י"ב ע"א, קהלת רבה ח' י"ג, מדרש תדשא ע' XLIII ובסודי רזיא כ"י ב' ע"ב. — רמז קס"א. מעשה של ר' מתיא בן חרש נמצא גם כן במדרש עשרת הדברות. — רמז רל"ד עיין במכילתא ל"א ע"א[1] — רמז רע"ו המדרש

[1] המחבר ידע ג"כ את מעשי יוחני וממרא ששמם נזכר בכמה מקומות בתלמוד ובמדרש ובשאר ספרים הגנוזים ואין כאן המקום לפרטם.

מראה שהאבות קיימו המצות קודם מתן תורה, עיין מש"כ על זה במכה"ע הצרפתי חלק ס"ח מע' קס"א—קס"ה. — רמז שס"ו. ועשו ארון עצי שטים א"ל תקנתם אכסניא וגו' תקנו אכסניא לתורה שתהא שרויה אצלי שהיא שעשועי שהייתי משתעשע בה אלפים שנה וגו'. עיין ב"ר א' א'. התורה נבראת קודם לעולם כאלפים שנה, ב"ר ח' ב' רשב"ל ב' אלפים שנה קדמה התורה לבה"ע, ועיין ויק"ר י"ט, א' ר' הונא בשם ריש לקיש, שה"ש ר' ה' י"א ר' חוניא בשם רשב"ל, תנחומא וישב סי' ד' וש"מ. ועיין בהלכות גדולות הוצ' מהר"ע הילדסהיימר ע' ג'. — רמז שצ"ו. עיין בכת"י א.— רמז ת"ח. רבותינו בעלי הגדהעיין בבית תלמוד א' קל"ד והלאה, מכאן אמרו עיין מגילה ל"ב ע"א, ר"ה כ"ד ע"א ובספרא אמור, ספרי במדבר פי' ס"ו, דברים פי' קכ"ז ועיין בס' שערי תורת התקנות א', א' ע' ו'. — שפטים ה' כ"ו רמז נ"ו ידה ליתד וגו' עיין מדרש משלי ל"א י', ידיה שלחה בכישור וגו'.

הוספה ב'.

בכת"י בריטיש מוזיאום סי' 21 5559 מצאתי את התחלת ספר ילמדנו שמוסב גם כן על משלי ג' י"ט, עיין מדרש ילמדנו בראשית ב' ע"א הו' גרינהוט. ואעתיק כאן לפני הקוראים את הקטע עם איזה הערות משלי:

בראשית ברא אלים. ילמדנו רבינו יוי בחכמה יסד ארץ (משלי ג' י"ט). כשברא הקב"ה את עולמו נתיעץ בתורה, וברא את העולם שנ' לי עצה ותושיה אני בינה לי גבורה (שם ח' י"ד)[1]. והתורה במה היתה כתובה? היתה כתובה על גבי אש לבנה באש שחורה, שני קוצותיו תלתלים שחורות כעורב (שה"ש ה' י"א)[2], מהו קוצותיו תלתלים? על כל קוץ וקוץ תילי תילים של הלכות על כל קוץ וקוץ[3]. כיצד כת' בה לא תחללו את שם קדשי (ויקרא כ"ד ל"ב). וחללת"ה את שם אלהיך[4] (שם י"ט י"ב). אם אתה עושה חת הי אתה מהריב את העולם. כל הנשמה תהלל יה (תהלים ק"ז, ו'). אם אתה

---

[1] בתנחומא דפוס פפד"א ב' ע"א הגי' בראשית ב' א' זש"ה יי בחכמה יסד ארץ, בתנחומא הוצ' מהרש"ב בראשית ו' ע"א אלה תולדות השמים והארץ זש"ה ה' בחכמה יסד ארץ, אתה מוצא בחכמה ברא הקב"ה שמים וארץ. שהתורה נבראת קודם בריאת העולם או עלה במחשבה להבראות בברייתא ב' פסחים נ"ד ע"א נדרים ל"ט ע"ב ב"ר א' ד' ילקוט ירמיה רצ"ח, תנא דבי אליהו רבה פ' ל"א פרקי דר"א פ' ג', ועיין במדרש י' הדברות דיבור ראשון, ברא את התורה שהיא נחמדת מזהב ומפז ומתוקים מדבש נופת צופים, וכשחפץ הקב"ה לבראות את העולם יעץ בה ואמר אברא את העולם כדי שיודע מה הוא גבורתי, כששמעה התורה כך ענתה ואמרה לפניו: רבש"ע אתה מגיד מראשית אחרית וכל הנסתרות גלויות לך עשה כאשר אתה חפץ, ע"כ. התורה קדמה אלפים שנה לבריאת העולם ב"ר ח', ב', (רשב"ל) נבראת ט' מאות וצ"ד דורות עד שלא נברא העולם ב' שבת פ"ח ע"ב אבדר"ן ל"א ג' (ר"א בנו של ריה"ג), ועיי' פי' ס' יצירה נ"ח, והגהות מהר"א ע"ש ע' י"ב, התורה אומרת אני הייתי כלי אומנתו של הקב"ה ב"ר א' ב', ודברי ר' יהודה בר אלעאי. בתנחומא הוצ' מהרש"ב בראשית ד' בתורה היה הק' מביט ובורא את העולם. יתנחומא דפפד"א ב' ע"ב, ובאדר"ן ל"ט, א' חביבין ישראל שנתן להם כלי חמדה שבו נברא העולם, ובשמות ל' ו': עד שלא בראתי את העולם הזה התקנתי את התורה לא נתתיה לא חד מן האומות אלא לישראל. ושם מ"ז, ה' למה שבתורה בראתי שמים וארץ שנ' ה' בחכמה יסד ארץ. ואודות הרעיון אצל הערביים עיין מש"כ שריינר בס' שטודיען איבער יהושע בן יהודה ע' ט"ו והלאה.

[2] עיין תנחומא שם. ובשה"ש ר' ה' ט' שנתן הק' היתה עורה של אש לבנה וכתובה באש שחורה, ובמדרש י' הדברות שם: אלא במה נכתבה בזרועו של הקב"ה באש שחור על גבי אש לבן, ועיין במדרש כונן פ' א' בס' ארזי לבנון ב' ע"א.

[3] חסר בתנחומא, וכל יתר כנטול דמי.

[4] כנ"ל.

עושה הי חית אתה מחריב את העולם. וכן
אתה אומ׳ והכיתי ליוי (ישעיה ח׳ י״ז) אם אתה עושה חית
הי אתה מחריב את הע[ולם]. שמע יש׳ יוי׳ (דבר׳ ו׳ ד׳) אם
אתה עושה דלת ראש אתה מחריב את העו[לם]
כגון כי לא תשתחוה לאל אחר (שמות ל״ד י״ד) אם אתה עושה[1]
ריש דלת [אתה] מחריב את העולם כגון כיחשו ביוי (ירמיה ה׳ י״ב)

הוספה ג.

איזה זמן אחרי ששלחתי את הכת״י לבית המערכת בא לידי ספר תשיעי מהגרן, ומצאתי שם ע׳ 66 עד 68 את כת״י ד׳ נדפס על ידי דר. גינזברג. ויש לי להעיר על איזה דברים; בודאי צריך לקרות לילית במקום לילים, כמו שהגיה המו״ל בהערה 76. את השם פיזנא מצאתי גם אני, קודם שהעירני על זה בטובו הח׳ דר. אפשטיין, בספרו של מונטגומרי Aramaic Incantation Texts, עיין לעיל. בהעתקה שלי מצאתי ילדתה הימנו, אצל ג״ב וילדה ממנו. ג״ב כותב: והיה בכורו, בהעתקתי רק בכורו. וכן במקום בת אימרות מצאתי גופרית. בהעתקה שלי יש: שהיא יושבת [תחת] ההר, אצל ג״ב: ההק, אולם עיין שם בהערה 79. בודאי צריך להוסיף [וכל אחד] מהן מילא כל העולם כולו [ולא היתה כל בריה] יכולה להוציא ראשו [שמא יפגע] בו במלאך המות. ג״ב גורם: של שרי שידין וכו׳. אני קראתי ובתהומות, ג״ב ובמחבאות, אולי הצדק אתו. וגם הוסיף איזה שורות שלא מצאתי בהעתקה שלי ואלו הם: ,,אצל עופות, ושידין אצל אדם, ואף מלאכי השרת אצל בנות אדם, שנ׳ ויראו ב נ ו ת [בני?] האלהים את בנות האדם, והשליט הקב״ה שידין ורוחין ולילין וכל מלאכי חבלה והיו מחבלין אותן לכל מעשיו של מלך. והיו הצדיקים שבאותו הדור מבקשין עליהן רחמין, אמ׳ להן הקב״ה למלאכי חבלה פגעו בהן בצדיקים, כדי שלא יבקשו עליהם רחמים, ופגעו בהן ולא נשתייר מהם אלא נח הצדיק בלבד שנ׳ זה ינחמנו״.

---

[1] דוגמאות כאלו תמצא בויקרא רבה י״ט ב׳, בשהש״ר ה׳ י״א ובתנחומא שם, ועיין מה שאמר ר׳ ישמעאל לר׳ מאיר ב׳ עירובין י״ג ע״א, סוטה כ׳ ע״א ופי׳ רש״י שם.

בוסתנאי ראש הגולה

מאת

חיים טיקוצינסקי (ברלין)

הידיעות ההיסטוריות ע"ד ראשי הגולה בבבל הן מועטות מאד. אגרת ר' שרירא גאון, אחד המקורות היותר חשובים לתולדות תקופת הגאונים, עוסקת בראשי גולה רק עד כמה שהם נוגעים בתולדות הישיבות. ועל דבר בוסתנאי, ראש הגולה הראשון בימי מלכות הערביים, אנו שומעים מפי האגרת רק שמו בלבד[1] אבל דוקא בוסתנאי הוא אחד מן המועטים שבראשי הגולה שגם ההיסטוריה גם ההגדה התעסקו בהם ביותר. ע"ד בוסתנאי יש לנו שמנה ספורים היסטוריים, שאפשר לחלקם לשני סוגים. ארבעה ספורים מוצאם ממקורות הגאונים, וד' האחרים — בעיקרם, מספרי הזכרונות של ראשי הגולה.

ספור ראשון. שאלו מגאון אחד לחוות דעתו במקרה כזה[2]: „הבא על שפחתו נכרית ונתעברה הימנו וילדה בן והביאו לבית הכנסת למולו ואמרו לו הקהל שאין [אנו] מלין אותו עד שתודיענו בן מי הוא והודה למקצתם שהוא בנו ושממנו נתעברה ומלו אותו ועמד הוא אחרי כן ושחרר את השפחה והטבילה ומת בלא בן מאשתו הנשואה ויש לו ג' אחין וקדם אחד מהן ויבם את אשת אחיו וטען שאותו בן שנולד מן השפחה עבד נמור הוא לפי שנולד קודם שתתגייר ותטבול בלא כתובה ולא קידושין וטוען אחיו שלא היתה אשת המת זקוקה לו ליבם כלל ואותו בן שנולד לו מן השפחה פוטרה. והגאון משיב:

כך ראינו שמי שבא על שפחתו והולידה בן שורת הדין שאין אותו הבן פוטר את אשת אביו מן היבום, דתנן (יבמות כ"ב א) מי שיש לו בן מכל[3] מקום פוטר את אשת אביו מן היבום וכו' ובנו הוא לכל דבר חוץ ממי שיש לו מן השפחה ומן הנכרית אלא מיהו יש בדבר חלוקה בין גאונים אחרונים[4]. ועיקר שלה בוסתנאי ריש גלותא

---

[1] עיין להלן עמוד 169 הערה 3.

[2] תשובות הגאונים שערי צדק, דף ב' סי' י"ז; תשובה זו עצמה בשינויים אחרים נמצאת גם דף כ"ה סי' ט"ו; אבל המקום ע"ד בוסתנאי, המעניין אותנו כאן ביחוד, נמצא רק בדף ב' סי' י"ז. בעל התשובה מכנה כאן את ראשי הישיבה של המאה הז' והח' בשם: גאונים אחרונים, כדי להבדילם מן האמוראים ורבנן סבוראי, שגם הם מכונים באגרת ר' שרירא גאון בשם גאונים, כלומר ראשי ישיבה והם איפוא: גאונים ראשונים. גם הרמב"ם בס' „משנה תורה", הל' מלוה ולוה פרק י"א בסופו ור' יצחק בר ראובן בס' „שערי שבועות" שער י"ג מכנים את הגאונים של סוף המאה הח' בשם גאונים אחרונים, בעוד שלרבנן סבוראי קורא הרמב"ם (הלכות מלוה ולוה פרק ב'): גאונים ראשונים. בניגוד לזה נקראים בשאלה ששלחו לר' האיי גאון מקירואן (הרכבי, תשובות הגאונים סי' קצ"ט — ר') הגאונים של סוף המאה הח' והמאה הט' בשם: גאונים הראשונים.

[3] [הוגה עפ"י הנוסח שבדף כ"ה ע"א סי' ט"ו].

[4] [במקום הנ"ל: אחרים].

דהוא חנינאי שבא על שפחתו בת כ[ו]סרו[1] מלך פרס דיהבה נהליה עמר בן [כ]טאב[2] מלך ישמעאל במתנה וילדה בן ומת ועמדו עליו אחיו למוכרו. ונחלקו חכמי ישיבות בדבר זה. יש מהם שאמרו כמה דלא משחרר עבד הוא וצריך שיחרור מאחיו. וכתב מר רב חנינאי דיאנא דבבא ז"ל שטר שחרור לההיא שפחה מבית דינא. ויש מהן שאמרו בוסתנאי נשיא הוה ובידו לשחררה ואי לאו דהוה שחררה לא בא עליה דהא בית הלל קא סברי אין אדם עושה בעילתו בעילת זנות וכל שכן נשיא. ובוסתנאי הוה אית ליה כמה בני מנשים כשרות ולא הוה צריכא אשתו לאיפטורי מן היבום והילכך עבדו ליה רבנן תקנתא ואמרי לא יהא אלא משוחרר ומותר לבוא בקהל. ואיתיחס ליה לבוסתנאי והוה איכא עליה ערער במילתא וסוף שתיקו מיניה. ועדיין לא מיחסי בניה בשאר בנוהי דבוסתנאי וכל כי האי מעולם לא שרו רבנן לזבוניה ולא מיחש[ב] [כ]עבד[3] אלא תורת משוחרר עליו.

הגאון המשיב מביא עוד תשובות ר' פלטאי גאון מפומבדיתא ור' נטרונאי גאון מסורא — שניהם חיו באמצע המאה התשיעית — ששניהם השיבו כך על שאלת ר' אלעזר מספרד במקרה הדומה לזה. בסוף תשובתו הוא מטעים עוד הפעם שאע"פ שבן השפחה אינו כבנו לכל דבר ואינו יורש את אביו אינו עבד ואין רשאים למכרו.

ספור שני. תשובה שניה עוסקת בדין שפחה שבא עליה אדונה שלא בחופה וקדושין[4]. ר' אהרן גאון מפומבדיתא פסק שמי שבא על שפחה, אם היא שפחתו היא משתחררת בביאתו, ואם היא שפחתו של איש אחר צריך הוא לקנותה מיד רבה ולשחררה ולישא אותה. ונותן טעם לדבריו. „אין אדם עושה בעילתו בעילת זנות". להשואלים היה פסק זה תמוה מאד, והגאון, שלא נקרא בשם, משיב, שדבר זה שלא כדין הוא, ומוסיף ואומר.

... ועוד מה ענין זה אצל אין אדם עושה בעילתו בעילת זנות. והא מילתא לא הוה לה מעולם עיקר אלא מן בתר בוסתנאי נשיא דהוה שדר ליה עמר בן כטאב אזדאדואר דאתיוה לדיליה ולביראן אימה ולאחאתה מבית[5] כסרו מלך פרס לואת[6] עמר מלך ישמעאל ושקל הוא חדא ושדר ליה חדא לבוסתאנאי ואף על פי כן לא בא עליה עד דיהבו דמה ג"ב אלפי זוזי והוייה בביתה. ואיליד מינה תלתה בני שהריאר וגורנשאה ומרדאנשאה[7] והוה נהיג בהון מנהג בנים וכד מית אוקמונון חסדאי ובראדוי[8] אחיהון קדמיהון בקבאיי כעבדי ונהגי בהון מנהג עבדים והוה טענין דאיזדאדואר בת מלכי הויא ולא קבלה עליה דת יהודית. ובתר הכין אמרו קצת רבנן לאעילאנון בקהל ולמנהג בהון מנהג כשרים וטעמיהון דכי בוסתאנאי נשיא אי לא הוה שחררה לאיזדאדואר ואטבלה לשום הרות בפני עדים וקבלה דת יהודית לא היה עושה בעילתו בעילת זנות. ואף אינון איתלו בשליטי ובמלכותא שהיו קרובים למלכות(ו) והוה אחי אמם מרזבאנא[9] ובתר הכין שקל בר בריה דשהריאמא בת רב חנינאי ואיפשיטא מילתא לאכשוראנון ואף זכאי בר מר רב אהונאי בר שהריאדא קם בראשי גלותיה. והני מילי לא אקילו בה

---

1 בנדפס: כנסרי.
2 בנדפס: בטאב.
3 בנדפס: מיחש בעבד.
4 שֶׁכְטֶר Saadyana XXXVI עמ' 7—76.
5 [קרי: מ ב נ ת, כמו בתשובה ג'. — אפ'].
6 בנדפס: לו את.
7 בנדפס: מדדנשאה.
8 בנדפס: בראהיי.
9 בנדפס: מר זבאנא.

רבנן אלא לענין בני נשיא ואף ביד דמלכותא עיקארא ואמרו ב[תר] כמה דורות דילמ' נשתחררה כי דחזי ולא אחזוקהי לנשיא במעבד איסורא וכו'.

גם גאון זה, כמו הגאון בתשובה הקודמת, מביא אחר־כך את תשובות שני הגאונים ר' פלטאי ור' נטרונאי על שאלת ר' אלעזר מספרד. כאן אנו שומעים גם את תוכן שאלתו של ר' אלעזר. השאלה היתה בשפחה שילדה לרבה בן ואביו הכניסו לבית הספר והנהיג בו מנהג בנים. שני הגאונים פסקו שהבן הוא משחרר. הגאון מסורא, הוא ר' נטרונאי הטעים בתשובתו, שאין אדם עושה בעילתו בעילת זנות, ותשובה זו ראה ר' אהרן גאון וסמך עליה. הגאון המשיב, שלא נקרא בשם, מעיר ע"ז שר' נטרונאי גאון קרוב היה לזרעו של שהריאר. לפיה"נ רצה לומר בזה שקרבתו לבית בוסתנאי, בית שגם בו קרה מקרה כזה, היא שגרמה לו שיהיה מקיל בדבר. בניגוד לזה מדגיש הגאון את דעתו הוא: „שאם בא על שפחתו באמהותה עומדת עד שמטביל אותה בפני שלשה לשום חרות."

ספור שלישי. בעוד ששתי התשובות הנזכרות עוסקות במקרה בוסתנאי רק בדרך אגב, עוסקת תשובה זו השלישית בו ביחוד. זה לשונה[1].

. . . שפחה שבא עליה וילדה והוה שמה אזאדואד מן בנת כוסר מלכא דפרסאי דיהבה ליה עמר בר כטאב מלך ישמעאל ואמרו בניה דמן כשרות דהני עבדים דילן נינהו והוה שמיהון שהריארא וגדדנשאה ומ[ת][2] אביהן כשהן קטנים ואישתעבדו בהון חיסדאי ובראדוי אחיהון ואוקימנהו בקבאי לשמשנהו בתורת עבדים והוה אמרין דאו בעונן לזבונאנון מזבונינן לה[ון] וקמו בהא חזקה כמה שנים והוה איכא רבנן דאמרין לא אמרינן בראש גלותא שבא על שפחתו כשהיא באמהותיה ועשה בעילתו בעילת זנות אלא אמרינן האיי כבר הוה שחררה והני בנים כשרים אינון וחליפן פלוגאתא [וטריאת]א ביהלין[3] מילי והוה איכא [ע]יר[עו]ר על הנך בנים מן כמה ראשואתא דאמרי בחזקת עבדים אינון עד דמשחר[רי]ן לה[ון] אחיהון, אחרינון אמרי או ש[פחה דאחר] הות הוה אמרינן אמי[נהגא][4] דיאפ[קרותא עייל] לגבה וכיון דשפחתו היא חזקה היא דאין אדם עושה בעילתו בעילת זנות וכל שכן נשיא וסוף דבר עיילו בקהל הנך בנים ונשאו בניהם נשים כשרות והוה בהון מן דמלך בני רוזביהאן בר שהריארא וארוכן מילי ושתיקו מנהון ראשואתא ומר בר שמואל גאון ז"ל הוה עיקר בהא מילתא לאכשוראנון וכיון דשתיק מנהון עיילו בקהל ועד אן זרעיהון [בחזקת] כשרות קימי וקמו מנהון כמה נשיאים ובהכין נהיגא מילתא ולית בן כדי לאכרועי הני דורות דאכשרינון.

מכל שלשת התשובות אין לנו אף אחת בהעתקה שלמה. הפתיחה והחתימה חסרות בכלן ומתוך התשובות עצמן אינם נכרים לא שמות המשיבים ולא שמות השואלים. רק מן התשובה הראשונה, שהמאסף נתן לנו שתי נוסחאות שונות ממנה, נמסר שם הגאון המשיב מיד המאסף, היינו בנוסחא האחת „רב האיי", ובשניה — „רב שרירא" אביו. בלי ספק לקח המאסף את שתי הנוסחאות של אותה התשובה עצמה מתוך שתי אסיפות שונות, שהשתמשו בהעתקות שלמות של התשובות. מפני השנויים שביניהן שנתהוו לרגלי קצורים ושגיאות העתקה וגם מפני הענין ההלכתי הכפול שמצא המאסף בתשובה זו העתיק אותה שתי פעמים, בהלכות יבום והלכות עבדים; אבל דוקא אותו המקום המדבר על בוסתנאי השמיט המאסף בהעתק השני, בודאי מפני שההעתק השני היה שוה בדבר זה לגמרי להעתק הראשון. קרוב לודאי שתשובה זו, כמו רבות אחרות,

---

[1] שכטר Saadyana A XXXVI[a] עמ' 78—77.

[2] בנדפס. ומן.

[3] [כצ"ל, ובדפוס: . . . . אבוה לון. — אפ'].

[4] [כ"צל. — אפ'].

יצאה מידי האב והבן כאחד. התשובה השלישית היא קטע והשאלה חסרה לגמרי, גם התחלת התשובה חסרה והיא מתחלת באמצע משפט. דווקא שמו של בוסתנאי, נושא הסיפור, אין אנו מוצאים בה. גם החלק הנשאר לקה בכמה מקומות. אבל הליקויים הם כאלה שחלק מהם לכה"פ נקל להשלים; עכ"פ אין הם מפריעים בהבנת הענין בכלל. שם נושא התשובה בוסתנאי יוצא בבירור גמור מן שתי התשובות האחרות וגם מהמקורות האחרים אשר עוד נדבר עליהם להלן. גם תכנה של השאלה החסרה יוצאת מעצמה מתוך תוכן התשובה וביחוד מסופה. השאלה היתה על כשרותם של יוצאי חלצי בוסתנאי. הטופס של כל ג' התשובות, שהוא מונח לפנינו נמצא בכלל במצב טוב, אם לא נביא בחשבון את הלקויים שבתשובה השלישת, אין בהן רק שגיאות מועטות שאפשר לתקנן בנקל. לרגלי העתקותיהן ועיבודיהן של תשובות הגאונים הרגילים בכלל, אין אנו ערבים אמנם בדבר שלא חלו בו כבר שנויים גם בחלק הנשאר לנו אבל עכ"פ משמש הוא בכלל בסיס נכון להעובדות המסופרות בו.

התשובה הראשונה נושאת בראשה, כמו שאמרנו את שמותם של ר' האיי ור' שרירא גאון. היא נכתבה לפי זה בעשרות השנים האחרונות של המאה העשירית. התשובה השניה נכתבה, אם נשפוט על פי לשונה, בידי גאון בבלי, אך שמו לא נזכר עליה. אבל מזכיר הוא בתשובתו את ר' אהרן גאון מפומבדיתא שמת בשנת 960 וגם המשיב בשעה שכתב תשובתו, היה בודאי גאון בישיבת פומבדיתא. בתוך דבריו הוא אומר: וכד הוה הכא מר רב אלעזר אלוף בר מר רב שמואל דמן אוליסאנו בעא מן קמי מר רב פלטוי גאון. ואם הוא מפומבדתא אז אפשר שהוא הגאון ר' נחמיה בן כהן צדק ממלא מקומו של ר' אהרן גאון או רב שרירא ור' האיי גאון ממלאי מקומו של ר' נחמיה, בין כך ובין כך חי בסוף המאה העשירית, או בתחלתה של המאה הי"א. את זמן כתיבתה של התשובה הג' אי אפשר לקבוע באיזו וודאות. בוודאות אפשר רק להחליט שנכתבה בשעה שכבר יצאו מזרעה של הפרסית הרבה ראשי גולה. הראשון שבהם זכאי בן אהונאי, נהג נשיאותו בשנות השמונים למאה השמינית[1] וכיון שבינתיים משלו גם בני הכשרות, רחוק שהתשובה נכתבה קודם המאה העשירית. בודאי נכתבה התשובה בזמן שחי עוד זרעו של בוסתנאי מאשתו הפרסית ובמקום שהיו מכירים היטב בתולדותם, זאת אומרת בבבל. בעל התשובה היה אדם גדול, שפנו אליו בשאלות, בודאי היה ראש ישיבה. את מקום מושב השואל אין לנו לחפש בבבל או בארצות הסמוכות לה, שמעשה בוסתנאי היה ידוע שם, אלא באיזו ארץ רחוקה של הגולה, מקום שידעו רק ידיעות מקוטעות מהמאורעות שאירעו במשפחת ראש הגולה. אפשר שבני משפחת בוסתנאי שנדדו לארץ ההיא הם שגרמו לשאלה זו. יציאות כאלו לקירואן, ספרד וארצות המערב אחרות מאושרות בדברי־הימים.

אף ששלש התשובות מראות על קורבה גדולה שביניהן: קרבת השפה וקרבת התוכן, אין הן תלויות זו בזו. אין האחת קיצורה ועיבודה של חברתה, גם לא השתמשו אשה ברעותה, אלא שכולן השתמשו במקורות משותפים. בדברים עיקריים מכוונות לגמרי. השנויים שביניהן הן רק בזה, שהתשובה האחת מזכרת פרטים שאינם בחברותיה. לכאורה נמצאות ביניהן גם סתירות אבל כשאנו מעיינים היטב בדבר אפשר ליישבן. הנה התשובה הראשונה מספרת שבת המלך ילדה לבוסתנאי בן אחד, בניגוד לזה מספרת התשובה השניה שהוליד ממנה שלשה בנים וקוראת אותם בשם, ולעומת זה מזכירה התשובה השלישית רק שני בנים. אבל אין כוונת בעל התשובה הראשונה להטעים ולומר שבת המלך ילדה רק בן אחד, אלא כוונתו לומר בכלל שילדה בנים מבוסתנאי. הגאון הזה נשאל אם הבן שנולד לו מן השפחה פוטר את אשתו הכשרה

[1] עיין להלן עמ' 162 ועמ' 176.

מן היבום, הגאון המשיב, שדעתו הוא שבן כזה משוחרר הוא אבל אינו כבנו לכל דבר, מביא מעשה בוסתנאי ומודיע שיצאו עוררים על כשרותו של בנו שנולד לו מן הנכרית ורק הודות למצבו באומה הקילו בדבר לטובתו. בנידון התשובה אין נפקא מינה אם ילדה השפחה בן אחד או בנים רבים. לעומת זה המשיב של התשובה השניה נשאל אם שפחה יוצאת לחירות ע"י ביאתו של רבה. הגאון המשיב, שפסק שאינה משתחררת, ראה צורך בזה להטעים שבת המלך ילדה לבוסתנאי ג' בנים, לומר שהתקשרותם לא היתה דבר שהוא רק לשעה, ובכ"ז הכשירו את בניהם רק ע"י השפעת המלכות והשליטים בעלי הזרוע. בזה רצה להוכיח שהאם לא נחשבה כמשוחררת בשעת לידת הבנים. קשה מזה הוא ליישב את הסתירה שבין התשובה השניה והשלישית. אבל מאחר שהתשובה השנית מזכירה בפירוש שלשה וקוראה כל השלשה בשם אנו מוכרחים לתלות את השמטת הבן השלישי בתשובה הג' בטעות סופר.[1]

אם נברור הפרטים שכל ג' התשובות מסכימות עליהם, יעלו בידינו עובדות אלו: עמר בן כטאב, מלך הערבים, נתן לראש הגולה (בוסתנאי) במתנה את בתו של מלך פרס, כוסרו. התשובה הראשונה והשלישית מתארים אותה בפירוש בתור „בת כוסרו מלך פרס". התשובה השניה אומרת במקום אחד „דאתיוה לדיליה וכו' ולאחאתה מבית[2] כסרו מלך פרס לואת עמר." ובמקום אחר הוא קורא אותה „בת מלכי." דברים אלו אי אפשר לפרש רק כך, שהיתה בת כוסרו. מבוסתנאי ילדה בן או בנים. לבוסתנאי היו לו בנים גם מנשיו הכשרות. התשובה הראשונה מדברת מ„נשים כשרות" בלשון רבים, וכן התשובה השלישית. השניה אינה מזכרת רק אחים גדולים, אבל ממנהגם שנהגו באחיהם הקטנים יוצא ברור שהם היו בני אשה כשרה או נשים כשרות. בני הנשים העבריות היו הגדולים. התשובה הג' אומרת זאת בפירוש וגם מתשובה ב' יוצא כן בוודאות, אף שלא הטעימה זאת בפירוש. על בני הפרסית נאמר שם ושם, שכשמת אביהם (בתשובה ג': „כשהן קטנים") נהגו בהם אחיהם חסדאי ובראדוי מנהג עבדים. חסדאי ובראדוי היו לפי זה, בלי ספק, גדולים מהם. תשובה א' אינה נותנת לנו אמנם מענה ישר על שאלה זו, אבל כל דברי הרצאתה מתאימים יותר להנחה הנזכרת. הבנים הגדולים האלה נהגו איפא לאחר מיתת אביהם מנהג עבדות באחיהם הקטנים ועמדה מחלוקת בין החכמים. היו מהם שאמרו, שבוסתנאי, שהיה ראש הגולה, לא היה בא על שפחתו אם לא שחררה תחילה. ואחרים אמרו שהאחים הקטנים נשארים עבדים כל זמן שלא שחררו אותם אחיהם. דעה זו אינה נזכרת אמנם בפירוש בתשובה ב', אבל נאמר שם שהדעה הראשונה היא רק דעת „קצת רבנן." נוסף לזה, מטעימה תשובה זו, שהכשרתם של אלה יצאה לפעולות רק ע"י השפעת השליטים והמלכות, ויוצא מזה שהיתה התנגדות גדולה לזה מצד החכמים, שדעתם היתה שצריך לנהוג בהאחים הקטנים מנהג עבדים.

על יד הידיעות המשותפות לכל ג' התשובות נמצאות גם ידיעות מיוחדות לכל אחת מהן החסרות בחברותיה. אנו רואים כאן, שהתשובות ב' וג' הן קרובות הרבה יותר זו לזו מלהתשובה א'. אנו מוצאים בשתיהן פרטים רבים החסרים בתשובה א'. הן מוסרות לנו שמות בניו הגדולים של בוסתנאי, שמה של בת המלך, שמותם של שלשת בניה של נכדה וגם של בן נכדה, פרטים שעל ידם מקבלות תולדות בוסתנאי צבעים יותר בהירים. אופיי הוא שחוץ משמה של בת המלך עצמה גם שם ג' בניה ואחד מנכדיה הם שמות פרסיים. בת המלך נקראת בשתי התשובות פעמים בשם אָזדַאדוּאַר (אָזְדַאדְוַאר) ופעמים בשם אִיזְדַאדוּאַר (אִיזְדַאדְוַאר), או־אַזַאדוּאַד (אַזַאדְוַאד). לפי דעתו של נאלדקה

---

[1] [במקום „ו מ ן אביהן", צ"ל: ומ[רואנשאה . . .] ומ[ת] אביהן. — אפ׳].

[2] [ע׳ הערתי למעלה ע׳ 146].

מתאים שם זה להשם הפרסי יְיִזְדוּגְדַד. השמות: שהריאר (שהריארא), גורנשאה ומרדנשאה, שמות שלשת בניה, שבאו בתשובותינו משובשים במקצת, הם שמות פרסיים הידועים לנו גם מן ההיסטוריה הפרסית, כשמותיהם של שלשת בני כוזרו השני וגם בכלל נזכרים הם לפרקים קרובים בההיסטוריה הפרסית. גם השם רוזביהאן, שם נכדה של בת־המלך, ידוע בתור שם פרסי[1]. בשתי התשובות אנו מוצאים את הספור שהאחים הגדולים העמידו את הקטנים בקובה („בקבאיי") שישמשום שימוש עבדים. משניהן אנו שומעים, שיוצאי חלציהם של הבנים הצעירים של בוסתנאי הגיעו למשרת ראש הגולת. תשובה ג' מדגישה ש„כמה נשיאים קמו מהם", אבל איננה מזכרת את שמותיהם בפרטות. מתשובה ב' אנו שומעים שזכאי בר מר רב אהונאי בר שהריארא הגיע לראשות הגולה. מחבר תשובה זו מודיע לנו ג"כ שבזמן מאוחר, במאה התשיעית, היה הגאון המפורסם ר' נטרונאי מסורא קרוב אליהם קרבת משפחה.

בעל תשובה ב' מוסר לנו יותר פרטים מכל ג' בעלי התשובות ובניגוד לו ממעט בעל תשובה א' לנגוע בפרטים שאינם נוגעים לענינו. סבת ההבדל מונחת במקצת בשינוי תפקידן של התשובות ובמקצת גם בתכונות כותביהן. לנטיתו לפרטים של בעל תשובה ב' אנו חייבים תודה בעד כמה ידיעות חשובות. אנו מוצאים אצלו לא רק שמות בניו הקטנים והגדולים של בוסתנאי, כמו בתשובה ג', אלא גם שם אמה של בת המלך: בוראן. גם שמה של בת המלך כוזרו השני שעלתה על כסא המלוכה בשנת 630, היה בּוּרַאן או בּוֹרַאן.[2] מענינת היא הידיעה שאנו מוצאים אצלו, שהביאו לעמר, מלבד אזדאדואר, גם את אמה ואחותה ושעמר לקח לו לעצמו את ה„אחת", היינו בודאי אחת האחיות, ושלח אחת לבוסתנאי. ב' התשובות האחרות אומרות, ש„נתנה" לו („דיהבה נהליה"). תשובה שלנו מדייקת יותר בלשונה, כי עמר בעצמו לא בא לבבל ויכול היה רק לשלוח אותה לו. בעל התשובה רואה צורך בדבר להטעים את הכבוד הגדול שחלק לו עמר לבוסתנאי בזה ששלח לו את בת המלך: הצטינות זו הובלטה עוד יותר ע"י זה שאחת מ„בנות־המלך" השבויות השאיר עמר לעצמו ואת השניה שלח לבוסתנאי, כי בזה כאילו הרים המלך את מעלת ראש הגולה היהודי והשוהו למדרגתו הוא. אבל בעיני בעל התשובה נכבד גם להדגיש שעמר בעצמו הוא שחלק לבוסתנאי את הכבוד. ולפי שידע שעמר בעצמו לא בא לבבל, היה מוכרח לספר את המאורע בדיוק יותר. חשובה היא גם הידיעה, שבוסתנאי לא בא עליה עד שנתן דמיה נ"ב אלפי זוזי. ניכר שהמחבר רצה בזה להטעים, שע"י זה נעשתה, לקנין כספו הגמור ושהיה איפוא בידו לשחררה קודם שבא עליה. הנחה מוקדמת זו היתה הכרחית לו בשביל דעתם של „קצת רבנן", שהוא מזכיר אח"כ, ש„בוסתנאי נשיא אי לא הוה שחררה לאיזדאדואר וכו' לא היה עושה בעילתו בעילת זנות".

מושג נכון מתוצאותיה של המחלוקת בדבר כשרותם של בני הפרסית נותן לנו בעל תשובה ב' בזה שהוא מודיע לנו, שבני הפרסית היו קרובים למלכות ושהשפעתם של המלכות והשליטים עזרו להכשרתם. בקישור עם זה הוא מטעים שאחי אמם היה שר צבא. אין ספק שכונתו לומר בזה, שהדוד השתמש בהשפעתו, כדי לעזור להכשרתם של בני אחותו. גם בני רוזביהאן היו, לפיה"נ מתשובה ג', נושאי משרות גבוהות. תשובה זו מספרת: „והוה בהון (בין זרעה של האשה הפרסית) מן דמלך בני רוזביהאן בר שהריארא." דברים אלו אינם מובנים כל צרכם. עכ"פ אין כונת „מלך", „מלכות" ראש הגולה, לפי שמראשי הגולה הוא מדבר תיכף למקום זה ביחוד: כאן הוא אומר: „וקמו מנהון כמה נשיאים". „מלכותם" של בני רוזביהאן היתה בלי ספק מסוג אחר.

---

[1] שכטר, Saad. 75, יוסטי Iranisches Namenbuch 121, 174, 196, 267ª.

[2] נאֶלְדֶקֶה. Gesch. der Perser und Araber 390; וויל, Gesch. der Chalifen I 57, 63.

הם היו בוודאי נושאי משרות גבוהות בממשלה הערבית[1]. גם בזה רצה בעל התשובה לפיה"ג לרמז שחשיבותם של אלו השפיעה על תוצאות המחלוקת. על תוצאות המחלוקת השפיעה גם העובדא שבן בנו של שהריאר נשא, לפי תשובה ג', את בתו של רב חנינאי לאשה. ר' חנינאי זה הוא בוודאי אותו ר' חנינאי, דיינא דבבא, שלפי תשובה א' כתב שטר שחרור לבת המלך. לידיעה זו מעיר בעל תשובה ג': „ואיפשיטא מילתא לאכשוראנון". בזה רצה המחבר לומר בוודאי שהתחתנותם עם אב־בית־הדין הכריעה את הכף לטובתם. תשובה ג' משלימה ידיעה זו; לפי דבריה היה הגאון „מר בר שמואל עיקר בדבר להכשירם". מר בר שמואל היה לפי אגרת ר' שרירא גאון, ראש ישיבת סורא ברבע השני של המאה השמינית[2] וזהו הזמן בקירוב שבו חלה התחתנותו של נכד שהריאר בבתו של ר' חנינאי אב ב"ד.

אע"פי שלפי תשובה ג' כבר הותרו בני הפרסית לבוא בקהל, ובני בניהם נשאו להם נשים עבריות, אע"פכ נמשכה המחלוקת ע"ד כשרותם, כמו שראינו זה עתה, עד זמנו של הגאון מר בר שמואל למרות השפעותיהם של המלכות ושל אחי בת המלך. בעל התשובה השלישית מבטיח לנו ג"כ שזרע בת־המלך היה גם בימיו בחזקת כשרות. העובדא שכותב התשובה עוד רואה צורך בהטעמה זו, אע"פי שלפי דבריו עלה הדבר להכשירם עוד במחצית הראשונה למאה השמינית, מראה שההתנגדות עוד לא פסקה לגמרי. דבר זה רואים אנו גם מסיפורו של בעל תשובה א' שגם בזמנו לא היו בני הפרסית מיוחסים כשאר בני בוסתנאי: ועדיין לא מייחסי בניה בשאר בנוהי דבוסתנאי.

מה הם המקורות שמהם שאבו ג' התשובות? התשובה על שאלה זו יוצאת מתוך אותם הסיפורים עצמם. הן שאבו את דבריהן מכתבי הפולמוס שגרמה המחלוקת על אדות כשרותם של בני בוסתנאי אלו. המחלוקת נמשכה כמו שראינו ממיתתו של בוסתנאי עד תוכה של המחצית הראשונה של המאה השמינית, כתבי הפולמוס מוצאם אפוא מאותו הזמן. מה היתה צורתם של הכתבים האלו? מאחר שמעשה בוסתנאי דבר שבהלכה היה נתבטאה אפוא המחלוקת בלי ספק בצורה של שאלות ותשובות. שו"ת הן בכלל ענף חשוב ביותר ומפותח מאד בספרות הזמן ההוא. ראשי שתי הישיבות וחכמיהן המצוינים האחרים השיבו תשובות בנידון זה לבקשת שני הצדדים. בהשאלות נשאו ונתנו מתחלה — כמו שאנו יודעים מן התשובות של זמן מאוחר — בהישיבות בפני בני הישיבה. גם בהוועידות הגדולות שנתאספו שתי פעמים בשנה בהישיבות, בכלה של אלול ושל אדר, מקום שם דנו על כל דבר הקשה בהלכה, נשאו ונתנו בוודאי בשאלה זו. בשו"ת אלו נקשר בוודאי גם משא ומתן חריף שבכתב בין החכמים עצמם. שו"ת, חליפות־המכתבים ורשימות אלו של המ"ומ בהישיבות, מפני חשיבותם בשביל החיים המעשיים, כי מקרים דומים לזה אירעו לפעמים קרובות, — היו שמורים, ככל שאר התשובות, בארכיון של הישיבות. ממקורות אלו, שמוצאם הוא מהזמן שבו אירע מאורע זה, שאבו הספורים הנזכרים.

ס י פ ו ר ר ב י ע י. לג' התשובות הנזכרות יש להוסיף סיפורו של מחבר ממאה הי"ג, בתור השלמה להתשובות. ר' ישעיה מטראני מודיע לנו:

„והבא על שפחתו והוליד ממנה בן ראיתי חלוקות גדולות בזה בין הגאוני'

---

[1] [„מְלַךְ" = „היה ראש ישיבה", כמו ברכות נ"ו א' ועוד, ורגיל באגרת רש"ג והוא אולי "בר בריה דשהריארא" חתן רב חנינאי, או רב נ ט ר ו נ א י, ש„קרוב היה להנך זרעי דשהריארא", ככתוב בתשובה ב' ועי' סיפור ד'. — אפ'].

[2] אגרת רב שרירא גאון, דפוס מנגצא 42, 40. בהוצאות נייבויער, סדר החכמים I 36. ואגרת רש"ג הוצאת ב' לווין, 106 הנוסח בתחילה: מר רב שמואל, אבל תיכף למקום זה: מר רב מר. עיין גרץ V 179, הרכבי עמ' 357.

על מעשה (רב וסתם תנאי) [ר' בוסתנאי] שהוליד בנים משפחתו ויצאו ממנה גאוני' יושבי ישיבות ויש גאונים שהיו עושים אותם עבדים ויש גאונים שאמרו אין אדם עושה בעילתו בעילת זנות ובודאי כשבא עליה שחררה ובנים כשרים הם' . . .[1]

הילוך־מחשבתם של הגאונים האלה הוא עצמו אותו שבתשובות הנזכרות למעלה. אבל ספורו של ר' ישעיה הוא קרוב יותר להסיפור שבתשובות ב' וג' מלזה שבתשובה א', שהרי הוא מדבר מ,,בנים'' בלשון רבים. גם סגנונו הוא קרוב יותר לסגנון התשובות ההן. חדשה לגמרי היא כאן הידיעה שיצאו מהשפחה ,,גאונים יושבי ישיבות'', שלא היה יכול המחבר להוציאה מן ג' התשובות הנזכרות. מתשובה ב' אנו שומעים רק שר' נטרונאי גאון היה קרוב לבני אותה המשפחה וכי נכדה של האשה הפרסית לקח לו לאשה את בת אב בית־הדין ר' חנינאי. תשובה ג' יודעת גם לספר, כי ראשי־הגולה רבים יצאו ממנה, אבל הידיעה שיצאו ממנה גם גאונים אנו מוצאים רק[2] אצל רבי ישעיה. הידיעה נשמעת, אם נקיף ונסמיך אותה, להידיעות הנזכרות למעלה, כדבר קרוב לאמת. בודאי לקח אותה ר' ישעיה ממקורות גאוניים אחרים, שהשתמשו בוודאי באותם המקורות הראשונים עצמם שהשתמשו בהם ג' תשובותינו הנזכרות. נקל גם למצוא את הטעם, מפני מה לא[3] הזכירה בעל תשובה ג', בה בשעה שמטעים בפירוש שראשי גולה רבים יצאו מבניו אלה של בוסתנאי. לבעל תשובה זו שחי בבבל בזמן שראשי הגולה נהגו עוד נשיאותם היה מוצאם של אלו יותר חשוב ועל ידם חפץ היה להוכיח כשרותם של זרע האשה הפרסית. לר' ישעיה מטראני שחי בזמן מאוחר באיטליה היה חשוב ביחוד מוצא הגאונים מזרעה של זו.

בדברינו הקודמים בחַנו ג' תשובות הגאונים, המקור היותר חשוב לתולדות בוסתנאי, השוינו אותן זו עם זו וקבענו את העובדות היוצאות מהן. על יסוד נכון זה אנו נגשים עתה לבחינת הסיפורים האחרים.

ס י פ ו ר ח מ י ש י. את הסיפור הזה אנו מוצאים בקטע ערבי הנמצא בגניזה שבקאירה[4] ואלו הם דבריו:

ת̇ם אחצ̇ר אליה שיוך̇[5] . . . עליהום אלרויא וקאל להום אן יג̇[ב] אן אג̇על שיך̇ כביר מן אלשיוך̇ יג̇לס [פי] מקעד ראס אלג̇אלות פי ג̇מיע ישראל [וי] ג̇לס אל מת̇איב דונ[ה] ויסתופי ואנגבאר[6] ראס אלג̇אלות מן רשות . . . ן פ . . . לך̇ נאיב ען הד̇א [אלמול]וד אלמסמא בסתאני אלי חין בלוגה וימאחה[7] אלמנזלה לה פינזל אלשיך̇ חיניד̇ ויג̇לס אל[פת]א פי ריאסתה: פחסן הד̇א אלראי ענד אהל בגדאד ואג̇לסו שיך̇ ממן לה כרמה̈ מע אלסלטאן קיסר פי מקעד ראס אלג̇אלות ונאב פי אסתיפא חקוקא[8] ואקאם כד̇אך אלי אן בלג בסתאני מן עמרה סתה̈ עשר סנה̈ וצלח ללתקדם פי ריאסתה פטלב אלנאס

---

[1] שו"ת מהר"ם מטראני ח"ב סי' ל"ה.

[2] [עי' מה שהעירותי למעלה ע' 151].

[3] [עי' מה שהעירותי למעלה].

[4] הטופס הערבי הראשון (= א) עם התרגום האנגלי עפ"י קטע שנמצא בבריטיש מוזיאום מאת מרגוליות, JQR, XIV 303 והלאה. הטופס הערבי השני (= ב) י"ל ע"י וָורמַן. עפ"י קטע שנמצא בקמברידג, JQR, XX 212, והלאה.

[5] יש להשלים: שיוך̇ [ישראל פקץ], או דומה לזה.

[6] קרי: ואנבאת.

[7] קרי: ואבאחה̈?

[8] כאן מתחיל קטע א (JQR. XIV 304).

מן אלשיך אלנאיב אלנזול ען מא תולאה מן אמור אלריאסה פלם יפעל ומאנע ען[1] דׄלך אֻתׄםּ[2] מֻמאנַעה פארתפע אלאמר אלי אלכׄליפהׄ וכאן סלטאן אלוקת עמר בן אלכׄטאב ווקפא גׄמיעא לה אלשיך ובסתאני ותנאטׄרא[3] בין ידיה טוילא פפי חאל מנאטׄרתהם[4] וקפת בעוצׄהׄ עלי וגׄה בסתאני ולם תזל חתי סאל אלדם ולם יכׄרגׄ בין ידי אלכׄליפהׄ[5] יטרדהא פאסתחסן דׄלך מנה ולדׄלך ינקשו אל דאודיהׄ עלי פצוץ כׄואתמהם צורהׄ בעוצׄהׄ וחכם לה באלריאסהׄ וסלמהא אליה ואמרה באלחצור מגׄלסה תׄם אנה והבה גׄאריהׄ קיסר לאן עמר בן אלכׄטאב פתח בלד קיסר וקתלה: ואכׄד בוסתאני אלדאוודי אלגׄאריהׄ אלדׄי[6] רפע[7] אליה עמר אעני[8] בן אלכׄטאב פאסתולדהא ולם יעתקהא וכאן דׄלך[9] מנה גׄהל או עוגב וכׄרגׄו אולאד בסתאני מן אלגאריה ולם יתזוגׄ גירהא ולא אולד מן סואהא פכׄרגׄ מן נסלה ענן וסאיר בעז ובני זכיי רוׄס גׄואלית בגדאד ונפר יסיר באלאנדלס אלכל ינתהו פי נסבהם אלי בסתאני וקיל אן בדיאר אלנמס[10] דאודיה אשכׄאץ יערפון בבני מרותא ליס הם מן נסל בסתאני ואן לם יסלם מן נסל דוד אחד מן הדׄא אלחאדתׄהׄ סואהם ואנמא אסמיו בני מרותא לצחהׄ נסבהם וכׄלאץ נסלהם מן הדׄה אלעיב פאסמיו בדׄלך[11] יעני אנהם סאדהׄ אלמנתסבין אלי דוד והם ענד תלך אהל אלדיאר מחבובין באדאֻ בגׄצהׄ אהל בגדאד פי נסל בסתאני למא דׄכׄל אליהם[12] הדׄה אלדאכׄלהׄ אלדׄי אעאבת אלנסל ואללה יבעתׄ אלמנתטׄר לאמתה אלנקי[13] מן הדׄא אלעיב אלכׄארגׄ[14] מן אלסלאלהׄ אלטאהרהׄ אלדׄי לם ישובהא דנס אדׄ כאן מוגׄודא מן קבל כׄראב אלבית אלתׄאני, כמא קאל קדמאנא זכרוניהם לברכה אן אללה לם יכׄרב קדסה חתי כׄלק מן יעמרה כמא ועד אמתה אנה יכׄלק אלדוי קבל אלדא כמא קאל כרפאי לישראל

ונבה[15] עלי חצל אלמנתשרח[16] אנה מוגׄוד קבל אלכׄראב בקול ידי זרובבל יסדו את הבית הזה וידו תבצענה קרב אללה פרגׄ אמתה וליס בבעיד בקאה הדׄה אל . . .

„אז הזמין אליו את זקני . . . [והודיע] להם את חפצו ויאמר להם: יש צורך בדבר שאעמיד ראש על הזקנים, שישב על כסא ראש גלות ישראל וישבו הישיבות אצלו וימלא

---

[1] קטע ב: ואמתנע מן.

[2] מרגוליות, „אתׄם" אינו מתאים אל הענין.

[3] א: ותנאשרא.

[4] א: חצל מנאשרתהם.

[5] ב עוד ראשיתה של מלה: יד . . . (דיטוגרפיא?).

[6] חסר ב:

[7] קרי: דפע, ב: ורפעה.

[8] חסר ב.

[9] א + אלפעל.

[10] ב: אלענם.

[11] חסר ב.

[12] ב: פי הום.

[13] ב: אלנקיה.

[14] חסר ב.

[15] מכאן והלאה רק א.

[16] לדעת מרגוליות פ"ס במקום „אלמנתצר" (אלמנתטר), עי' הערה 3, 4.

תפקיד ראש הגולה בשם . . . ממלא מקום הילד הזה הנקרא בוסתאני עד אשר יהיה לאיש . . . ואז ירד הזקן והנער ישב בראש גלות. וימצא הדבר חן בעיני אנשי בגדד, ויושיבו זקן שמצא חן בעיני השולטן קיסר על כסא ראש הגולה. וימלא מקומו כחק וכמשפט. וישאר כה במשמרתו עד שהגיע בוסתאני לשנת השש עשרה והיה ראוי לעמוד בראש. ויבקש העם מעת הזקן ממלא מקומו שיֵרד מן המשרה שמלא מקומה, אבל הזקן לא עשה כן וימאן בכל תוקף ויבוא הדבר לפני הכליף. והשולטן היה אז עמר בן אלכטאב ויעמדו לפניו שניהם, הזקן ובוסתאני, ויספרו לו את דבריהם בפרוטרוט. ויהי בעוד הם נידונים ישב לו זבוב על פני בוסתאני ולא ירד משם עד זב דם, ולא גרש את הזבוב כל עוד שעמד לפני הכליף. וימצא הדבר חן בעיני הכליף. על כן יחקקו משפחת בית דוד תבנית זבוב על טבעות חותמיהם. ויקיים (המלך) רָאשותו וישלימה אליו ויצוהו לשבת בדיואן (בסוד מועצות הממלכה). אחרי כן נתן לו בת קיסר, כי עמר בן אלכֿטאב כבש עיר הקיסר ואותו המית. ויקח בוסתאני מזרע דוד את הנערה אשר נתן לו עמר הוא בן אלכֿטאב. ויולדו לו בנים ממנה ועוד לא שחררה, אם מפני רשלנות או מפני גאוה. וכל בני בוסתאני יצאו מן הנערה הזאת ולא לקח אשה אחרת עליה וגם בנים אחרים לא היו לו. ויצא מזרעו ע נ ן ושאר בעז ו ב נ י ז כ א י ראשי גלויות בגדד, ואנשים מועטים באנדלוסיה. כולם התיחסו על בוסתאני. ואמרו שבפרס (?בדיאר אלעגֿם)[1] נמצאים אנשים מבית דוד הנודעים בשם „בני מרותא", שאינם מזרע בוסתאני, ומלבדם אין איש מבית דוד נקי מדופי זה. ואמנם נקראו „בני מרותא", מפני טהרת מוצאם ונקיון זרעם משמץ פסול זה. ונקראו „בני מרותא" כלומר שהם בני מלכים מזרע דוד. והם אהובים על אנשי המקום הזה בשעה שאנשי בגדד שונאים את זרע בוסתאני מאד מפני המקרה אשר קרה להם, שחלל זרעם. וה' ישלח לעמו את המקווה הנקי מכל שמץ דופי, אשר יצא מזרע טהור, שלא יכהה אותו כל כתם, את בחירו שנולד עד שלא חרב הבית השני. כמו שאמרו קדמונינו זכרוניהם לברכה שלא החריב ה' בית מקדשו עד שברא מי שיבנהו, כמו שהבטיח לעמו, שהוא מקדים הרפואה למכה, כמו שאמר: כרפאי לישראל (הושע ז' א'). והובטח שהמשיח היה עד שלא נחרב בית המקדש ככתוב: ידי זרובבל יסדו את הבית הזה וידיו תבצענה (זכריה ד' ט'). ימהר אלהים ויגאל עמו ולא רחוק יהיה . . ."

קטע זה, שתחלתו וסופו חסרים, יש לנו בשתי נוסחאות, ששנויים קטנים ביניהם. מן ס"ה השורות שמחזיק הקטע נשארו י"ג השורות הראשונות רק בנוסחא אחת והחמשה האחרונות — רק בשניה. עשר השורות הראשונות הן מקוטעות מאד, אבל החלק הנשאר, רובו הגדול של הקטע, נמצא במצב טוב, אף שכמה מקומות קשים להבין, אבל גם תכנן של עשר השורות הראשונות אפשר לברר ברובו. שם מחברו לא נזכר עליו. זמן חבורו אפשר לקבוע בקירוב על יסוד הדברים הבאים:

בין זרע בוסתנאי מזכיר הכותב את ענן, מיסדה של הדת הקראית, ואת „בעז" שהוא כנראה בעז בן יהושפט שנרשם ברשימת הנשיאים של הקראים כנשיא קראי, אביו של החכם הקראי דוד שחי לנכון במאה העשירית[2]. שוב מונה הוא בין זרע בוסתנאי

---

[1] בקטע הלונדיני כתוב לפי מרגוליות: „בדיאר אלנמס" ופירושו הוא לפי דעתו „בהמקום נמס"; הנוסח „בדיאר אל ענם" שבהקטע הקמברידגי פירושו הוא: בארץ (במקום) הלועזים (ברברים), כינויה הרגיל, אבל לא התמידי, של ארץ פרס [וע' נתן הבבלי: ולא נמצא באותן הימים (אחרי מות יהודה בן דוד בן זכאי) מי שהיה ראוי להיות ראש גלות א ל א א י ש א ח ד ש ה י ה מ ב נ י ה י מ ן (דהי"א ב' ו') ש ה י ה ב נ צ י ב י ן. ועי' סע"ז בסופו, במעשה מר זוטרא: וערקו דבית דוד וכו' ומר רב ניוא אחוי דאבוהון דבית מר רב נהילאי אזל ויתיב ב נ ה ר צ ב א. ועי' מרגוליות שם, 306 הערה 4. — אפ'].

[2] ש' פוזננסקי — „Babylonische Geonim im nachgeonischen Zeitalter" עמ' 126 בסופו והלאה, 129.

„אנשים מועטים באנדלוסיה". כונתו כנראה לבניו של ראש הגולה חזקיה, שלפי דברי ר' אברהם בן דאוד ברחו לספרד[1], או לבניהם. אי אפשר על כן להקדים זמנו של המחבר לפני המחצית השניה של המאה הי"א. ההטעמה „ראשי גלויות בגדד" מראה שהמחבר חי בזמן שהיו כבר „ראשי גולה" אחרים, ועל כן היו צריכים להבדיל ביניהם. וגם זה מוביל אותנו אל המחצית השניה של המאה הי"א, שמן העת ההיא והלאה היו כבר „ראשי גולה" [„נגידים"] גם במצרים[2]. אבל מפני טעמים חשובים הננו מוכרחים לאַחֵר עוד יותר את זמנו של המחבר. בין זרע בוסתנאי הוא חושב גם את „בני זכאי". אפשר היה להבין בזה את דוד בן זכאי, מתנגדו של ר' סעדיה גאון, הידוע לנו מתוך אגרת ר' שרירא גאון, וזרעו. אבל אם כך לא היה מובן למה יחס הכותב זרעו של זה לזכאי שאינו ידוע ולא לדוד בנו הידוע בדברי הימים. ואם נאמר כי ב „בני זכאי" נכללים זרע זכאי מכל שלשת בניו: דוד, יאשיה ושלמה, הנה לזה לא יתאים התאר „ראשי גליות בגדד", כי ראשי גולה היו רק בני דוד ולא בני אחיו. סותר לזה הוא גם הדבר, „שאנשים מעטים באנדלוסיה" נזכרים ביחוד, אע"פ שגם הם היו מזרע זכאי. תמוה היה גם הדבר, שסיפור זה מזכיר מזרע בית דוד שאינם מבני בוסתנאי רק אנשים שהיו ידועים לו מפי השמועה ועובר בשתיקה על ר' שרירא ור' האיי, שמוצאם „מדבי נשיאה"; „ולא מבני בוסתנאי" מטעים ר' שרירא בעצמו באגרתו ששלח לקירואן, והיה הדבר ידוע אפוא גם מחוץ לארץ בבל[3]. כי כבר במאה הי"א, ובכן לאחר מותו של ר' האיי, מתו כל זרע בית דוד אלה קשה להאמין[4].

לאַחֵר את זמן חבורו של הסיפור החמישי בזמן עוד יותר מאוחר מכריח אותנו שיקול־הדעת הבא. כמו שנראה להלן, לא היו למחבר זה ידיעות מדויקות ע"ד בוסתנאי וזרעו[5]. חסרון ידיעה כזה אי אפשר היה בשנות המאה הי"א, לפי שבימי ר' שרירא ור' האיי היו אנשי בבל בקיאים בדבר וגם מחוץ לבבל קשה לצייר לעצמו חוסר ידיעה כזה בכל הזמן שכבוד הגאונים וראשי הגולה היה גדול עוד ובבל, המרכז הרוחני של היהדות, עמדה במשא ומתן תמידי עם הקהלות שמחוצה לה. רק לאחר שירדו מגדולתן הגאונות והנשיאות, ולאחר שנתרפה הקשר שבין בבל להקהלות האחרות, רק אז יכולה היתה תמונתו של בוסתנאי להטשטש כל כך.

הכותב מכוון איפוא לנכון לזכאי אביו של אותו דוד שהיה בשנת 1174, לאחר מותו של ראש הגולה דניאל בבגדד, אחד המחזרים אחר משרה זו ושראהו חריזי בשנת 1216 לערך כראש גולה במוצל. את זכאי זה, שהוא בודאי אותו זכאי עצמו

---

[1] נייבויער, סדר החכמים ח"א 67. [הראב"ד שם סותר את עצמו; הרי הוא אומר: ועמד שנתים והלשינו בו כו' וברחו שני בניו לספרד לרב יהוסף הלוי הנגיד בר רב שמואל הנגיד זצ"ל שהיה אוהב לחזקיהו ראש גלות וראש ישיבה והיה [והיו] עמו עד שהיה השמד בגראנאטה (ט' טבת ד"א תתכ"ד) ונהרג רב יהוסף הנגיד וברח האחד מבני חזקיה לארץ סרקסטא ונשא שם אשה והוליד בנים ואח"כ נכנסו בני בניו לארץ אדום" וכו'. בני „חזקיה" לא באו איפוא לספרד עד אחרי מותו של ר' שמואל הנגיד (ד"א תתט"ו) ולא בשנת ד"א ת"ת; וחזקיהו היה אוהב לר' יהוסף הנגיד (ולא לרב שמואל הנגיד), ומזה נראה שחי בימי נגידותו! ונוסף לזה יוצא מסיפורו של ירחמאל, סדר החכמים ח"א ע' 178, כי בשנת ד"א תת"ו עוד חי ר' חזקיה זה, „ובנו רב דוד" חי עוד בבגדד: ואחרי רב האי לא נתמנה ראש ישיבה בבבל כי אם ראש גלות ושמו רבי חזקיה שהוא עתה (בט"ו אלול ד"א תת"ו) ראש והוא מבית דוד ובנו רב דוד י"צ. ורבי' שלמה בר יהודה ראש ישיבת ירושלם וכו' ע' פוזננסקי Babylonische Geonim ע' 1—3. — אפ'].

[2] פוזננסקי 112 והלאה.

[3] עיין להלן 169 הערה 3.

[4] [רב האיי מת בלי בנים. — אפ'].

[5] עיין להלן עמ' 166.

שר׳ בנימין מטודילא מזכירו בתור נשיא ממשפחת בית דוד העומד בראש קהלת מוצל, ואת בנו דוד וגם את נכדו דניאל מכנה אחד מבני בניהם, דוד בר׳ דניאל ראש הגולה במוצל בשנת 1288 „ראשי גולה״[1]. ליוצאי זכאי הנזכר מכוון מחברנו באמרו „בני זכאי״. זכאי היה אביו של ענף זה. עיר ממלכתם היתה אמנם מוצל, אבל מתוך שהם ראו בעצמם יורשיהם האמתים של ראשי הגולה בבגדד קורא אותם גם כותב סיפורנו כך. גם אפשר שבזמן מאוחר העתיקו מקום מושבם לבגדד עצמה. גם ב„בעז״ אין אנו יכולים לראות את בעז בן יהושפט שחי במאה העשירית, אלא ראש־גולה קראי מאוחר הרבה, שבניו חיו עוד במאה הי״ג. „בעז הנשיא בן שלמה הנשיא״, דור שביעי לבועז הנזכר למעלה, אנו מוצאים בשלשלת קבלה קראית אחת ובכתב־יחס קראי[2]. כותב הקטע הערבי, שחי במאה הי״ג, נותן לנו אפוא סיכום של זרעו של בוסתנאי במאה הי״ג, שנחלק לג׳ ענפים: הקראי, בניו של זכאי במוצל והספרדי[3].

מטרת הסיפור אינה ברורה בהשקפה ראשונה. הכותב מותח מדת דין קשה על זרע בוסתנאי וחוזר כמה פעמים על הפסול הנמצא בם. לעמתם הוא מציג את זרע בית דוד, שלא מבני בוסתנאי, שאין בהם פסול המשפחה ההוא. לכאורה נראה, שהיה לסיפור זה מטרה פולימית, שמחברו היה ממפלגת בני בית דוד שלא מבני בוסתנאי (שהוא מזכירם) במחלוקת שהתפרצה בין מחזרים שונים אחרי משרת ראש הגולה.

---

[1] פוזננסקי 2—120.

[2] דד מרדכי דפוס המבורג (י״ל ע״י י׳ כר׳ וואלף בשם „Notitia Karaeorum״) עמ׳ 117, דפוס ווינא דף 11 ע״ב למטה; „אורח צדיקים״ נספח לדד מרדכי ווינא דף כ״א ע״א למטה; פינסקר ליקוטי קדמוניות עמ׳ 44 ועיין לעומת זה פוזננסקי 128 הערה 4, 130 הערה 2, שמטיל ספק במציאותו של בעז השני.

[3] [לפי דעתי לא דק המחבר הנכבד בקביעת זמנו של סיפור ה׳ ובפירוש דברי הסיפור „ויצא מזרעו ענן ושאר בעז ובני זכאי ראשי גלויות בגדד ואנשים מועטים באנדלוסיה״. „בעז״ זה הוא בל״ס בעז בן יהושפט, שחי בתחילת המאה העשירית, כי בעז השני בן שלמה הוא אישיות מסופקת המציאות (עי׳ הערה 2). וב„בני זכאי ראשי גלויות בגדד״ אי־אפשר שיכוון המחבר לבני זכאי המאוחר הנשיא במוצל בימי ר׳ בנימין מטודילא, שהרי הוא ובניו היו נשיאים במוצל ולא בבגדד, דבר שנתקשה בו כבר המחבר הנכבד ונדחק ליישבו. „בני זכאי״ אלה הם על־כן בל״ס בני „זכאי״ אבי דוד בן זכאי, שיצאו ממנו נשיאים בבגדד שמלכו עד ימי המחבר: דוד בן זכאי – יהודה בנו — יחזקיהו בנו — יחזקיהו בן דוד בן יחזקיהו — דוד בנו, ה׳ דורות של נשיאים, עי׳ אגרת יחזקיהו הב׳ במ״ע REJ. חנ״ה ע׳ 51, והרשימה שם ח״ע ע׳ 105, והיחס בקטע שאצל לוין, אגרת רש״ג ע׳ 136 (ועי׳ גם מה שכתב בזה המחבר למטה ע׳ 35). יחזקיהו השני חותם אגרתו (שם ע׳ 53): ניסן שנת אלף ושלש מאות ושנים(?) וש . . ם״, פרט שקמניצקי מסופק בקריאתו ובוודאי צריך לקרוא: „וש[מ]נים וש[תי]ם״, ולכל הפחות: וש[ב]עים וש[תי]ם (= ד״א תתל״א או: ד״א תתכ״א), ועי׳ מאנן, הצופה לחכמת ישראל ש״ה ח״ו ע׳ 105, שר׳ אביתר במכתבו משנת את״ב לשטרות (=ד״א תתנ״א) מזכיר עם חכמי [מחס]יה ופום בדיתא״ את „רבינו יחזקיהו ראש הגולה״ „שהוא כנראה בן בנו של של חזקיה ר״ג״ (מאנן שם) כלומר של זה שמלך אחרי רה״ג, שחי עוד בכל אופן בשנת ד״א תת״ו (עי׳ ע׳ 155 הערה 1) ושלפי הפרט הנ״ל שבאגרתו חי עוד בכל אופן בשנת תתכ״א לפחות. לעומת התעודות הנזכרות אין לסמוך הרבה על דברי הראב״ד, שהם סותרים את עצמם ושאפילו מתוך דבריו א״א להוציא אלא (עי׳ מש״כ בהערה שם), שאחד מבני חזקיה השני, שמלך אחרי רה״ג, ברח לגראנאטה בימי ר׳ יהוסף הנגיד (ד״א תתט״ו— תתכ״ד) ובשנת ד״א תתכ״ד ברח משם לסרקסטא ו„בני בניו״ נכנסו ל„ארץ אדום״ קסטיליא, ומהם ר׳ חייא בן אלדאודי שמת שם בשנת ד״א תתקי״ד (1154) „ואחריו לא נשאר בארץ ספרד אדם מפורסם שהוא מבית דוד״ (א״כ אי אפשר לאַחֵר סיפור ה׳ עד המאה הי״ג), ועי׳ פוזננסקי בספרו שם ע׳ 3. סיפור שלנו, כהקטע של לווין, נכתב לנכון בימי יחזקיהו השני ראש הגולה ובימי חזקיהו מזרע בעז בן יהושפט (עי׳ אדותיו פוזננסקי בספרו, ע׳ 129), במאה הי״א. ו„האנשים המועטים באנדלוסיה״ אינם כלל „מבני זכאי״, מיוצאי חזקיה, אלא אולי מזרע נשיא אחר, — מזרע נטרונאי בר חביבאי נשיא „דאזיל למערבא״ (רש״ג), סביב לשנת ד״א תק״ל, הוא הנשיא „שכתב — לפי עדותו של ר׳ שמואל הנגיד (ס׳ העתים 267) — לבני ספרד את התלמוד״ בר פלוגתיה של הנשיא זכאי בר אחונאי (בר שהריארא בן בוסתנאי). והרי מחבר סיפור ה׳ חשב, כמו שהעיר המחבר הנכבד, כל בני בוסתנאי לבני הפרסית, ואפשר שחשב על כן בתוכם גם את נטרונאי. — אפ׳]

מטרתו של סיפור תולדות בית בוסתנאי שהוא מספר היתה אפוא לפי זה רק להטיל ספק בטהרת יחוסו של מתנגדו. לפנינו אפוא לפי זה מספר המושפע מהשקפות מפלגתיות וידיעותיו הן בחזקת חשד. אבל לאחר העיון נראה שדעה זו מוטעת היא. מבני בית דוד האחרים מדבר מחברנו רק בדרך אגב. הוא אומר: ,,אמרו". הוא בעצמו אינו מכירם איפוא ואינו יודע גם דבר ברור על מקור מוצאם. בבית בוסתנאי הוא מגנה רק את פסול משפחתם, אבל שום דבר אחר מגונה אינו מוצא בהם, ואם היה סיפורנו כתב פולמוס לא היה לו כל דוחק להתחיל בתולדות בוסתנאי בימי ילדותו ולספר על ראיון שהיה לו אצל הכליף, שאין בהם כל ענין למטרת הספר. וקודם כל אין החתימה מתאמת כלל לכתב פולמוס. הוא מדבר וחוזר על המקווה, כלומר המשיח, שנולד עוד קודם חרבן הבית. החתימה מפיצה אור על כל הכתב. המחבר נראה כאן לפנינו בתור חכם, ירא ה'. בתור איש כזה, ולא בתור מתנגד פוליטי, הוא מגנה בבני בוסתנתאי את פסול מוצאם.

מה גרם לכתיבת חבור זה? ברור הוא שהוא עומד בקישור עם תקוות משיחיות. אפשר שהוא תשובה על שאלה שנשאלה בנידון זה. אפשר שהשואלים שאלו מאת החכם המחבר, מאיזה מבני בית דוד יצא המשיח. אגב בקשו בכלל לדעת מה טיבם של בני בית דוד החיים עוד. בתשובתו נותן להם המחבר ידיעות על משפחת בוסתנאי. אבל אפשר גם זאת שהגורם לתשובה זו לא היתה שאלה ידועה מאת אנשים ידועים, אלא השאלה על המשיח החיה תמיד, ולא נתבטאה בכתב, בשדרות רחבות של העם. אפשר שהמחבר חבר בהתאמה לחפצם של אנשים רבים ספר מיוחד על אדות המשיח וצרף לו את הסיפור על אדות בוסתנאי. בו הוא מדבר על אדות הנשיא הזה וכל יוצאי חלציו; הוא מספר תולדותיהם ומטעים דופי מולדתם. המסקנא היוצאת מאליה היא שמתוכם לא יצא המשיח. כדי שלא לאַבֵּד את התקוה הכללית הוא מורה על בני בית דוד האחרים, וכדי לחזק את הלבבות הוא מביא את מאמר התלמוד, שהמשיח כבר נולד לפני חורבן הבית.

המחבר נראה בסיפורו כמספר פִּכֵּחַ שאינו אוהב כל ייפוי והגזמה. אבל ידיעותיו ע"ד זמנו של בוסתנאי היו לקויות, אם הוא נותן ערך כ"כ גדול לקהלת היהודים אשר בבגדד, עיר שנבנתה בתור עיר המלוכה במחצת השניה של המאה השמינית — בימי ילדותו של בוסתנאי, שלהם נמסר בחירת ראש הגולה. גם ידיעותיו על אדות בוסתנאי בעצמו הן מקוטעות, כמו שנראה להלן[1].

ע"ד מקומו של המחבר אנו מוכרחים להסתפק בהשערות. נראה שגר איזה זמן בבגדד, לפי שידועה לו שנאת תושבי המקום לזרע בוסתנאי. אבל רחוק הוא שמוצאו מבבל; שאם היתה בבל, מושבם של ראשי הגולה, ארץ מולדתו, היה יודע יותר מבני בית דוד שלא מבני בוסתנאי ולא היה מספר על אדותיהם מפי השמועה. במקום שישבו שם הגאונים לפנים היה החכם מוצא בלי ספק מקורות ישנים, שמהם היה יכול לקבל ידיעות יותר מדויקות על תקופתו של נושא סיפורו וגם עליו בעצמו. הוא כותב בשביל קוראים מדברי ערבית, היודעים רק מעט ממעשי בוסתנאי. לפי ההשערה חי במצרים, בארץ שנמצאו בה הקטעים או בארץ הסמוכה לה.

להבדיל מן ד' הספורים הראשונים העוסקים רק בנשואיו של בוסתנאי עם בת המלך וכשרותם של בניהם, מקיף סיפור זה תקופה יותר ארוכה. ספור זה מתחלק לשני חלקים: האחד עוסק במאורעות שקדמו לזמן המחבר והשני — באותם שאירעו בזמנו. בחלק הראשון הוא מדבר בתחלה ע"ד ימי ילדותו של בוסתנאי, ע"ד מנוי ממלא

[1] עיין להלן עמוד 166.

מקומו של ראש הגולה, ע״ד התמנותו של הילד שגדל לנשיא ע״י עמר ולבסוף ע״ד נישואיו עם בת המלך וע״ד בניהם. הפרק האחרון מכיל שש ידיעות אלו: א) הכליף נתן לבוסתנאי נערה; ב) כליף זה היה עמר בן כטאב; ג) הנערה היתה בת ה„קיסר". „קיסר" הוא בלי ספק „כוסרו" שנשתבש. אביה היה אפוא המלך הפרסי כוסרו. ד) בוסתנאי לא שחרר את בת המלך; ה) הוא הוליד ממנה בנים; ו) מלבד בת המלך לא היתה לו לבוסתנאי אשה אחרת וגם בנים אחרים מלבד בניה לא היו לו.

הסיפור הששי נותן לנו ר״א בן דוד (אבן דאוד) מטוליטולה ב„ספר הקבלה" שלו שנכתב בשנת 1161. בשעה שהוא מונה את דורות רבנן סבוראי הוא אומר:

„הדור הרביעי רב יצחק ובימיו גברה מלכות ישמעאל על מלכות פרס ונעקרה מלכות פרס מן העולם ובא לבבל עלי אבן אבי טאלב מלך ישמעאל לאחר שגברה עליה מלכות ישמעאל כמה שנים. כי בימי עומאר בן אלכטאב מלך ישמעאל נעקרה מל(ך) [כות] פרס והלכו נשיו ובנותיו של יזדיגרד מלך פרס בשבי ועמד מלך ישמעאל ונתן בת יזדיגרד לר׳ בוסתנאי ראש גלות וניירה והיתה לו לאשה . . . וכשבא עלי אבן אבי טאלב לבבל יצא אליו רב יצחק ראש ישיבה וכבדו ונשאו המלך עלי הנז׳ בשנת ד׳ אלף ת״כ"[1].

הרצאתו אינה ברורה. בהשקפה ראשונה הדבר מסופק איזה מהמלכים נתן לבוסתנאי את בת המלך, אפשר עלי ואפשר עמר. אבל לאחר העיון נראה ברור שהראב״ד כוון לעמר. המחבר החפץ לספר לנו תולדות שתי הישיבות מודיע בעיקרן של דברים, שבימי ר׳ יצחק גברה מלכות ישמעאל על מלכות פרס, ושאיזה זמן אחר הנצחון בא עלי לבבל ור׳ יצחק יצא לקראתו. את סיפורו זה הוא מפסיק במאמר מוסגר, שמלכות פרס נעקרה בימי עמר ושנשיו ובנותיו של יזדיגרד הלכו בשבי, ושמלך ישמעאל נתן בת יזדיגרד לבוסתנאי לאשה, „כי בשנת ד׳ אלפים שע״ד התחיל מחמד מלך ישמעאל לטעון טענותיו". לאחר מאמר מוסגר זה הוא חוזר לספורו הנפסק: „וכשבא עלי אבן אבי טאלב לבבל יצא אליו רב יצחק ראש ישיבה" וכו׳. דבריו אלו של הראב״ד אנו מוצאים אצל ר׳ אברהם זכות כלשונם, ואצל ר׳ יוסף בן צדיק בקצור, אבל ג״כ באופן שכוונתו סתומה. ר׳ גדליה בן יחייא הבין דבריו כך, שעלי הוא שנתן לבוסתנאי את בת המלך וכן כתב גם ר׳ דוד גנז. בניגוד להם ירד ר׳ יוסף הכהן לסוף כוונתו של הרא״בד, שבוסתנאי קבל את בת המלך מעמר[2].

הרא״בד ידוע לנו היטב בתור היסטוריון. הוא השתמש בכל המקורות השונים שהגיעו לידו, אבל בכ״ז רואים אנו שלא תמיד אפשר לסמוך על דבריו ב„ספר הקבלה" שלו. ולפעמים קרובות חסרה לו מדת הבקרת הנחוצה וגם לא התרחק לגמרי מן ההגזמה והייפוי[3]. בספורו של הראב״ד יש לנו חמשה פרטים חשובים: א) נשיו ובנותיו של מלך פרס נשבו; ב) עמר נתן לבוסתנאי במתנה בת מלך פרס; ג) אבי בת־מלך זו היה יזדיגרד; ד) בוסתנאי גיירה קודם שנשאה לאשה; ה) בשעה שבא עלי לבבל קדם רב יצחק ראש ישיבה את פניו.

עד הנה עסקנו בסיפורים היסטוריים. בסיפור ה׳ במעשה הזבוב כבר נגענו בקצה ההגדה.

הספור השביעי שיש לנו בספר „מעשה בית דוד בימי מלכות פרס" מוביל אותנו בסיפורו הבא לתוך ארץ הפלאות, ממשלתה של ההגדה:

---

[1] סדר החכמים ח״א, 62.

[2] עיין יוחסין דפוס לונדון רף 204 ע״ב; סדר החכמים ח״א, 91; שלשלת הקבלה דפוס זאלקווא כ״ז ע״א, צמח דוד דפוס פראג מ״ט ע״א למטה; עמק הבכא הוצאת לעטטרים 18.

[3] עיין מאמרו של אלבונן Abraham ibn Daud als Geschichtsschreiber בס׳ היובל של גוטמן 1915, עמ׳ 199 והלאה.

מעשה בית דוד בימי מלכות פרס[1]. בימי רבי בוסתנאי ראש הגולה על מה שבא לישראל על ידו ועל אשר חותמים בית דוד בחותמיהם צורת זבוב . . . בימי מלכות פרס עמד מלך אחד חסר דעה ועלה בלבו להכרית את זרע המלוכה. ויחפש בכל זרע בית דוד בכל מלכותו ויהרגם ויאסור את קרוביהם וחתניהם וכל מודעיהם בבית כלאים . . . ויגזור על עולליהם לרטש ועל הרותיהם לבקע ובחמלת אלהינו על זרע בית דוד נותרה כלה אחת מאנשי בחוריהם אשר נהרג בימי כלולתיה אחר היות לה הריון. ויחלום המלך ההוא חלום אחד וירא והנה עומד בגינת ביתן ובו כל עץ נחמד למראה וטוב למאכל . . . וישלך פרים לארץ בחמת קנאתו וישב אחרי בקעו [כל האילנות?][2] לחקור עוד האם נותרה שרש לעקרו מלהשאיר שרש מפריח ומעניף לאחר זמן. וימצא שרש אחד ובו כעין ענף צומח (מאם) [מעם] הארץ. וירם הגרזן אשר בידו לשחתה והנה זקן אחד לעומתו עומד והוא אדמוני עם יפה עינים וטוב רואי ויגער בו גערה גדולה ויזעק זעקה גדולה ומרה. ויחטוף הגרזן מידו ויתקעהו במצחו וישפך דמו על פניו ועל זקנו. ותקרב נפשו למות. ויפול על פניו ארצה ויבך ויתחנן לו ויאמר בי אדוני, תפול נא תחנתי לפניך לבלתי תשחיתני . . . כי ערבתי עלי באמת להשקות את הצמח הזה מים לעתים מזומנים . . . ולשמרו יום וליל עד עשותו חוטריו כארז אדיר ואטע מנצריו כל ערוגות גנך עד שובו כאשר היה . . . ויקץ המלך משנתו וימצא דמו צף במשכבו ויצר לו ותתפעם רוחו עד אור הבוקר וישכם המלך בבוקר ויקרא לכל חכמיו ואשפיו ויספר להם צרתו ויחרישו כי לא מצאו מענה להשיב. ויען אחד ממשרתיו ויאמר: אדוני המלך, הלא ידעת כי חכמי היהודים וזרע מלכותם היו [עושים][3] למלכים בגלותם כל צרכי המלכות והמלכים אשר קדמוך מזמנים להם די חוקם ומתנותם דבר יום ביומו למען יפתרו ויגידו להם דברי חידות וכל חכמה וסעיפי לילה וחלומותיהם ואתה יעצת לאבדם ולהרגם בחמה . . . ועתה, אם ישר בעיניך לחפש מיתר תחכמוניהם הנתונים בכלא זקן א' מבין לעמוד לפניך לספר לו חלומך ולשמוע מה בפיו אפשר תמצא בהם מענה. וייטב הדבר בעיני המלך ויצו להביא אליו מתחכמוניהם . . . ויבוא עבד המלך ויאמר אליהם כדברי המלך. ויען אחד מישישי החכמה, הוא אשר היה מתחתן לו א' מבחורי המלכות לבית דוד ונהרג בימי חתונתו ויאמר: אני אעמוד לפני המלך ואגיד לו את כל לבו . . . וילך וידבר לפני המלך . . . ויאמר לו חלום חלמתי ופותר אין אותו . . . ויאמר לו הלא לאלהים פתרונים ספר נא לי אדוני המלך או אם אתה רוצה אספרנו לך אני . . . ויאמר לו אדוני המלך הגן אשר ראית משפחת בית דוד והאילנות אשר בו גדולים וקטנים הם בניו זקנים ובחורים ועוללים . . . ואשר עמדת בחמתך על הגן להכרית ממנו כל עץ וענף ועלים יחד. הוא אשר גזרת להרוג אותם בחמתך והרותיהם לבקע ועולליהם לרטוש . . . ובחפשך כל הגן לראות האם נותר שרש מצמיח לעקרהו ותמצא לך שרש אחד מצמיח מעם הארץ. אמת הוא כי נשארה לבית דוד אשה אחת הרה הריון קטן מקרוב נזרע . . . והזקן אשר נראה גוער עליך וזועק הוא דוד מלך ישראל ע"ה ואשר התחננת לפניו להשקות ערוגתה עד יהיה הצמח ארז אדיר היא אשר תחדש ותכרות ברית מהיום הזה והלאה לשמור עם כל קרוביהם. ויענהו המלך אמנם ידעתי כי באמת פתרת ועתה חקור וחפש אם נשאר לבית דוד אשה הרה מזרעו ואעשה עמה חסד ואשים עיני לטובה (ו)על הזרע

---

[1] „מעשה בית דוד" י"ל ע"י יצחק בן אברהם עקריש; נדפס משנת 1544 בקושטא, בזוליא וקראקא. בשביל עבודתו זו יכול היה המחבר להשתמש רק בהוצאה שנספחה לס' „אגרת ארחות עולם" מר' אברהם פריצול. אופיבאך ת"פ עמ' 38 והלאה, ובאותו שנדפס בסוף ס' „מלחמת החכמה והעושר ומעשה ירושלמי", בשם „מעשה רבי בוסטנאי" אמשטרדם תקי"ג עמ' 19 והלאה; סדר הדורות מר' יחיאל היילפרן בהוצאות שונות שנת ד' אלפים ת"כ, מקום שמובא כל הסיפור בשינויים קלים.

[2] כך יש להשלים לנכון החסרון שבההוצאות שהשתמשתי בהן.

[3] בההוצאות הנ"ל יש כאן חסרון נכר וצריך להשלים „עושים".

היוצא ממנה ואמלא את כל אשר ערבתי לגדלו ולנשאו כל ימי היותי על פני האדמה... ויסר המלך את טבעתו מעל ידו ויתנה לו על כל הדברים האלה ויתירו כל האסורים וילך הזקן לביתו ויגידו כי נתן ה' הריון לבתו וישמח... וישב הזקן אל המלך ויגד לו וישמח גם הוא ויקרא לסרים א' ויצוהו לפנות לשכה בחצר בית המלך ולסדרה[1] בכל תשמישיה ומצעיה ולהביא הנערה אליו ויכינו לה הכל כמצות המלך בכבוד גדול עם אביה וקרוביה... וימלאו ימיה ללדת ותלד בן ותקרא שמו בסתנאי על שם הגן הנקרא בסתן הנראה למלך פרס בחלום... ויגדל הילד בסתנאי ויגמל וילמד תורה ומשנה תלמוד והלכה וחכמה ותבונה ויוגד למלך ויתאו לראותו ויצו להביאו אליו... ויעמוד לפני המלך מאז עד עת ערב ולא נענ(ה)[ע] ראשו ולא הסיע רגל[ו] ותבא זבוב ותעמד על רקתו והיא כפלח הרמון ותך אותו ותשכהו ולא הבריחו ויטוף דמו לפני המלך... ויאמר לו המלך למה לא הברחת[ו] מעל פניך וישיבהו מוסר זה ירשנו מאבותינו כי מעת שירדנו מכסא מלכותינו וחויבנו לעמוד בהיכל מלך לא לדבר ולא לצחוק ולא להרים יד בפניהם וייטב הדבר בעיני המלך... ויצו המלך להרכיבו במרכבת המשנ' ולתת לו מתנות כיד המלך ולקרוא לפניו ככה יעשה לאיש ראש גלות ישראל... ויצוהו המלך למנות מתחת ידו שופטים ולהתעסק הוא בכל צרכי המלכות ומנה[2] את חכמיו ראשי ישיבות אחת של ימין וא' של שמאל ימין היא סור(י)א ושמאל נהרדעא ופומבדיתא להיות שופטים ברשותו בכל גבול ישראל וימשך המנהג הזה בכל ישראל זמן הרבה עד עמוד מלך ישמעאל ושם שופטים ודיינים שיבינו לכל הגוים ואינו צריך[3] לדייני ישראל, אך ראשי גליות לא נפסקו עד עתה. ולכן יש בכל חותם של ראשי גליות זבוב חתום בחותמיהם על שם מעשה שהיה לנשיא בסתנאי לפני המלך שירד הזבוב על רקתו ולא הרים ידו לטרדו מאימת המלך. ויתר גדולת בסתנאי אשר גדלו המלך ואשר נשאו על כל השרים והסגנים הלא הוא כתוב בספר הזכרונות לבית דוד אבל ראינו להזכיר מעט מגדולתו לראיה. פעם אחת עבר עלי מלך ישמעאל והוא עלי בן אבוטאלב ועמו שרים הרבה ויצא בסתנאי לקראתו בספ' הישר[4] וכתבי הקדש ושמות המקודשים בידו והיו עמו קהל ישראל למאד מאד והקביל פניו עלי מלך ישמעאל ושמח בו שמחה גדולה ובקש ממנו לברכו ולהתפלל עליו ונתן עלי לבסתנאי בגדים נאים מן השלל ומחל(פ)[צ]ות[5] ונתן לו בת מלך דארה לאשה והיתה הנערה בתולה יפת תואר ולא רצה לקחתה ונשבע עלי עליו עד שקבלה ממנו, ואמר לו עלי נאה היא זאת לאדם כמוך והלא דוד אביך לקח לו פלגשים יפת תואר בלא כתובה ובלא קדושין ויאמר לו בסתנאי לא התיר השם ית' לישראל יפת תואר אלא בשעת מלחמה אבל שלא בשעת מלחמה צריכה כתובה וקידושין וטבילה ויאמר לו הרשות בידך לעשות לה כל אלה ולקח אותה לו בסתנאי לאשה אחר שהטבילה ועשה לה כתובה וקידושין ומצאה חן בעיניו ונולדו לו ממנה בנים. ואחרי מותו עמדו עליהם בניו הנשיאים ואמרו להם אין לכם חלק עמנו בנחלת אבינו כי בני שפחה אתם ועלתה ביניהם מריבה [ו]נעשה להם קיבוץ (בפניו) [חכמים?] ופסקו כולם שאין להם טרידה מנחלת אביהם ולא גרעון ביחוסם ואע"פ שאין ביד אמם כתובה מצויה דקיימא לן דאין אדם עושה בעילתו בעילת זנות וכל שכן נשיא וחכם כמו בסתנאי וכל זה כתוב בספרי בית דוד ויש בהם

---

[1] כך בהוצאת אמשטרדם; „להרה" שבהוצאות אחרות אינו מתיישב היטב לפי הענין [לְהַדְּרָהּ?]

[2] כך ברפוס אופיבאך, אבל בהוצ' אמשטרדם ובסדר הדורות: ולנהג.

[3] כך בד' אופיבאך ובסדר הדורות, אבל בד' אמשטרדם „שבלתי יצרכו".

[4] השם ס' הישר לס' בראשית [ע"פ ע"ז כ"ה א'], אנו מוצאים בספר קדמון „סדר הסדרים" עיין "אבן ספיר" ח"ב, רכ"ט ע"א.

[5] בההוצאות הנ"ל של מב"ר „מחלפות".

חידות ברמזים נקודות על מעלת[ם] ומלכותם ואורך ידם בכל דור ודור. השם ברחמיו יחזור העטרה ליושנה לקיים מה שנאמר ואשיבה שופטיך כבראשונה אמן:

הספר הקטן הזה שי"ל בפעם הראשונה בשנת 1544 הוא סיפור הגדי, שנארגו בתוכו ידיעות היסטוריות אחדות החשובות בשבילנו. מטרת הספר אינה אלא להעסיק את הקורא. המחבר, שלא נקרא בשם, כותב עברית מהירה ועממית דומה בסגנונה ללשון המקרא. כדוגמה משמשים לו לפעמים קרובות סיפורי התורה על יוסף במצרים וסיפורי מגילת אסתר. מסיפורים אלו הוא לוקח משפטים שלמים לא רק בחלק ההגדי אלא גם בחלקו ההיסטורי ועם השפה הוא מכניס לתוך סיפורו גם תמונות־חייה והשקפותיה של תקופה רחוקה וזרה. אם המלך מסיר את טבעתו מעל ידו ונותן אותה לאביו זקנו של בוסתנאי כדי למלאות את ידו לשחרר קרוביו של בית הנשיא המעונים בבית האסורים, הרי כל המעשה ברובו לקוח ממגילת אסתר. וכן אם המלך מרכיב בסיפורנו את הנער בוסתנאי במרכבת המשנה ומצוה לקרא לפניו: „ככה יעשה לאיש ראש גלות ישראל" הנה העביר המחבר גם כאן מעשה זה של מגילת אסתר בתמימות ממרדכי לבוסתנאי. המחבר מייפה ברצון את סיפוריו ואוהב להגזים. כי על כן רק לספר חפצו וכל מגמתו היא קודם־כל שסיפוריו יעשו רושם על שומעיהם. ממחבר כזה אין לקוות שישתמש כראוי במקורו וימסור את העובדות בדיוק. נחוץ יהיה על־כן לשימת לב מיוחדה, כדי להבדיל בסיפור זה בין העובדא ובין ההגדה והמליצה.

הס' „מעשה בית דוד" השתמש במקור קדמון שהספר עצמו מזכירו. לאחר שמספר מעשה בוסתנאי עד שנתמנה לראש הגולה הוא מוסיף: „ויתר גדולת בוסתנאי . . . הלא הוא כתוב בספר הזכרונות לבית דוד". וגם בסופו, לאחר הספור מפגישתו עם עלי ומנישואיו את בת המלך הוא מטעים עוד הפעם: „וכל זה כתוב בספרי בית דוד". אין שום ספק בדבר שהערה זו נמשכת לא רק על מעשה הפגישה עם עלי ומעשה הנישואין של בוסתנאי, אלא על כל מעשה בוסתנאי המסופר בספרו. ובשעה שמבטיח אותנו ש„יתר גדולת בוסתנאי" כתוב בספר הזכרונות לבית דוד אין להבין דבריו כך, שרק יתר ה„גדולת" שלא נזכרו אצלו כתובים בזכרונות לבית דוד ושהדברים האחרים המסופרים בספרו לקוחים ממקורים אחרים. המחבר ששאב את ידיעותיו מספרי הזכרונות חפץ רק להראות על המקור שלו בשביל הפרטים שהוא, כדי שלא להאריך, השמיטם, שהקורא ימצא אותם שם. תפקידו של „ספר הזכרונות לבית דוד" היה בלי שום ספק לתאר את כל גורלו של בית הנשיא היהודי ונכתב בודאי במצותם של ראשי הגולה עצמם. בדבר קביעת זמן חיבורו של הס' „מעשה בית דוד" יש לנו בָתי־אחיזה אלו. המחבר מטעים לאחר שמספר ע"ד הזבוב, שלפיכך חקוק זבוב בחותמם של ראשי הגולה. ב„שער" הספר הוא אומר עוד שאחת ממטרותיו של הסיפור היא לבאר למה חקוק זבוב בחותמיהם של בית דוד. אם כן אפוא עוד לא פסקו בזמן המחבר ראשי גולה שהיה להם חותם כזה. אמנם אפשר שמחברנו העתיק את דבריו ע"ד הזבוב בחותמם של ראשי הגולה ככתבן מתוך ס' הזכרונות שהשתמש בו. אבל מכריע הוא הדבר, שלהידיעה שבוסתנאי מנה שופטים במצות המלך „עד שעמד מלך ישמעאל ושם שופטים ודיינים שידינו לכל הגוים ואינו צריך לדייני ישראל", לידיעה זו הוא מעיר „אך ראשי גליות לא נפסקו עד עתה". הערה זו היא בוודאי למחבר הספר „מעשה בית דוד", שאין כל טעם להטעמה מיוחדת של קיום הנשיאות בפי סופר ה„זכרונות" בזמנה של נשיאות הגולה הישנה. אבל הספר נכתב על־כרחנו בימיה האחרונים של הנשיאות, בשעה שכבר ירדה הרבה מכבודה. והמחבר מתפלל בסופו של הסיפור ש„השם ברחמיו יחזור העטרה ליושנה". על כן יש לו להמחבר צורך בדבר להטעים „שראשי גליות לא נפסקו עד עתה", כי מפני כבודם שירד בזמן האחרון אפשר היה להטיל ספק בדבר, אם ראויים הם אלה להחשב ראשי גולה. במצב כזה נמצאה הנשיאות מש'

1174 עד סופה של המאה הי"ג בקירוב, בזמן שהנשיאות שחזרה ונתיסדה ירדה שנית מכבודה, ובשעה שחוץ מבגדד היו ראשי הגולה גם במוצל, דמשק ומצרים[1]. על זמנו המאוחר של הספר מורה גם מה שהוא מתאר את בוסתנאי בשם „חכם" ובשער הספר גם בשם „רבי", תואר שלא היה נוהג בזמן הגאונים בתארי ראשי הגולה, ורק במאה הי"ב השתמש בו הראב"ד גם לראשי הגולה. חוץ מה„שער" לא נתכנה בוסתנאי בשום מקום בסיפור זה בשם „רבי", בוודאי מפני שכותב הסיפור נמשך כאן אחרי המקור שלו. כדי לבאר יותר הטעמה זו של קיום הנשיאות, שנראה לכאורה כמיותרת, יש לשער עוד שהספר נכתב מחוץ לארץ בבל והארצות הסמוכות לה, במקום שלא ידעו הרבה ע"ד ראשי הגולה בבבל סוריא ומצרים.

עוד יותר חשוב בשבילנו לדעת זמן חיבורו של ספר הזכרונות. אם נאמר ש„ספר הזכרונות" נכתב במצות ראשי הגולה ולזכותם, אנו מוכרחים לקבוע זמן חבורו קודם ששקעה הנשיאות הקדמונית, ובכן לכל המאוחר בזמנו של דוד בן זכאי, שמת בשנת 940. המאה הי"א אינה באה כאן בחשבון כלל. בסיפורו ע"ד רשותו של ראש הגולה להעמיד ראשי ישיבות סורא ופומבדיתא ניכרים עקבות תביעותיה של הנשיאות להגביה שררה על הגאונות. וזה מתאים רק לזמן של ראשות-הגולה שבבבל העיקרית, כלומר קודם שנת 940. אבל ברור הדבר שחבור ספר הזכרונות קדם הרבה לזמן זה. בית הנשיאות, שהיה רואה צורך בדבר לכתוב בספר את כל אשר עבר עליו, לא היה ממתין בכתיבת זכרונותיו של בוסתנאי זמן של ג' מאות שנה. אולם מעשה בוסתנאי אפשר היה לו להכנס ל„ספר הזכרונות" הזה רק בשעה שהמחלוקת בין בני הנשים העבריות ובני האשה הפרסית נגמרה זה כבר לזכותם של אלו האחרונים והם שמשו זה כבר בנשיאות. כי ס' הזכרונות עומד, כמו שיוצא מפורש מתוכו, תחת השפעתם של נשיאים אלו. שלמה מזרע הנשים העבריות נהג נשיאותו עוד בשנת 759. זכאי בן אהונאי מזרעה של האשה הפרסית נהג נשיאותו כבר שנים אחדות לפני שנת 771. אבל בהחלט הוכרה נשיאותו בשנות 773—771[2]. זמן רב צריך היה עוד לעבור עד שזכרונה של המחלוקת יִשָכח לגמרי והיה אפשר לתאר את המאורעות של ראשי הגולה מזרע הפרסית בצבעים כל כך בהירים. אותו החלק שבס' הזכרונות הנוגע לבוסתנאי נכתב על כן קרוב לוודאי במאה הט'.

גם ספור ז' כמו ספור ה' מתאר בתחילה את ימי ילדותו של בוסתנאי, התמנותו לראש הגולה ע"י מלך פרס ואת זכויות-השלטון שנתן לו המלך. החלק המדבר בנישואיו של בוסתנאי מכיל ידיעות אלו: א) הוא יצא לקדם פני עלי, ב) מלך ערב, נתן לבוסתנאי במתנה בת מלך, ג) הנותן היה ע ל י, ד) שמה של בת המלך היה ד א ר ה, קצורו של השם א ז ד א ד ו א ר שבתשובות הגאונים. ה) בוסתנאי נשא את דארה „לאחר שהטבילה ועשה לה כתובה וקידושין", ו) היא הולידה לו בנים, ז) לאחר מותו של בוסתנאי נהגו בניו הנשיאים בבני דארה מנהג בני שפחה, ח) קיבוץ של חכמים פסק שיש להם חלק בירושת אביהם ואינם פסולי יוחסין.

ס פ ו ר ש מ י נ י. בסוף הספר „מעשה דוד" מספר מוציאו לאור ר' יצחק בר' אברהם עקריש שחי במאה הט"ז:

„מצאתי בדמשק כתובי' על קלף עם מסרא (= מסורה) והיו כתובים משנת ג' אלפים ות"ת ופ"ז והיה כתוב זה הספר כתבו פלוני והורישו לפלוני ופלוני לפלוני עד י' דורות. ובזמן עלי בן אביטאלב מלך הישמעאלים ובזמן פלו' בא עלי לעיר אשר בסתנאי שם והיו בה פ' אלף יהודים. ויצא בסתנאי וכל עדתו לקבלו

---

[1] פוזננסקי 111 והלאה, 119 והלאה, 122 והלאה.

[2] סדר החכמים ח"א 36 למעלה.

ובסתנאי היה חכם גדול ויפה מראה ושאל עליו אם היו לו בנים והשיב כי לא היה נשוי עדיין כי לא מצא בת גילו ויתמה עליו כי היה בסתנאי בן ל"ה שנה ולפיכך נתן לו (את) [בת] מלך דארה לאשה כי היתה יפה ובת מלך כמוהו"[1].

ערכה של הערה זו, שאין אנו יודעים את תנאי־הדברים שבהם נכתבה, הוא קל מאד. רחוק הוא שהכותב חיבר את הרשימה, שכתבה בודאי רק לצורך עצמו, על יסודן של חקירות מדויקות. יסודה לנכון בקריאה מקרית, או גם בסיפור שבע"פ. ספור ח' זה, המדבר, כמו ארבע התשובות וספור ה', רק בנישואיו של בוסתנאי מכיל בתוכו חמש ידיעות אלו: א') בוסתנאי הלך לקבל פני עלי, ב') מלך ערבי נתן לבוסתנאי במתנה בת מלך, ג') נותן המתנה היה עלי, ד) שמה של בת המלך היה דארה, ה) בשעה שנשא בוסתנאי את דארה לא היה עדיין נשוי.

הידיעה המשותפת להספורים ה'—ח' עם ג' התשובות היא, שמלך אחד נתן לבוסתנאי בת מלך לאשה. ביתר הדברים משונים הם ממחלקת המקורות הראשונים, כמו שכבר הראינו למעלה, בשינוים רבים. את תשובות הגאונים וגם את המקורות שמהם שאבו אלו את דבריהם אי־אפשר שראו. מי הם אפוא המקורות שבהם השתמשו הם? רק סיפור ז' (ספר „מעשה בית דוד") מזכיר את המקור שהשתמש בו: את „ספר הזכרונות לבית דוד". קרוב הוא מאד שגם הידיעות שבסיפור ו' וח' מוצאם ממקור שכותבו ראה לתאר את הקשר שבין בוסתנאי ובין האשה הפרסית בצבעים נאותים לזרעה של בוסתנאי מאשה זו. ומקור זה אינו אלא ס' הזכרונות הנ"ל. גם בנוגע לקטע הערבי, המספר ג"כ, כמו ה„מעשה לבית דוד", מימי ילדותו של בוסתנאי ומהתמנותו לנשיא, היותר קרוב הוא שהשתמש במקור שהתעסק ביחוד בקורות משפחת בית דוד, ומקור כזה אנו יכולים למצוא רק בספר זכרונות שמוצאו מבית ראשי הגולה, לפי שמקורות הגאונים לא עסקו בבוסתנאי אלא עד כמה שהוא נוגע להלכה. בידיעות אחרות הנוגעות באישיותו של בוסתנאי לא היה להם ענין כלל.

אבל בה בשעה שידיעותיהן של סיפורי המחלקה הראשונה הן מְכֻוָּנות בעקרן זו לזו. למרות השינוים האחדים שביניהם, מתנגדים הסיפורים של המחלקה השניה זה לזה מן הקצה אל הקצה. קודם כל רואים אנו סתירה עצומה בין הסיפור ה' ושלשת הסיפורים האחרים. סיפור ה' מטעים בפירוש שבוסתנאי לא שחרר את בת המלך, והיא נשארה אפוא באמהותה. המקורים ו' וז' מחליטים שניירה מתחילה ונשאה כדת בחופה וקידושין. סיפור ח' אינו אומר זאת בפירוש, ואעפ"כ יוצא מתוכו בלי ספק שהנישואין היו כתורה. עפ"י סיפור ה' נתמנה בוסתנאי לראש הגולה בימי עמר ועפ"י ז'—תחת ממשלת מלך פרס זמן רב לפני מלכותם של הערביים. לפי סיפור ה' לא היה לבוסתנאי אשה אחרת מלבד הפרסית, עפ"י ז' — היו לו גם נשים עבריות. בשני דברים חלוק סיפור ו' גם מן הסיפורים ז' וח'. לפי סיפור ו' עמר הוא שנתן לבוסתנאי את בת המלך. לפי הסיפורים ז' וח' עלי הוא הנותן. בסיפור ו' ראש הישיבה ר' יצחק הוא שהלך להקביל פניו של עלי. לפי ז' וח'—הוא בוסתנאי. ובפרט הראשון מכוון סיפור ו' לסיפור ה'. גם בין ז' וח' יש סתירה. ז' יודע גם בניו של בוסתנאי מנשים אחרות. עפ"י ח' לא היה בוסתנאי נשוי כלל בשעה שנשא את דארה. ואף שאין סיפור ח' סותר לנישואים של נשים יהודיות אחרי נישואי הפרסית, הנה אופן הרצאתו מתאים יותר לסיפור ה'.

כדי לישב סתירות אלו אנו מוכרחים להניח שהיו שני ספרי זכרונות לבית דוד. ספר זכרונות הראשון נתחבר בזמן שמשלו עוד בני בוסתנאי מנשיו העבריות ודורות

---

[1] רק בדפוס אופיבאך. בכה"ד משולבת ידיעה זו בתוך הסיפור של ביאת עלי לבבל שנדפס שם על פי „מב"ד".

הראשונים של זרעיהם ובכן לכל המאוחר בזמנו של שלמה בן חסדאי. והשני — בזמן נשיאותם של בני בת־המלך הפרסית, שהגיעו לנשיאות בשנות השבעים להמאה הח׳. ס׳ הזכרונות הראשון סיפר, כמו סיפור ה׳ ע״ד מנוי ממלא מקום ראש הגולה, ע״ד בוא בוסתנאי לפני הכליף, ע״ד המאורע עם הזבוב, ע״ד התמנות בוסתנאי לראש הגולה ע״י עמר וגם שעמר נתן לבוסתנאי את בת כוסרו ושבוסתנאי הוליד ממנה בנים. ס׳ הזכרונות הטעים שבוסתנאי לא שחררה ושבניה נחשבו על כן לפסולים. משלשת תשובות הגאונים ידוע לנו, כי בתחילת המחלוקת היתה דעת קצת החכמים שבני האשה הפרסית הם בחזקת עבדים עד שישחררו אותם אחיהם. וזו היתה גם דעת כותב ס׳ הזכרונות הראשון. ס׳ הזכרונות האחרון, שנכתב בשעה שהמחלוקת בין בני בוסתנאי כבר הוכרעה לטובת בני הפרסית, מספר, כמו סיפור ז׳, ע״ד הראיון של העלם בוסתנאי אצל המלך, ע״ד המאורע עם הזבוב, התמנותו לראש הגולה וזכויות השלטון שנתן לו המלך. הוא מספר עוד, שעמר נתן לו במתנה את דארה בת מלך פרס, שלאחר מותו של בוסתנאי פרצה מחלוקת בין בניו שהוכרעה לטובת בניו הצעירים. בס׳ זכרונות זה נמצא כבר גם הסיפור ע״ד התראותם של עלי ובוסתנאי.

סיפור ה׳ השתמש במקור ששאב את ידיעותיו מספר הזכרונות הראשון, מקור זה שהתיחס באיבה להנשיאים מזרע הפרסית, ראה צורך בדבר להטעים את פסולו של זרע בת־המלך לדעת חכמי הדור המחמירים, אבל לא הזכיר את בניו האחרים של בוסתנאי, שהכל היו מכירים בהם אז, פשוט לפי שלא היתה לו כל הזדמנות לזה. הסיפורים ו׳ וז׳ וח׳ שאבו מספר הזכרונות המאוחר, אבל לא השתמשו בספר הזכרונות עצמו. כבר בזמן קדום נולדו מספר זה שתי נוסחאות: נוסח א, המקור לסיפור ו׳ ונוסח ב, המקור לסיפור ז׳ וח׳. א שינה רק מעט מן המקור והיה קרוב מאד לספר הזכרונות המקורי. לעמת זה היו בב שינויים והוספות גדולים. כותב סיפור ח׳ שאב את ידיעותיו ממקור הבנוי על נוסח ב שלפיהו, כמו לסיפור ז׳, קבל בוסתנאי את בת המלך מעלי וכסיפור הגנ׳ השתדל כותבו להוכיח כשרותם של נישואים אלו. בין מקור זה לסיפור ה׳ נמצאת נקודת־מגע זו, שגם על פיו לא היתה לבוסתנאי אשה אחרת מלבד דארה. בלי שום ספק נמצאת במקור זה, כמו בסיפור ה׳ הידיעה שבוסתנאי נתמנה לראש הגולה בן ט״ז שנה. על יסוד שנת בוא עלי לבבל — לפי הראב״ד בשנת 660 — וגילו של בוסתנאי בשעת התמנותו לראש הגולה מצא מחבר מקור זה את גילו של בוסתנאי בשעה שנשא את הפרסית. לכותב סיפור ה׳ היו ידועים בודאי שתי הנוסחאות של ס׳ הזכרונות המאוחר, או אחת מהן, או מקורות אחרים הקרובים להם. בהתנגדו מדעת למקורות אלו, שלא חשב אותם לבני־סמך כ״כ כמו המקור שלו, הוא מדגיש שבוסתנאי לא שחרר את בת המלך ושלא היו לו נשים אחרות ובנים אחרים חוץ מבניה. כנראה שכונתו היתה גם להתנגד לדבריהם של אחדים מזרע בוסתנאי שהם מבני נשיו הכשרות, כדי להעביר מהם כתם מוצאם מן הפרסית.

ידיעותינו באות אפוא משני מקורות שונים. ארבעת הסיפורים הראשונים מוצאם מן הישיבות והשאר — מבית ראש הגולה. כל אחת ואחת ממחלקות המקורות טבועה בחותמה המיוחד לה. תשובות הגאונים יש להן רק אופי של הלכה. אין הן רוצות לספר לנו תולדותיו של בוסתנאי, אלא להוציא מדעותיהם ופסקיהם של גאוני הדורות שלפניהם במעשה בוסתנאי הלכות בשביל מקרים דומים לו. החקירה שלהם היא רק אוביקטיבית. בכל אותם הכתבים, שהשתמשו בהם המשיבים, שמוצאם מזמן שסמוך למיתתו של בוסתנאי, היה כל המשא־והמתן רק בזה, אם לְמַצות במעשה בוסתנאי את כל חומר הדין או להקל בדבר, אם אפשר לומר לזכותה של האשה הפרסית שמן הסתם שחררה ונוירה או לא. אבל אף אחד מהצדדים לא החליט שנשתחררה ונתגיירה במעשה. להגאונים המשיבים היתה גם האפשרות להשתמש בתשובות הגאונים הקדומות ובתעודות שהיו

מונחות למשמרת בהישיבות כדי ללמוד מתוכם מעשה בוסתנאי על בוריה. בתשובותיהם של הגאונים יש לנו אפוא בסיס נכון של קרקע־העובדות ולא רק בכל דבר חשוב ונוגע להלכה, אלא גם בפרטים צדדיים כשמו של המלך שנתן בת־מלך זו במתנה וכשם אביה, עלינו לחשוב את ידיעותיהם של תה"ג כבנות־סמך. לספרי הזכרונות של ראשי הגולה היתה אמנם היכולת לשאוב את ידיעותיהם מהמקור היותר קרוב אל המאורעות, אבל הם היו עלולים מעיקרם לייפות את המאורעות כנוגעים בדבר ולתארם בצבעים בהירים לטובת ראשי הגולה, ביחוד בשום לב אל המחלוקת שפרצה בין שני בתי המשפחה. אופים של הספורים ה׳–ח׳, שמסרו לנו את הידיעות השאובות מספרי הזכרונות, נותן לנו מלבד זה מקום להטיל ספק בזה, אם כותביהם השתמשו במקורותיהם אלה בבינה הנחוצה ואם מסרו את העובדות בדיוק. ערכן הקל מאד של הידיעות של סיפורי המחלקה השנית אנו צריכים לשוות נגד עינינו בשעה שאנו באים להשוות את הידיעות שבמחלקת הסיפורים הזאת עם הידיעות הנמצאות בתשובות הגאונים.

מנישואי דארה נותנים לנו הסיפורים ג׳ תיאורים הסותרים זה את זה. סיפור ה׳ מחליט בהחלט גמור, שבוסתנאי לא שחרר אותה ושנשארה אפוא שפחתו, אבל על פי סיפור ו׳ גיירה בוסתנאי קודם שנשאה, ולפי סיפור ז׳ נתן לה גם כתובה וקידושין. וזה יוצא גם מסיפור ח׳. תיאור אחר לגמרי מוסרים לנו תשובות הגאונים:

לאחר מותו של בוסתנאי עמדו בניו מנשיו העבריות ואמרו שבניה של האשה הפרסית עבדים הם, והיא שגרמה להמחלוקת בין החכמים. המחמירים שבהם היו אומרים, שבני בת־המלך הם כעבדים לכל דבר כל זמן שלא קבלו גט שחרור, והמקילים אמרו לטובתם של בני דארה, שבוסתנאי בוודאי לא היה בא עליה, אם לא גיירה תחילה ונשאה כדין בחופה וקידושין. אף אחד הצדדים לא קבע את הדבר כעובדא, שבוסתנאי שחרר את דארה ונשאה כדין, או להפך שלא שחרר אותה. מתשובת הגאונים אנו רואים, שהמחלוקת נמשכה זמן רב, שהשפעתם של חצר הכליף והשליטים בימים ההם היתה גדולה לטובת בני הפרסית, ושגורם חשוב בהכשרתם של בני הפרסית היתה נשיאת־פנים למשרת הנשיאות של אביהם בוסתנאי. ע"י רבוי הפרטים הנמצאים בתשובות הגאונים אנו מקבלים תמונה יותר ברורה. אנו רואים, שבעלי התשובות היו בקיאים בדבר הרבה יותר מכותבי הסיפורים של המחלקה השניה. חוץ מזה סותרת ידיעה זו של סיפור ז׳ ידיעה אחרת שבאותו ספור. תיכף לידיעה זו של נישואי דארה בכתובה וקידושין מספר סיפור ז׳ ש„אחר מותו (של בוסתנאי) עמדו עליהם בניו הנשואים ואמרו להם: אין לכם חלק עמנו בנחלת אבינו, כי בני שפחה אתם". ורק משום דקיימא לן, שאין אדם עושה בעילתו בעילת זנות, פסקו החכמים „שאין להם טרידה מנחלת אביהם ולא גרעון ביחוסם". ידיעה אחת סותרת את חברתה .אבל הידיעה השניה נאמרה בהחלטה יתירה, ואי־אפשר שתהא בדויה. היא מכוונת לג׳ תשובות־הגאונים לא רק בתכנה, כי אם בדברים אחדים גם בסגנונה. כך הבטוי: „ואחר מותו עמדו עליהם בניו" — מזכיר לנו את הביטוי: „ועמדו עליו אחיו למוכרו" בתשובה א׳. המאמר התלמודי: „אין אדם עושה בעילתו בעילת זנות". חוזר בכל ג׳ תשובות הגאונים וגם בתשובתו של ר׳ ישעיה מטראני ותופסת בהן מקום חשוב מאד. מקום זה בסיפור ז׳ על מחלוקת האחים מפורש נבדל בסגנונו מכל שאר הסיפור, מפני שהוא העתקה מלה במלה, או כמעט מדויקה, ממקור קדום, הלא הוא מספר הזכרונות המאוחר. לעמת זה נושאת הידיעה ע"ד כשרותם של הנישואין חותם המגמה על מצחה: עלי נותן לבוסתנאי את דארה, מפציר בו כ"כ ומשביעו עד שנאות לקחתה. חפץ היה לתתה לו בתור פלגש, כמו שלקח לו דוד המלך פלגשים בלא כתובה וקידושין. אבל בוסתנאי מודיעו „שהיא צריכה כתובה וקידושין וטבילה". וכן עשה: „ולקח אותה לו לאשה אחר שהטבילה ועשה לה כתובה

וקידושין". שיחה זו שבין בוסתנאי לעלי מטרתה גלויה להוכיח בבירור גמור, שבוסתנאי נשא את דארה כדין תורה. אותה הכוונה עצמה בולטת גם מהמשא ומתן שבספור ח'. אף על פי שהיה כבר בן ל"ה שנה, לא היה בוסתנאי נשוי עדיין, לפי „שלא מצא את בת גילו". דארה היתה אפוא אשתו הראשונה. שהנישואים היו כדין יוצא מזה, כדבר המובן מאליו.

הידיעה מהנישואין עפ"י חופה וקידושין שבספור ז' וח' אינה בנויה איפוא על עובדא בטוחה, אלא רק על הנחת החכמים המקילים, הנזכרת למעלה. להפך, ההחלטה המתנגדת לזה שבסיפור ה' בנויה רק על הנחת המחמירים. בעוד שספר הזכרונות הקדום המושפע מבני העבריות מחזיק בדעת החכמים המחמירים, הלך כותב ס' הזכרונות המאוחר, שנכתב תחת השפעתם של בני הפרסית, אחרי דעתם של המקילים. אבל מה ששמש בספרי הזכרונות רק הנחה, נעשה במקורות המאוחרים, שיצאו מהם, במקור שממנו שאב סיפור ה' מצד אחד ובהנוסחאות א וב מצד השני, לעובדא בטוחה. וכך מכחיש סיפור ה', על יסוד המקור שלו, בהחלט את שחרור דארה. לעומת זה מוסר הראב"ד רק ידיעה הלקוחה מנוסח א, בשעה שהוא מספר שבוסתנאי גייר את דארה. כך עושה גם סיפור ז', על יסוד נוסח ב, אלא שהוא עוסק באריכות בפרט זה החשוב לבני הפרסית. השיחה עם עלי היתה רמוזה בודאי כבר בנוסח ב ונארגה ועובדה יותר בסיפור ז' וח'. רשימת המאורע בס' הזכרונות האב נעשתה עוד בזמן שזכר המחלוקת עוד היה חי בזכרון בני הדור. אבל נוסח ב נכתב בזמן מאוחר הרבה, בשעה שפרטי המחלוקת כבר נטשטשו. אע"פ, שגם בנוסח ב כבר נמצאה גם הידיעה, שבוסתנאי גייר את דארה ונשא אותה כדין וגם הידיעה מן המחלוקת שפרצה בין האחים, הנה אפשר שהסתירה שביניהן לא היתה בולטת בו כל כך, כמו בסיפור ז', לפי שהרצאת הדברים היתה יותר מתאימה.

החלטתו של סיפור ה', שבוסתנאי לא היה לו לא אשה אחרת מלבד בת המלך ולא בנים אחרים, מלבד בניה, אי אפשר לחשוב אותה לעובדא. הלא המחלוקת שפרצה בין בני הנשים השונות היא שגרמה למשא ומתן ארוך בין חכמי הדור ההוא, שממנו מדובר כל כך הרבה בד' הסיפורים הראשונים. הידיעה ממחלוקת האחים נמצאה גם בספר הזכרונות המאוחר ונשארה עוד, כמו שאמרנו למעלה, בסיפור ז'. דבר זה מראה רק, שידיעותיו של כותב סיפור ה' היו לקויות. בזמנו מתו זה כבר בני העברית, או שנטמעו בין בני הפרסית. ולפיכך פשטה הדעה בעם שלבוסתנאי לא היו בנים בכלל חוץ מאשתו הפרסית. את ספר הזכרונות הראשון, שנכתב תחת השפעתם של בני העבריות ושבספר המוקדש לקורות בית הנשיא לא עבר בוודאי בשתיקה על בני בוסתנאי מנשיו העבריות שישבו ראשונה על כסא הנשיאות, לא ראה מחברנו כלל. המקור שהשתמש בו שהלך בעקבות ס' הזכרונות הזה הראשון, שלא עסק ביחוד במשפחת בית דוד, הטעים אמנם מאד את הכתם של פסול המשפחה שדבק בבני הפרסית, לדעת החכמים המחמירים, אבל לא ראה כל צורך בדבר להזכיר ביחוד את בני בוסתנאי הגדולים, שמציאותם היתה ידועה לכל בזמן חיבורו של מקור זה. וכך מתבאר הדבר, שלכותב סיפור ה' לא נודע כלל שהיו לבוסתנאי גם בנים מנשיו העבריות.

אי ידיעה זו אנו מוצאים גם אצל כותב סיפור ח', שיסוד דבריו הוא ההנחה, שלבוסתנאי לא היו נשים אחרות לבד מדארה ובנים אחרים לבד מבניה. גם בנוגע לסיפור זה צריכים אנו לומר, שנכתב,כסיפור ה', בשעה שהזרע העברי כבר פסק ולא כמו שר' יצחק עקריש מבטיחנו שנכתב ע"י בן זמנם של המאורעות.

לפי תשובות הגאונים וגם לפי הסיפורים ה', ו' עמר (מלך משנת 634 עד 644) הוא שנתן לבוסתנאי את בת המלך. בניגוד לזה אומרים הסיפורים ז' וח' שעלי,

מי שמלך יותר מעשרים שנה אחרי הזמן הנזכר, הוא שהיה נותן המתנה. ידיעה זו שבסיפור ז׳ אינה מתאימה היטב לעובדות אחרות הידועות לנו. דארה היתה לפי רובם של הסיפורים — אע״פ שהסיפורים ז׳ וח׳ אינם אומרים זאת בפירוש והם מדברים רק ע״ד „בת מלך" סתם — בתו של מלך פרס. בידי הערביים יכולה היתה לפול רק בתור שבוית מלחמה, כמו שמספר לנו הראב״ד ומרמזת גם תשובת הגאונים ב׳, גם הכנוי „יפת תואר" בסיפור ז׳ אומר ברור שהיתה שבוית מלחמה. שבות זו יכולה היתה להיות רק בשנת 637, אחרי נפילת עיר הבירה, קטיספון, או שנים אחדות אחרי כן. קשה הוא איפוא להאמין, כי עלי שהגיע למלוכה בשנת 656 הוא שנתן את בת המלך השבויה לבוסתנאי.

אנו מוכרחים איפוא לדחות ידיעה זו שבספור ז׳ וח׳, ידיעה שכשהיא לעצמה אינה מתקבלת על הלב ועוד היא סותרת את תשובות הגאונים ואת הסיפורים ה׳ ו׳, כדבר שאין לו יסוד נאמן. היא נעשתה ע״י חילוף שנתחלף להם בין עמר ועלי. כאשר ראינו לעיל, כבר נזכרה בס׳ הזכרונות השני הפגישה שהיתה בין בוסתנאי ועלי. פגישה זו אין לה דבר עם ביקורו של עלי בפירוז שבור, מקום שיצא ר׳ יצחק גאון לקדם את פניו. ר׳ שרירא גאון שנותן לנו באגרתו השקפה קצרה על תולדות הישיבות, אינו מזכיר כלום מפגישה זו, שאפשר שלא נמצאה כלל בהמקורות שבהם השתמש. גם הראב״ד עובר בשתיקה על מקרה זה, אעפ״י שהיה צריך להיות ידוע לו מפי ס׳ הזכרונות המאוחר, לפי שאינו נכנס לתוך המסגרת של סדר הקבלה שלו, אעפ״י שהוא מזכיר נישואי בוסתנאי ודארה, שהוא מאורע חשוב ביותר. ס׳ הזכרונות המאוחר שהודיע את העובדות, שעמר נתן את בת המלך לבוסתנאי וכי הקביל בוסתנאי פני המלך עלי, לא הפריש כנראה שתי עובדות אלה הפרשה ברורה והרצה אותם בהרצאה שאינה ברורה, כמו שעשה כן הראב״ד[1] וכמו שטעה ר׳ גדליה אבן יחייא בדבריו של הראב״ד, כן טעה בעל נוסח ב בפירוש של מקום זה שבס׳ הזכרונות. בעל נוסח זה החליף עמר בעלי, כנראה תחת השפעתה של המסורה העממית. העם נטה יותר לייחס את המתנה לעלי, שביקורו בבבל עוד נשאר חי בזכרונו זמן רב, מלעמר שביקורו לא היה ידוע כלל.

מי היה אביה של דארה? כוסרו השני, כמו שמספרים לנו תשובות הגאונים, או יזדיגרד השלישי, כמו שמבטיח לנו הראב״ד? שתי ההנחות אפשריות הן כשהן לעצמן. כוסרו השני מת בשנת 628, יזדיגרד הג׳ מלך משנת 634 עד שנת 652.

יזדיגרד היה אמנם בעת שעלה על כסא מלכותו רק בן חמש עשרה, או עשרים שנה, בכ״ז אפשר היה שתהיה לו בת בסוף ימי עמר, ובכן לכל המאוחר בשנת 644, ובת זו אינה צריכה כלל להיות כבר בוגרת בשעה שנתן אותה עמר לבוסתנאי, כי אפשר מאד, שבוסתנאי לא נשאה עד לאחר זמן. ב׳ הידיעות הן איפוא אפשריות כשהן לעצמן. אבל בשום לב לדבר, שתשובות הגאונים הן יותר בנות־סמך ושהיו מכירים יותר במקורות הראשונים, עלינו לתת יותר אֵמון לידיעותיהם, שהן מתאשרות כנראה גם על־ידי סיפור ה׳. החלטת הראב״ד מקורה בוודאי באיזו טעות שבהבנה. כאשר ראינו לעיל, כתוב בסיפור ה׳ „קיסר". במקום „כוסרו". גם מחברי הנוסחאות א וב של ס׳ הזכרונות המאוחר מצאו, כנראה, בס׳ זכרונות זה „קיסר" במקום „כוסרו", ותרגמו אותה — ב„מלך". נוסח א הבין ב„מלך" זה את יזדיגרד מלך פרס, לפי שבעם חיה המסורה, שמלך זה הוא המלך שנצחו הערביים ומובן מאיליו שבת מלך פרס, זוהי בתו. אחרי נוסח א נמשך הראב״ד. לעומת זה הסתפק נוסח ב, שאחריו נמשכו סיפור ז׳ וח׳, לתאר את דארה בשם „בת מלך" סתם.

---

1 עיין לעיל עמ׳ 158.

ד׳ הסיפורים הראשונים וכן סיפורי ו׳ וח׳ עוסקים רק בנישואיהם של בוסתנאי ודארה. בנוגע לידיעות על ימי ילדותו של בוסתנאי והתמנותו לראש הגולה אנו חיים רק מפי סיפור ה׳ וז׳, שהצילו לנו שורה של ידיעות חשובות מתוך שני ספרי הזכרונות לבית הנשיא. ידיעות אלו רוצים אנו לצרף ולבחון עתה.

סיפור ה׳ מספר, שבמקום הילד בוסתנאי הושיבו על כסא הנשיאות ממלא־מקום. לפי סיפור ז׳ מת אביו של בוסתנאי קודם לידתו. בחלק הנשאר מסיפור ה׳ אין כל ידיעה על לידתו של הילד, אבל החלק הנשאר אינו סותר ללידה אחרי מות אביו. סיפור זה מביא לנו עוד ידיעות חשובות אחרות. לממלא מקום הנשיא בחרו תושבי בגדד באחד הזקנים שמצא חן בעיני המלך, זאת אומרת שממלא־מקום הנשיא צריך היה להתאשר ע״י המלך. גם הישיבות לקחו חלק בעבודת משרתו. כשנמלאו לו לנער ט״ז שנה נתמנה מטעם המלך בהתאם לדרישת העם לראש הגולה. התמנות מטעם המלך מסופרת גם בסיפור ז׳. שם העיר בגדד, עיר שלא נעשתה עיר המלוכה עד מאה וחמשים שנה אחר כך, הוא עירוב־זמנים ומתוכו משתקף זמן מאוחר הרבה[1], בשעה שהשפעתה של עיר זו רבת אוכלוסי יהודים היתה מכריעה בכל דבר הנוגע לעניני היהודים. אפשר לשער, שהשתתפות העם בבחירה היתה נהוגה כבר בימי בוסתנאי. והשתתפות זו היתה לנכון לא רק בבחירת ממלא מקומו אלא גם בבחירת הנשיא עצמו, מה שמתאשר ע״י עדותו של ר׳ נתן הבבלי בנוגע לזמן מאוחר וניכר גם בסיפורנו מדרישת העם למנות את בוסתנאי לנשיא. השתתפות הישיבות בעבודת משרתו של ממלא־המקום היא בוודאי רק תוצאה מהשתתפותם בבחירת ראש הגולה בכלל. השפעת ראשי הישיבות על הבחירות במחלוקת שבין נטרונאי בן חביבאי וזכאי בן אהונאי במאה השמינית לסה״נ ידועה מדברי ר׳ שרירא גאון באגרתו. גם מדברי ר׳ נתן הבבלי אנו רואים את המקום החשוב שתפסו הישיבות בבחירת דוד בן זכאי[2]. ותנאי בחירותו של הנשיא שמתארם ר׳ נתן הבבלי בשביל זמנו, היינו המאה העשירית, היו קיימים לנכוֹן כבר — כך רשאים אנו להניח על יסוד סיפור ה׳ — בתחילת המאה השביעית.

את המושל שבימיו הושיבו ממלא מקום הנשיא מכנה כותב סיפור ה׳ בשם „שולטן קיסר״, „קיסר״ נולד בטעות, כמו שהעירותי למעלה, מן „כוסרו״ (קוסרו). דבר זה יוצא מפורש גם מתוך המשך הדברים. כשהיה בוסתנאי בן ט״ז שנה נתמנה מטעם הכליף עמר, שמלך 644—634, לראש הגולה. לידתו של בוסתנאי חלתה איפוא, קרוב לודאי, בימי מלכותו של כוסרו השני שמלך עד שנת 628. גם סיפור ז׳ קובע זמן לידתו של בוסתנאי בימי מלכות פרס. התמנותו של בוסתנאי לנשיא נעשתה לפי סיפור ה׳ מטעם הכליף עמר, לפי סיפור ז׳ — ע״י מלך פרס זמן רב לפני מלכות הערביים. אנו מבכרים את ידיעותיו של סיפור ה׳, שאנו חושבים אותו, מפני הטעמים שביארנו למעלה, לבן־סמך יותר גדול. חוץ מזה ראוי, כמו שנוכיח למטה, שלא להקדים יותר מדאי בימי מלכות פרס את זמן לידתו של בוסתנאי. בסיפור ז׳ ניכרים עקבות ההשפעה של הנשיאים בני בת־המלך הפרסית, התולים את כל גדולתו של אבי משפחתם ראש הגולה היהודי בחסדו של זקנם מלך פרס.

לפי סיפור ה׳ נתן המלך לבוסתנאי את הרשות לשבת בדיואן (במועצת הממלכה). לעומת זה מחליט סיפור ז׳, שהמלך צוה אותו „למנות תחת ידו שופטים ולהתעסק בכל צרכי המלכות ומנה את חכמיו ראשי ישיבות אחת של ימין ואחת של

---

[1] [מאחרי שנת ד״א תרמ״ד, השנה שמלך בה רב האיי בר דוד גאון, הראשון שמלך בבגדד, ע׳ מש״כ במאמרי „אגרת רב סעדיה הראשונה״. — אפ׳]

[2] סדר החכמים ח״א 36, ח״ב 79 והלאה, 83.

שמאל, ימין היא סורא ושמאל נהרדעא ופומבדיתא, להיות שופטים ברשותו בכל גבול ישראל וימשך המנהג הזה בכל ישראל זמן הרבה עד עמוד מלך ישמעאל ושם שופטים ודיינים שידונו לכל הגוים ואינו צריך לדייני ישראל, אך ראשי גליות לא נפסקו עד עתה". דברים אלו אינם ברורים, אבל פירושם הוא בודאי כך: המלך נתן לבוסתנאי את הרשות למנות שופטים. בוסתנאי מנה על־כן את חכמיו לראשי הישיבות שהם ידונו ברשותו דין ומשפט ליהודים ביחוד. השופטים שנתמנו מטעם הכליף היו נועדים בשביל כל העמים ובכן גם בשביל היהודים. מינוי שופטים מיוחדים בשביל היהודים מטעם הכליף לא היה נחוץ על־כן מעתה. ראש הגולה פסק איפוא להיות ראש השופטים, אבל משרת ראש הגולה נשארה גם להבא[1].

עמדתו זו הגבוהה של בוסתנאי בחצר המלך מתאמת לאותו הכבוד הגדול שחלקו מלכי פרס, לפי סיפורנו זה, לבני משפחת בית דוד עוד קודם בוסתנאי. כך מספר הוא במקום אחר, „כי חכמי היהודים וזרע מלכותם היו עושים למלכים בגלותם כל צרכי המלכות והמלכים אשר קדמוך מזמנים להם די חוקם ומתנותם דבר יום ביומו למען יפתרו ויגידו להם דברי חידות וכל הכמה וסעיפי לילה וחלומותיהם". לפני הכותב רחף בלי ספק סיפור הכתוב על המלך יהויכין ודניאל וחבריו שקבלו חוקם מאת חצר המלך. דניאל הצטיין בחצר מלכי בבל ע"י פתרון חלומות וחידות ועמד בראש המלוכה בימי המלך נבוכדנצר ודריוש. גם למרדכי ונחמיה נתכוון כנראה. מקרים בודדים אלו מימי מלכות בבל ותחילת מלכות פרס תאר אותם הכותב כדבר רגיל וייחס אותם למלכות פרס המאוחרת. ויש יסוד לחשד, שדוגמאות אלו מן המקרא השפיעו גם על ההנחה שבסיפורנו, שנתנה רשות לבוסתנאי למנות שופטים ולהתעסק בכל צרכי המלכות.

הידיעה על מינוי ראשי הישיבות ע"י ראשי הגולה מתאמת לשאר הידיעות ההיסטריות הידועות לנו. כך אנו יודעים מאגרת רב שרירא גאון, שראשי הגולה שלמה בן חסדאי במאה השמינית ודוד בן יהודה במאה העשירית מינו ראשי ישיבות ושגם דוד בן זכאי מינה את ר' סעדיה לגאון בסורא[2]. אופן הרצאתן של מאורעות אלה אצל ר' שרירא גאון עושה רושם כזה, כי במינוי זה לא היתה כלל נטילת־שררה של ראשי הגולה, אלא רשותם המקובלת מקדמת דנא. אבל ספק הוא, אם רשות זאת לא נהגה עוד קודם בוסתנאי. כמו שמספר ר' שרירא גאון „היו להם לראשי הגולה בימי פרסיים ובראש ימי ישמעאלים שלטון רב ומרות קשה" וחברי הישיבה של פומבדיתא היו מוכרחים עד שתי מאות שנה קודם זמנו לבוא ל„רגלא" לסורא. בין ראשי הגולה היו גם כאלו שלחצו את החכמים וצערו אותם הרבה. אבותיו של רש"ג, שהיו מבית הנשיאים, לא הלכו בדרכים הרעים האלה של הנשיאים ונכנסו להישיבות בתור חכמים עוד קודם זמנו של בוסתנאי. באמצע ימי מלכות ישמעאלים, בימי ראש הגולה דוד בן יהודה, נשפלו, כמו שמספר ר' שרירא עוד, משלטון (שנתן להם מאת) המלך וראשי הישיבה של פומבדיתא לא הלכו שוב אחריהם לסורא[3]. על

---

[1] [פירוש הדברים הוא לפי דעתי כך: בוסתנאי מנה את חכמיו ראשי ישיבות שהם ישפטו בעצמם וימנו שופטים בכל גבול ישראל וירַדו את החטאים ויאסרו הפושעים. וזה נמשך כך עד שעמד מלך ישמעאל אחד, הכליף מאמון, 825, ונטל מהם שולטנותם זו לשפוט, לרדות ולאסור ולא השאיר להם אלא החרם. וכאשר יאמר רב שרירא באגרתו: ובאמצע ימי ישמעאלים, בימי דוד בן זכאי (קרי: יהודה) אישתפלו מן שולטנותא דמלכא וכו', עי' גרץ, Geschichte, ח"ה נספח י"ב סי' 6, ועי' מש"כ בזה מאנן במ"ע JQR. הו' חדשה ח"י, 360. — אפ']

[2] סדר החכמים ח"א 36 למטה והלאה, 39 למטה והלאה. [ועי' הערתו של רש"נ באגרתו בסוף האלף הראשון: ובאילין שני כולהון גאונים דהוו במתא מחסיא עד שנת אלפא לא נהירנא להו שפיר על הסדר כו' דנשיאים דמעברין ומהדרין. — אפ'].

[3] אגרת ר' שרירא גאון: ובכל שתא ושתא כד הוי ריש גלותא במתא מחסיא דקבע ריגלא בבי רב אזלין קמיה רשוותא ורבנן דפום בדיתא והכין נהיגא מילתא הדין עד שיעור מאתן שנין מן השתא הואיל והוה אית

יסוד דברי ר' שרירא אלו אפשר להניח קרוב לוודאי, שכבר לפני בוסתנאי וגם זמן רב לאחריו היו ראשי הישיבות בבבל כפופים לראשי הגולה. הרשות המשפטית שהיתה להם לראשי הגולה על חכמי הישיבות מגעת כנראה עד זמנם של חכמי התלמוד. לפי מאמרו של רב, שחי במחציתה הראשונה של המאה הג', כל דיין שלוקח רשות מראש הגולה פטור מלשלם אם טעה בדין[1]. ס' הזכרונות המאוחר או המקורות ששאבו ממנו התאמצו לייחס כל הזכויות שהיו לראשי הגולה לגבורים.

סיפור ה' הוא היחידי בין סיפורינו שמלבד הידיעות על בוסתנאי ובניו הוא מוסר לנו גם ידיעות על יוצאי חלציו שחיו בזמן המחבר וכידיעות של בן הדור חשובות הן מאד. מדבריו אנו שומעים שנ' משפחות היו קיימות אז מזרעו של בוסתנאי: האחת הקראית, שמוצאה מבעז, השניה — שאביה הראשון היה ראש הגולה זכאי והשלישית שחיתה בספרד, שכמו שהראתי למעלה מוצאה בלי ספק[2] מבני ראש הגולה חזקיה שברחו באמצע המאה הי"א לספרד. חשובה היא העובדא היוצאת מתוך סיפור זה, שעוד בימי המחבר נמצאו מערערים על כשרותם של זרע בוסתנאי. אנו יודעים כבר מסיפור א' שבימי ר' שרירא או ר' האיי לא היו בני האשה הפרסית מיוחסים כשאר בניו של בוסתנאי. עכשיו אנו רואים שמצב זה נמשך עוד זמן רב. בני בגדד שנאו מאד, לפי מחברנו, את משפחת בוסתנאי. ע"י מחלוקת שני הצדדים הלכה בינתים השנאה והתגברה. אבל אפשר שמחברנו משתמש רק בביטויים יותר קשים מזה של בעל תשובה א'. כמו שהדגשנו למעלה יוצא מדברי המחבר מכללא, שמזרע בניו הגדולים של בוסתנאי לא נשאר בימיו כבר איש, או שנטמעו לגמרי בין בני הפרסית עד שהמחבר לא ידע כלל ממציאותם. אבל בימי בעל סיפור א' עוד היו, כמו שאפשר להוציא מן הדברים שהבאנו למעלה, מבני משפחה זו בחיים. ב„זרע בוסתנאי שאנשי בגדד שונאים אותם". אין הכותב יכול לכוון אלא למשפחת זכאי, לפי ששתי המשפחות האחרות, הקראית והספרדית, אינן באות כאן כלל בחשבון. בני זכאי ישבו אפוא, כיון שהטעים הכותב דווקא את בני בגדד כשונאיהם, בימים שאחרי כן בבגדד עצמה, אף שזכאי בעצמו וגם בנו דוד חיו, כמו שראינו למעלה במוצל[3]. דבר חדש לגמרי וחשוב מאד היא הידיעה על מציאותם של זרע ראשי הגולה שקדמו לבוסתנאי. כמקום מושבם נמצא בנוסח אחד: „נמס", מקום בלתי ידוע לנו, ובנוסח השני — פרס (עגֹם).

עד כאן בָּחַנּוּ רק את הידיעות ההיסטוריות המעורבות בסיפור ז', שבעיקרו אינו אלא סיפור הגדה. נשאר לנו רק לבדוק אם ההגדה עצמה אינה מיוסדת גם־כן על מאורעות היסטוריים. כל ההגדה באריכות נמצאת בסיפור ז', סיפור ה' מספר רק מעשה הזבוב. אבל מאחר שתחילתו של הסיפור חסר אינו מן הנמנע שגם הרדיפות

להון לרישי גלוואתא מרות קשה ושולטנותא רבתא בימי פרסיים ובראש ימי ישמעאלים . . . והוה בהון מאן דמצער רבנן טובא ומעיק להו. ואבהתא דילנא דבי נשיאה אינון מיהו שבקו כל הני ארחתא בישתא דנשיאות ועיילי ברבנן דמתיבתא למבעי ענוה ושפלות וגמיכות ולא מבני בסתנאי אנחנא אלא מקמי הכי עיילו זקננו ברבנן דמתיבתא . . . ובאמצע ימי ישמעאלים בימי דוד בן (זכאי) [יהודה] הנשיא אשתפלו מן שולטנותא דמלכא ולא אולו רשואתא דפום בדיתא בתריהון . . .

בסדר החכמים ת"א 33 הנוסח: דוד בן זכאי וכן ביוחסין דפוס קראקא קי"ז ע"א, אבל בכ"י אחרים (הוצאת מאינץ 37; סדר החכמים ת"א ל"ג הערה 17; לווין, אגרת רב שרירא נוסח צרפ' 93). הנוסח: דוד בן יהודה. נוסח זה הוא הנכון כי בשעה שכתב ר"ש גאון את אגרתו כבר עברו כמאתים שנה מזמן ראש הגולה ההוא. אם כן דוד זה אינו אלא דוד בן יהודה שהיה נשיא בשנת 825 לערך ולא דוד בן זכאי שמת בשנת 940.

1 סנהדרין ה' ע"א.

2 [עי' למעלה ע' 155 הערה 1.]

3 עיין לעיל 156.

והחלום היו מסופרים שם תחילה בהרצאה קצרה וּפְכַּחַת, מתאים לאופיו של סיפור זה. אי זה מקום תפסה כבר הגדה זו בס' הזכרונות השני האב ובנוסח ב שיצא ממנו, ומה הן ההוספות שהוסיף המעבד האחרון משלו אי אפשר למצוא עתה. אבל יש לשער שמחברו של סיפור ז' ייפה גרעין שהיה פשוט בוודאי ייפוי פיוטי מרובה.

קרובה מאד להגדת בוסתנאי היא הגדת מר זוטרא העתיקה ממנה, שאנו רוצים, לשם הבנה יתירה של הענין, להתעסק בה עתה.

דיין של ראש הגולה מר הונא, כך מספר סדר עולם זוטא[1], בא לעירו של ראש הישיבה מר חנינא, חותנו של ראש הגולה, ורצה לדרוש ברבים ולא הניחו מר חנינא. וצוה ראש הגולה להביא את חותנו לפניו ולמרוט את שער זקנו ואסר על תושבי המקום לתת לו אכסניא. על עלבונו זה בכה מר חנינא רב בכה וימלא צלוחית דמעות, וכל בני ביתו של ראש הגולה מתו בלילה אחד רק מר זוטרא נשאר עובר במעי אמו. בלילה ההוא ראה מר חנינא בחלום שנכנס לפרדס של ארזים וקצץ כל הארזים שהיו בו וכאשר הרים גרזנו לקצץ את היונק הרך היחידי הנשאר נראה לו דוד מלך ישראל ועכב על ידו. כשהעיר משנתו נודע לו כי בתו הרה. „וילך וישכב על פתחה במטר ובשמש עד שילדה“. את הילד לקח אצלו ולמדהו תורה ועשה אותו לאדם גדול. בינתים עלה מר פחדא, חתן בית הנשיא, על הכסא הנשיאות ע"י שוחד שנתן למלך. וכשהיה מר זוטרא בן ט"ו שנה הלך הוא וראש הישיבה אל המלך ונתמנה לראש הגולה, אך מר פחדא מת על־ידי זבוב שנכנס לו בחוטמו ולפיכך קבעו בני בית דוד זבוב בחותמם. מר זוטרא, שעמוד אש הלך לפניו, נלחם אחרי־כן בראשם של ד' מאות איש בהפרסיים, התגבר עליהם וכבשם וגבה מסים משך ז' שנים. אבל מפני חטאם של בני לויתו של מר זוטרא נסתלק עמוד האש ותפסוהו הפרסים וצלבוהו לראש הגולה וראש הישיבה על הגשר של מחוזא. בנו של מר זוטרא, ששמו היה ג"כ מר זוטרא, עלה בשנת 520 (ד"א ר"פ) לארץ ישראל ונעשה שם לראש הסנהדרין.

אף שהס' סדר עולם זוטא נכתב בוודאי בראשית המאה התשיעית[2]. הנה מעשה מר זוטרא שבו, המצטין ונבדל היטב בלשונו מתוך שאר הספר, הוא קדום הרבה. הקורבה שבין הגדה זו והגדת בוסתנאי ניכרת במבט ראשון. בב' המקרים סכנת כליה נשקפת למשפחת ראש הגולה, בשניהם נראה דוד מלך ישראל בחלום להאויב המשחית וברגע האחרון הוא מונע אותו מהשמיד את היונק האחרון שנשאר בגנו. בב' המקרים נשאר בדרך זו החטר האחרון מבית דוד מוצל במעי אמו; בשניהם תופס חותנו של ראש הגולה, אבי אמו של הילד, מקום חשוב. כשם שבמעשה מר זוטרא נוטל גיסו שררה לעצמו, כך מסרב גם במעשה בוסתנאי ממלא מקום ראש הגולה, לפי סיפור ה', לפנות את מקומו להנער בוסתנאי. גם הגיל של נושא הסיפור בזמן שנתמנה לנשיא שוה אצל שניהם בקירוב: אצל מר זוטרא — ט"ו, אצל בוסתנאי לפי סיפור ה', — ט"ז שנה; בשתי ההגדות תופס הזבוב מקום חשוב. אבל על יד השרטוטים הקרובים הבולטים ונראים שבין שתיהן יש בין שתי הגדות אלה גם חילוקים גדולים. כבר בצורתן הן נבדלות זו מזו. מעשה מר זוטרא נכתב בסגנון פשוט ובדברים קצרים מאד בארמית, מעשה בוסתנאי — כמו שהוא מונח לפנינו — נכתב לעמת זה בעברית מהירה בסגנון ארכני ועצלני. ספר „מעשה בית דוד“ מכיל הרבה „מדרש“. דוגמא שמשו לו, כמו שכבר העירונו, ביחוד סיפור התורה על יוסף במצרים ומגלת אסתר, שלקח מהם מליצות

---

[1] סדר עולם זוטא בסדר התכמים 3—72, 76, ביוחסין דפוס קראקא קס"ת ע"א ואצל לַצָרוס Brülls Jahrb. X 166 והלאה.

[2] גרץ ח"ה 397; לצרוס 25 בסופו והלאה.

שלמות. שינויים עוד יותר גדולים אנו מוצאים בתכנן של שתי ההגדות. במעשה בוסתנאי הסכנה באה מן המלך, במעשה מר זוטרא — מן אביו זקנו עצמו של נצר בית דוד האחרון. אצל בוסתנאי מופיע אביו זקנו ע"י פתרון חלומו של המלך כמלאך מושיע; אצל מר זוטרא הוא מביא בתחלה כלייה ואח"כ הצלה. אצל בוסתנאי מי שנתמנה כדין להיות ממלא מקומו הוא שמיאן אח"כ לפנות את כסא הנשיאות להעלם, אצל מר זוטרא גיסו בעצמו הוא שנטל לו השררה ביד חזקה. בהגדת מר זוטרא תפקידו של הזבוב הוא לענוש את גוזל הכסא, בהגדת בוסתנאי עוזר הזבוב לגבור הצעיר למצוא חן בעיני המלך

אף שאי אפשר לבלי הכר את ההשפעה שהשפיעו שתי ההגדות זו על זו, אין לשער בכ"ז ש„מעשה בית דוד" השתמש בהגדת מר זוטרא. רחוק עוד יותר לומר שיש כאן הַשְׁאָלָה פשוטה של ההגדה מגבור לגבור, ומה גם השאלה מבוסתנאי למר זוטרא[1]. הגדת מר זוטרא היא בלי ספק יותר קדומה. אופן הסיפור ע"ד הזבוב הוא כאן מקורי יותר, מאשר אצל בוסתנאי. כבר בתלמוד מסופר שנכנס לו למחריב הבית השני, טיטוס, יתוש לתוך חוטמו וצערו[2]. גם במקרא יש לה כבר לצרעה תפקיד לגרש את עמי כנען מפני בני ישראל[3]. הגדת מר זוטרא נותנת עוד להכיר את תנאי החיים שבתוכה נוצרה, מתוכה נראים צבעי המקום, היא קוראה בשם מלבד את הגבור גם שמותיהם של אביו, אביו זקנו, דודו ובנו. היא קוראת גם את העיר שבה אירע המאורע בשם. בניגוד לה אין הגדת בוסתנאי, חוץ מחלקה האחרון היותר היסטורי ע"ד הפגישה עם עלי, יודעת כל שמות אחרים מלבד שמו של נושא הסיפור ומכניסה תנאי־חיים ואפני־מחשבה של המקרא לתוך זמנה היא. הגדת בוסתנאי נושאת עליה יותר חותם של סיפור מלאכותי. שתי ההגדות יש להן נקודות־מוצא שונות. הגדת מר זוטרא שרשה בתנאי החיים הפנימיים של היהודים בבבל, בהיחסים שבין הישיבות וראשי הגולה; הגדת בוסתנאי שרשה בניגוד לזה בההיסטוריה החיצונה של היהודים, בהיחסים שבין ראשי הגולה ומושלי הארץ.

הגדת מר זוטרא נולדה ע"י מגפה שפרצה בבית ראש הגולה, שהעם הביא אותה בקישור יחוסי עם המחלוקת שנפלה בין ראשי הגולה וראשי הישיבות. יסודה של הגדת בוסתנאי הוא דומה לזה בזה, שבוסתנאי כמר זוטרא נתייתמו בימי ילדותם. עיקרה של הגדה זו הוא חנו שאינו רגיל של גְבורה בעיני המלך, שהשפיע השפעה גדולה על דמיונו של העם והכשיר את הקרקע להפרחת הגדות שונות כבר בזמן קדום. באישיותו של בוסתנאי שחי בזמנן של מהפכות כבירות על מַפְתָּנָה של מלכות הערביים התרכזו כל ההגדות הקודמות. בהגדת בוסתנאי העקרית נתמזגו ונבלעו זכרונותיו של העם על רדיפות הפרסיים וגם הגדת מר זוטרא. הגדת בוסתנאי ספגה לתוכה שרטוטים שונים של הגדת מר זוטרא הקדומה ואותם הקוים שלא היו מתאימים לה נטשטשו, או נשתנו. הקישור עם המחלוקת שבין ראשי הגולה והישיבות אבד לגמרי. הזבוב בחותמם של ראשי הגולה לא שמש שוב זכרון למיתתו של תוקף הנשיאות מר פחדא, אלא לחריצותו של בוסתנאי ולהחן הגדול שמצא בעיני המלך.

התמזגותן של ב' ההגדות ניכרת היטב בס' זכרונות אחד שנכתב במחציתה השניה של המאה העשירית, שעל פיו היה מר זוטרא בנו של בוסתנאי לראש ישיבה בא"י בימי הגאון ר' יצחק שהיה ראש ישיבה בשנות השלושים למאה הששית[4]. תערובות

---

[1] עיין לעומת זה גרץ ח"ה 397, 434 ובריל .Jahrb. II 103, X 24 והלאה, 122 והלאה.

[2] גטין נ"ו סע"ב [ועי' שבת פ' ע"ב].

[3] דברים ז' כ'.

[4] סדר החכמים ח"א 178.

כאלה אנו מוצאים גם בס' יחוסי תנאים ואמוראים (ע' רב זוטי), המספר את הגדת מר זוטרא ומוסיף „הוא הנקרא בוסתנאי". ספר זה מוצאו ממחציתה השניה של המאה הי"ב, אבל את ההגדה שאב ממקור יותר קדום: מספר, שהוא קורא לו „סדר הגאונים"[1]. המקום החשוב שתופס מלך פרס בהגדת בוסתנאי מראה על השפעתם של בני בוסתנאי מן הפרסית. כמשה כן גם בוסתנאי נתגדל בבית מלך שהתנכל בנפשו להמיתו. חניך המלך היה אח"כ לאחד משרי פרס. ההגדה מצאה אפוא את שכלולה האחרון, בשעה שזרעה של בת המלך נהגו נשיאותם כבר זמן רב. זה היה אפוא לכל המוקדם במאה התשיעית. בעוד שבבבל התמזגה הגדת מר זוטרא בהגדת בוסתנאי, נשארה בא"י, במקום שבני בניו של מר זוטרא היו ראשי הישיבה, הגדת מר זוטרא בצורתה הקודמת. גם סע"ז, המביא הגדת מר זוטרא, נכתב, כמו שהעירונו למעלה, במאה התשיעית. עלינו לראות אפוא בספר זכרונות זה (סע"ז) ובמעשה בוסתנאי ביטויה של ההתחרות בין משפחות ראשי הגולה שבבבל ושבא"י וביחד עם זה את ההתנגדות שבין בבל לארץ ישראל.

עפ"י הצעת הדברים שלמעלה לא היה מעשה הרדיפה מתחילתו חלק מהגדת בוסתנאי ואין לנו אפוא לחפש בו, עד כמה שהוא נוגע לזמנו של בוסתנאי, שום גרעין הסטורי. ר' שרירא גאון אף על־פי שרצונו לתת לנו קודם־כל דברי ימי הישיבות, אין הוא עובר בכ"ז בשתיקה על מאורעות חשובים בבית ראשי הגולה ולא היה נמנע לנכון מלהזכיר רדיפה נוראה כזו שנגעה נוסף לזה גם בחכמים. רש"ג מספר אמנם ע"ד רדיפה שהיתה בסוף ימי מלכות פרס, אבל אינו אומר שהיתה מכוונת ביחוד נגד ראשי הגולה. מלבד זה יוצא מדבריו, שרדיפה זו היתה בכל־אופן קודם שנת 589. אבל קודם שנת 589 אי־אפשר לה ללידתו של בוסתנאי שתחול. הרדיפה ההיסטורית האחרונה שעליה מספר רש"ג ושנגעה בראש הגולה הונא בר מר זוטרא וגם בחכמי הישיבות חלה בשנת 470[2]. וכך אי אפשר לנו, עפ"י כל מה שאמרנו למעלה, לחשוב לעובדא היסטורית מה שמספרת ההגדה, שבוסתנאי היה החטר היחידי של בית דוד שנשאר. ואם נמצא בשלשלת־היוחסין של ידידיה (מן המאה הי"ד) הערה אצל השם בוסתנאי שהיא רומזת כנראה לזה[3], מקורה של הערה זו היא הגדתנו. בהגדת בוסתנאי וכן בהגדת מר זוטרא ניכרת להפך המגמה להוציא את שאר המשפחות והבתים יוצאי בית דוד מכלל ירושת הכסא. כפי שאנו יודעים מסיפור ה' נמצאה עוד במאה הי"ג[4] משפחה שנחשבה ליוצאת משפחת ראשי הגולה שקדמו לבוסתנאי. מאגרת ר' שרירא גאון אנו יודעים, שהוא עצמו היה מזרע הנשיאים שלא מבני בוסתנאי[5]. כפי שראינו למעלה, תופס הזבוב מקום חשוב כבר בהגדת מר זוטרא הקדומה. אנו יכולים אפוא לראות במעשה הזבוב, שנזכר ב„מעשה בית דוד" רק הגדה, שיסודה אמנם בעובדא ההיסטורית שבחותמם של ראשי הגולה, גם אלה שאחרי בוסתנאי, היה קבוע זבוב. את המאורע ההיסטורי היותר חשוב ששמש יסוד להגדה זו יש לראות בחן הגדול שנשא בוסתנאי בעיני המלך, אבל לא מלך פרס היה, כמו שנאמר בסיפור ז' על פי ס' הזכרונות השני שנכתב תחת השפעתם של בני המשפחה הפרסית, אלא הכליף הערבי עמר ואפשר גם הבאים אחריו.

---

[1] ב' לוין נספחים לאגרת רב שרירא עמוד XIX עפ"י כת"י פרידברג של יחוסי תנאים ואמוראים ע"ד זמן חיבורו של לקסיקון זה עיין מאמרו של א' עפשטיין במונטסשריפט 1895 עמ' 400.

[2] סדר החכמים ח"א 34 והלאה.

[3] קורוניל. עיין להלן עמ' 174.

[4] [עי' מה שהעירותי למעלה.]

[5] עיין לעיל עמ' 169 והערה 3.

לתוצאות חשובות נוספות אנו באים, אם נשוה את הידיעות של תשובות הגאונים הנ"ל עם רשימות ראשי הגולה. בידינו ז' רשימות כאלו. כאן יש לנו ענין בהם רק עד כמה שבא בהם זכר בוסתנאי ותולדותיו שחיו במאות הראשונות.

1. רשימה שבראש תנ"ך כ"י דמשק שנכתב בשנת 1382:
אילין ראשי גלותא... ובוסתנאי. חנינאי בראדוי. וחסדאי. ושלמה. ויצחק הוא איסקוי. יהודה זכאי הוא באבוי. משה ויצחק הוא אסקוי. ודוד בן יהודה וחסדאי. סליקו ראשי גלותא[1].

רשימה זו המסיימת בחסדאי הידוע רק מעט ואינה מזכרת עוד את דוד בן זכאי המפורסם, לקוחה כנראה ממקור שנכתב בחיי חסדאי או זמן קצר אחריו[2].

2. יחוס של ידידיה בן ישי בסוף „מכתב החרם מהנשיא דוד בן הודייה מבבל":
אמר ידידיה הנשיא בן ישי... בן שלמה בן יאשיהו בן זכאי בן יהודה בן דוד בן יהודה בן יהודה יצחק בן שלמה בן חסדאי בוסתנאי הנשאר מפליטת שלמה המלך ע"ה[3].

3. יחוס של שלמה בן פנחס שבתנ"ך כ"י שנכתב בשנת 1312 בטריפולים:...
ר' שלמה הנשיא ראש גליות ישראל... ב"כ מורנו ר' פנחס... בן שלמה הנשיא בן זכאי בן יאדה בן דוד בן יצחק בן שלמה בן חסדאי בן בוסתנאי. סדר היחוס הזה נמצא כמעט כלשונו בראש תנ"ך כ"י תימן, כ"י שנכתב בשנת 1023 או 1002[4].

4. רשימת ראשי הגולה ב„כתאב אלתאריך", שכנראה הוא לר' סעדיה גאון:
ובסתאני ושלמה ואסק(ד)[וי] ויהודה ויהודה ודאוד וזכאי ודאוד...[5]

5. ברשימה שבקטע של הגניזה בקאירה נרשמו ראשי הגולה שלאחר בוסתנאי „ושלמה ואיסקוי ויהודה וזכאי, דוד".

אצל בוסתנאי נרשמים: חסדי בנו דויד ענן בנו וכו' עד חזקיה, י"ב דורות. אצל דוד(בן זכאי) אנו מוצאים ד' דורות של יוצאי חלציו:

יהודה בנו יחזקיה בנו דוד בנו יחזקיהו בנו ראש גלות[6].

רשימה זו מכוונת עם ה„רשימה של ראשי הגולה האחרונים" שפרסם א' מרמורשטיין מתוך קטע כ"י:

דוד יחזקיהו דוד יחזקיהו יהודה דוד זכאי יהודה דוד יהודה[7].

וגם עם מכתבו של יחזקיהו שפרסם א' ש' קמניצקי מאסיפת הפפירוסים שבהידלברג, שהוא פותח את מכתבו:

יחזקיהו רא"ג בן דוד בן יחזקיהו ר"ג בן יהודה בן דוד ר"ג בן זכאי ראש גלות[8].

מרשימה 5 אנו למדים שזכאי היה לו בן שני יאשיהו וזה האחרון היה לו בן בשם שלמה. חזקיהו בן דוד הוא ראש הגולה הידוע לנו, שנתמנה לגאון בפומבדיתא

---

1 סדר החכמים ח"א 196 ומבוא עמ' XXI בסופו והלאה, הרכבי עמ' 378.

2 לַצָרוס, Jahrb. X. 47.

3 ב' ב' קורוניל, חמשה קונטרסים 110 ע"א עיין גם 111 ע"ב והלאה.

4 סדר החכמים II 248; הלבנון V(1868) 280; R.E.J. XX 80, 82 והלאה; אבן ספיר ח"א, י"ח ע"ב, עיין פוזננסקי 124 הערה 3.

5 סדר החכמים II 110. עיין שם מבוא עמ' XI; R.E.J. LIX 298 והלאה LVIII 299.

6 ב' לוין, אגרת רב שרירא 136.

7 R.E.J. LXX, 105.

8 R.EJ. LV 51 והלאה.

לאחר מות ר׳ האיי (1038)[1]. חזקיהו בן יהודה לא היה יכול להאריך ימים כ״כ. לאפשרות כזו מתנגדים דברי ר׳ נתן הבבלי:

ונפטר ראש גלות (דוד בן זכאי) ובקשו להנהיג בנו במקומו ולא עמד אחרי אביו אלא ז׳ חדשים בלבד ונפטר גם הוא והיה לו בן קטן, כמו בן י״ב שנה[2].

וכן דברי ר׳ שרירא גאון:

והשתא לא אשתייר מכלהון דבי נשיאה אלא חד יניק[3].

תינוק זה אי אפשר שיהיה חזקיהו בן יהודה, שאביו מת זמן קצר אחרי מיתתו של דוד בן זכאי שהיתה בשנת 940. רשימה זו שנכתבה אפוא לא לפני המחצית השניה של המאה הי״א, ולנכון עוד בזמן יותר מאוחר, מטרתה להבדיל הבדל ניכר בין שתי המשפחות יוצאי חלצי בוסתנאי, הקראית והרבנית, שאת סדר היוחסין של כל אחת מהן היא מונה עד לאיזה יחזקיה, או חזקיה.

6. רשימת הדורות ב,,דורות העולם״:

. . . בסתנאי חסדאי שלמה ריש גלותא דוד בן זכאי שעשה המחלוקת עם רבינו סעדיה אלופנו זכרו לברכה ולטובה[4].

7. סדרי היחוסין של הקראים משנות המאה הי״א ומשנת 1640 ושלשלות הקבלה הקראיות מונין סדרן של צאצאי בוסתנאי: חסדאי, דוד, ענן, שאול וכך הלאה[5], כלומר רק את אבותיו של מיסד הכת וזרעו.

הליקוי הגדול שיש ברשימה ו׳ נראה בהשקפה ראשונה. במשך זמן של ג׳ מאות שנה שמן בוסתנאי עד דוד בן זכאי היא יודעת רק ד׳ ראשי הגולה. חסרים: זכאי בן אהונאי ודוד בן יהודה, הידועים לנו מפי ר׳ שרירא גאון. גם יצחק איסקוי וחסדאי (השני בר נטרונאי) הידועים לנו מתשובות הגאונים[6]. הרשימות א׳ — ה׳ הן בלי ספק יותר שלמות, אבל גם ברשימות ב׳ — ה׳ חסרים זכאי בן אהונאי וחסדאי השני. ברשימה ב׳ השמיט הסופר שם אחד בכונה, לפי שהעתקתו של היחוס היתה אסורה בחרם. חוץ מזה יש לנו בהרשימות ב׳ ג׳ וז׳ רק יחוסים. כלומר רשימת אבותיו של המתיחס שאינה מתאימה לסדר ראשי הגולה. גם רשימה ה׳, שמטרתה להבדיל בין ב׳ המשפחות יוצאי חלצי בוסתנאי, הקראית והרבנית, יש לה יותר אופי של יחוס. רשימה א׳ היא איפוא הרשימה היותר שלמה של ראשי הגולה הנמצאת בידינו, אף שאינה מגעת רק עד חסדאי השני.

ברשימות ב׳ ג׳ ה׳ וז׳ נזכר חסדאי בתור בנו של בוסתנאי, ברשימה א׳ וגם ו׳ בתור יורש־כסאו הסמוך — או אחד מן יורשיו הסמוכים — של בוסתנאי; רק ברשימה ד׳ הוא חסר. חסדאי זה אינו אלא בנו של בוסתנאי הנזכר לעיל בהסיפורים ב׳ וג׳. הרשימות א׳, ו׳ מזכירות את שלמה בתור יורשו, ב׳ וג׳ בתור בנו של חסדאי, והרשימות ד׳ וה׳ בתור יורשו של בוסתנאי. בלי שום ספק הוא הוא שלמה בן חסדאי, ראש הגולה הנזכר אצל ר׳ שרירא גאון ובתשובת גאונים אחת[7]. רשימות ראשי הגולה של הקראים אינן מזכירות אותו, מפני שענן לא ממנו יצא, אלא מאחיו דוד.

---

[1] סדר החכמים I 67, ס׳ השטרות 87.

[2] סדר החכמים II 82 בסופו והלאה.

[3] לוין, אגדת רב שרירא עמ׳ 93 נוסח ספרדי.

[4] סדר החכמים II 77 (יוחסין דפוס קראקא ק״ב (מצוין בטעות: קי״ב) ע״א למעלה, דפוס אמשטרדם ד׳ ע״א).

[5] פינסקר, ליקוטי קדמוניות נספחים עמ׳ 53 הערה; דוד מרדכי פרק ו׳ וט׳; לוצקי, אורח צדיקים (הוספה לדוד מרדכי ווינא כ״א ע״א) עיין פוזננסקי 126 בסופו.

[6] סדר החכמים ח״א 36, 38; הרכבי ס׳ שפ״ט, לצרוס 177 בסופו והלאה.

[7] סדר החכמים ח״א 36 בסופו והלאה; הרכבי ס׳ קפ״א, עמ׳ 82.

רשימה א׳ מזכרת בין בוסתנאי וחסדאי את השמות „חנינאי בר ארווי״, קרי בראדוי, הוא בְּרַאדוי, והוא בנו השני של בוסתנאי מאחת מנשיו העבריות, הנזכר בסיפור ב׳ וג׳. כתבי־היחוס של הקראים וגם אותם של ידידיה ושלמה אינם מזכירים אותו, לפי שכולם הם יוצאי אחיו, אבל גם רשימות ראשי הגולה ד׳ וה׳ הלקויים בכלל, משמיטים אותו. בהתאמה לרשימה א׳ אנו סוברים שבראדוי היה הבן הגדול וחסדאי — הצעיר. בשביל הסיפורים ב׳ וג׳ לא היתה רשימה מדויקת של הבנים לפי סדר תולדותם כל כך חשוב כמו בשביל רשימת ראשי הגולה.

מי הוא אפוא „חנינאי״ הנזכר ברשימה א׳ תיכף לבוסתנאי? את התשובה אנו מוצאים בסיפור א׳, המודיע בפירוש שבוסתנאי הוא חנינאי[1]. וגם ברשימה א׳ יש לנו לחשוב אפוא את בוסתנאי וחנינאי לאיש אחד, כלומר ששמו העצמי של בוסתנאי היה חנינאי. שמות כפולים כאלו אנו מוצאים גם להלן ברשימה זו: יצחק איסקוי, זכאי באבוי, וכן באגרת ר׳ שרירא גאון ואצל ר׳ נתן הבבלי[2]. לעומת הדברים הברורים של סיפור א׳ והידיעות של רשימה א׳ בת הסמך, אין להחלטת הרשימה הקראית שבוסתנאי היה בנו של חנינאי כל זכות קיום.

יצחק (או איסקוי) ויהודה הנזכרים ברשימות א׳, ד׳ וה׳ אחרי שלמה הם לפי רשימה ב׳, יצחק בנו של שלמה ויהודה בנו של יצחק, גם רשימה ג׳ מזכירה את יצחק כבנו של שלמה, אבל השמיטה את יהודה בנו של יצחק. „זכאי באבוי״ הנזכר ברשימה א׳ כיורשו של יהודה הוא ראש הגולה זכאי בן אהונאי, במחציתה השניה של המאה הח׳, הנזכר אצל ר׳ שרירא גאון[3], זכאי בן אהונאי נכדו של שהריאר הנזכר בסיפור ב׳. אבל זכאי הנזכר ברשימה ד׳ אחרי דוד וברשימה ה׳ אחרי יהודה הוא זכאי בן יהודה הנזכר ביחוסים של ידידיה ושלמה (רשימה ב׳ וג׳). הוא היה אביו של ראש הגולה המפורסם דוד בן זמנו של ר׳ סעדיה גאון, במחציתה הראשונה של המאה הי׳, ואביהם של יאשיהו ושלמה שהיחוסים ב׳ וג׳ מתיחסים אליהם. ראשי הגולה הנזכרים ברשימה א׳ אחרי זכאי: משה ויצחק אסקוי השני חסרים ברשימות ב׳ ג׳ ד׳ וה׳. יצחק השני נהג לפיה״נ את נשיאותו קרוב לזמנו של ר׳ צדוק גאון או בזמנו (819—821), לפי שר׳ צדוק גאון פוסק הלכה בדבר כתובת אלמנתו של יצחק[4] הוא היה כנראה קרוב קרבת משפחה לזכאי ואם כן בן המשפחה הפרסית. על זה מורה גם השם „שהריאר״ בין קרוביו. שמעיה בנו של יצחק בא לב״ד בתור יורשו של נתן בן שהריאר, „אחד מבני נשיאה״[5]. כיורש כסאו של יצחק השני אנו פוגשים ברשימה א׳ לא את אחד מבניו שמעיה וחכליה הנזכרים בתעודות הנ״ל, אלא את דוד בן יהודה שנזכר גם ברשימה ד׳ בתור ראש הגולה ושבא זכרו גם ביחוסים של ידידיה ושלמה (רשימה ב׳ וג׳), שנהג נשיאותו, כמו שיוצא מאגרת ר׳ שרירא גאון, במחציתה הראשונה של המאה הט׳. הוא היה לנכון בנו של הנשיא שקדם לזכאי בן אהונאי, ושוב עלה אפוא על כסא הנשיאות אחד מזרעו של חסדאי הראשון.

חסדאי (השני) הנזכר באחרונה ברשימה א׳ והמובא גם בתשובות הגאונים, אבל הרשימות ב׳ ג׳ ד׳ וה׳ השמיטו אותו, היה בנו של נטרונאי הנקרא נ״כ ראש גולה ובכן לא בנו של דוד בן יהודה, ונהג נשיאותו ברבע השלישי של המאה התשיעית בקירוב. מרשימה ו׳ שמטרתה כנראה לתת סדר יחוסו של דוד בן זכאי, אנו

---

[1] עיין לעיל ע׳ 146 ועיין גרץ ח״ה 407, 433, שהוא מתקן את הנוסח על יסוד כתב היחס הקראי ומגיה: בסתנאי דהוא בן חנינאי.

[2] סדר החכמים ח״א 35, 40, ח״ב 81.

[3] סדר החכמים ח״א 36.

[4] הרכבי סי׳ שפ״ט.

[5] גינצברג גאוניקא ח״ב 83.

למדים שראש הגולה זה, הידוע לנו מאגרת ר' שרירא גאון וסיפוריו של ר' נתן הבבלי, מוצאו מחסדאי בן בוסתנאי. הרשימות ב' וג' אינן מזכירות אמנם את דוד עצמו, אבל בעלי היחוסים ידידיה ושלמה יוצאי ירך אֶחיו יאשיהו ושלמה ממשיכים את יחוסם דרך זכאי, אביהם של דוד יאשיהו ושלמה, עד חסדאי.

אם נשוה את הרשימות א' וד', שהן שתיהן רשימות של ראשי הגולה, הרי בולטת היא לעינינו העובדא, שראשי הגולה זכאי באבוי ויצחק אסקוי השני הנזכרים ברשימה א' אינם נזכרים ברשימה ד'. זה נותן מקום להשערה שבעל רשימה ד' השמיט בכוונה את ראשי הגולה בני המשפחה הפרסית, שחשב אותם לנכון לנשיאים שלא כדין; ואם השערה זו נכונה, אפשר להוציא מזה שמשה יורשו של זכאי וחסדאי יורשו של דוד בן יהודה, הנרשמים ברשימה א', הם בני המשפחה הפרסית ובשביל כן נשמטו ברשימה ד'. את היחס שבין ב' רשימות אלו, אנו מציירים לנו כך, שרשימה ד' שנכתבה תחת נשיאותם של בני המשפחה העברית, אולי תחת נשיאות דוד בן זכאי או מעט אחריו, רשמה רק את הנשיאים בני המשפחה העברית בשעה שרשימה א' שנכתבה תחת השפעתם של בני המשפחה הפרסית, לנכון בימי חסדאי השני או מעט אחריו, מכילה גם את ראשי הגולה בני המשפחה הפרסית.

מכל הדברים האלו יוצא בלי ספק, שבני משפחת בוסתנאי נשארו על כסא הנשיאות עד המאה הי"א. זה יוצא גם ממקום אחד באגרתו של ר' שרירא גאון. הוא מספר, שאבותיו היו ממשפחת הנשיאים, אבל לא מבני בוסתנאי, לפי שכבר נכנסו לפני בוסתנאי לתוך חכמי הישיבה[1]. זאת אומרת שבזמנו היו ידועים, כבני משפחת בית דוד, אך ורק בני בוסתנאי. ממשלתם היחידה של בני בוסתנאי מבארת לנו את התהוות ההגדה שבשעת רדיפה נשאר הוא לבדו במעי אמו כנצר היחידי למשפחת בית דוד. גם ראשי הגולה המופיעים שוב במאה הי"ב ואחרי כן במקומות שונים יצאו כנראה ממשפחת בוסתנאי; ושראש הגולה דוד ואבותיו דניאל בן דוד בן זכאי במוצל במאה הי"ג היו ממשפחה זו מעיד סדר היחוס שלהם[2]. והם, כמו שהראינו למעלה על פי סיפור ה', מבני בוסתנאי מן המשפחה הפרסית[3]. אפשר לומר בודאות שחמשת ראשי הגולה הראשונים אחרי בוסתנאי וגם ראשי הגולה המאוחרים: דוד בן יהודה, זכאי ודוד בן זכאי הם בני המשפחה העברית, וזכאי בן אהונאי — בן המשפחה הפרסית. לבני המשפחה ההיא יש לחשוב כנראה גם את משה, יצחק אסקוי השני וחסדאי השני. אם השתתפו בני שתי המשפחות בנשיאות ע"פי איזה סדר ירושה קבוע וזכויות שוות, בדבר זה אין לנו כל ידיעות. אבל נראה שתכונותיו הפרטיות של המחַזר והשפעת בני מפלגתו הן היו המכריעות בדבר בשעת בחירה. אפשר שהמחלוקת בין נטרונאי בן חביבאי וזכאי בן אהונאי, במחצית השניה של המאה הח', הנזכרת באגרת ר' שרירא גאון וכן המחלוקת בין דניאל ודוד בן יהודה, במחצית הראשונה של המאה הט', שנזכרה ג"כ אצל ר' שרירא[4], אינן אלא המלחמה שבין שתי המשפחות של בני בוסתנאי. במאה הי"ג[3] נחשבו, כאשר ראינו לעיל מתוך סיפור ה', כל בני בוסתנאי ליוצאי המשפחה הפרסית, אם מפני שהמשפחה היהודית כבר פסקה, או מפני ששתי המשפחות נתערבו זה בזה.

ידיעות מדויקות על דבר זמנו של בוסתנאי אין לנו, אבל על יסודן של הידיעות הנזכרות למעלה אפשר להגביל את זמנו בין גבולים קרובים מאד. לפי כל ג' תשובות הגאונים וגם לפי סיפור ה' עמר בן כטאב הוא שנתן לבוסתנאי את בת המלך. עמר

[1] עיין לעיל 169 הערה 3.
[2] פוזננסקי 121 בקישור עם 124 ולַצָרוס 173.
[3] [עי' מה שהעירותי למעלה.]
[4] סדר החכמים ח"א 36, 38, עיין גרץ ח"ה, 445.

מלך משנת 634 עד 644. מתי ואיפה נשבו בנות המלך אין אנו יודעים, עכ"פ לא קודם כיבוש קטיספון שהיה בשנת 637. בשנות 644—637 היה אפוא בוסתנאי איש שהגיע לפרקו. לפי סיפור ה' היה בוסתנאי בעת שנתמנה לראש הגולה ע"י עמַר בן ט"ז שנה. אחרי שבני הנשים העבריות היו, כמו שראינו למעלה, גדולים מבני האשה הפרסית, עלינו לומר שבוסתנאי נשא תחילה את נשיו העבריות ואח"כ את הפרסית, בין נישואי אשתו הראשונה העברית ובין נישואי הפרסית עבר לפי זה משך זמן של שנים אחדות. אנו צריכים איפוא לקבוע זמן נשואי דארה בימי ממשלתו האחרונים של עמר והתמנותו לראש הגולה וכן נישואי נשיו העבריות — בימי ממשלתו הראשונים של עמר. בוסתנאי לא נולד אפוא לפני שנת 618, אבל גם לא הרבה אחריה. להקדים ולהעלות את זמן לידתו של בוסתנאי בימי ממשלת הפרסים, אי אפשר גם מפני העובדות שהוכחנו למעלה שנכדו שלמה בן חסדאי נהג נשיאותו עוד בשנת 759 ובן נכדו זכאי בן אהונאי בן שהריאר — בשנת 771[1]. בשום לב לעובדות אלה עלינו לומר עוד שחסדאי, בנו של אחת הנשים העבריות, נולד בשנת 650 לערך ושלשת בניה של הפרסית נולדו בשנות 665 — 660 לערך. להקדים את זמן לידתו של חסדאי, אביו של שלמה, הרבה לשנת 650 רחוק. לאחר הרבה אחרי 665—660 את זמן לידתם של שלשת בניה של בת כוסרו, שמת בשנת 628, אי אפשר. ומאחר שבוסתנאי מת לפי סיפור ד' בשעה שבני הפרסית היו עוד קטנים, אפשר לשער שמת בשנת 670 לערך.

את ראש הגולה בוסתנאי החליפו באגרת ר' שרירא גאון בגאון ר' בוסאי שהיה ראש ישיבה בשנות התשעים למאה השביעית, לפי שבכמה כת"י של האגרת [עי' הו' לווין ע' 102] כתוב „בוסתנאי" במקום „בוסאי". זוהי כנראה הסבה שהוא נזכר בסיפור ז' כ„חכם" ובסיפור ח' אפילו כ„חכם גדול".

אם נסַכֵּם את תוצאות חקירתינו יצא לנו ציור כזה: חנינאי — בוסתנאי, שנולד בשנת 618 או שנים אחדות אח"כ, מת עליו אביו בימי ילדותו. בתור ממלא מקומו נבחר אחד הזקנים שמצא חן בעיני המלך. במילוי תפקידי משרתו השתתפו גם הישיבות. כשמלאו לו לבוסתנאי ט"ז שנה דרש העם שהוא יתמנה לנשיא. ולפי שמיאן ממלא מקום הנשיא לפנות מקומו באו שניהם לפני הכליף עמר, שמינה את בוסתנאי לראש הגולה. עמר, שהביאו לו את בנותיו של כוסרו[2] מלך פרס ואת אמן, לקח לעצמו אחת הבנות ושלח אחרי כן את בת־המלך השניה בשם אזדאדואר (דארה) לבוסתנאי. בוסתנאי הוליד ממנה ג' בנים: שהריאר, גורנשאה ומרדאנשאה, שנהג בהם מנהג בנים. בוסתנאי, שהיה חשוב מאד בחצר הכליף עמר ובודאי גם אצל יורשיו, מת בשנת 670 לערך והניח בניו מבת־המלך בעודם קטנים. בניו הגדולים שנולדו לו מן הנשים העבריות, חסדאי וברדוי, נהגו בהם עתה מנהג עבדים. ועמדה על זה מחלוקת בין החכמים שנמשכה זמן רב. מקצת החכמים חשבו שבוסתנאי שחרר את דארה וגיירה קודם שבא עליה ופסקו שבניה כשרים ומקצתם חשבו אותם לעבדים. הבנים הקטנים שעמדו ביחוסים קרובים לחצר המלך — אחי אמם היה שר צבא — פנו לאנשים בעלי השפעה ולחצר המלך. לאחר זמן נשא בן בנו של שהריאר בתו של ר' חנינאי אב־בית־דין, שכבר שלח לפני זה לאזדאדואר שטר שחרור מבית־דין. ע"י זה נחלט, אחרי מחלוקת ארוכה, להכשיר את בני הפרסית, ביחוד השתדל בהכשרתם

[1] עיין לעיל עמ' 162, 176.

[2] [הדבר רחוק שהיו בנות כוסרו ממש. בתו של כוסרו בוראן מלכה אחריו בשנות 31—630 ואחריה אחותה אזרמידוכת ששה חדשים ואחריהן יזדיגרד אחיהן. „מבנת כוסרו" אין פירושו דוקא „מבנותיו" אלא „מזרעו" ו„ביראן אימה" של אזדאדואר אפשר שהיא בוראן בתו של כוסרו, אף שהיא מתה בשנת 631 ולא נשבית איפוא עם בנותיה, וצ"ע בדבר. — אפ'.]

הגאון מר בר שמואל שהיה גאון משנת 733 עד 752. יורשיו הסמוכים של בוסתנאי בראשות־הגולה היו שני בניו הגדולים מן הנשים העבריות בראדוי וחסדאי. אחרי חסדאי מלך בנו שלמה שנהג נשיאותו לכה"פ משנת 733 עד 759, ואחריו — בנו יצחק אסקוי ואחריו נכדו יהודה. עם זכאי בן אהונאי נכדו של שהריאר, שכבר מלך שנים אחדות לפני 771, עלתה המשפחה הפרסית על כסא נשיאות, הנשיאים שמלכו אחריו כמשה ויצחק אסקוי II היו ג"כ בני המשפחה הפרסית. בני משפחת בוסתנאי נהגו נשיאותם עד המאה הי"א ולפיה"נ גם במאות הי"ב והי"ג, אף שבמאה הי"ג מופיעים בני משפחת בית דוד שאינם מתיחסים לבוסתנאי. למרות ההכשר שהכשירו את בני הפרסית עוד במאה השמינית, נמצאו עוד במאה הי"ג עירעורים על כשרותם ולא עוד אלא שגלגלו את פסול המשפחה שהיה בהם, לפי דעת המחמירים, על כל בני בוסתנאי. בוסתנאי היה בלי ספק אישיות חשובה, אבל ביחוד נישואיו את בת המלך הפרסית והמחלוקת שעמדה על דבר כשרותם של בניו ממנה גרמו לזה ששמו נזכר לפעמים כל כך קרובות במקורות.

אגרת רב סעדיה גאון.

מאת

דוב רֶוֶל (נויורק).

האגרת לרב סעדיה גאון אשר אני מוציא בזה לאור נמצאה בקובץ כתבי יד אשר קנה החכם ד"ר נחום סלושץ מיהודה פרץ במרוקש מרוקא. הקובץ הזה נכתב בעיר שגביה בספרד בשנת ה. קצ"ח 1438 למנין הנהוג בידי שמואל בן דון אברהם קאמינטא.

אחר הספר מעשה נסים לר' נסים ממרסילי הנמצא בקובץ הזה יאמר הכותב: „אני שמואל בר היקר הנכבד דון אברהם קאמינטא זלה"ה כתבתי זה הספר הנקרא [מעשה] נסים לעצמי וסיימתי אותו ביום חמשי כ"ז ימים לחדש תשרי שנת חמשת [אלפים] ומאה ותשעים ושמונה ליצירה בשקביא בישיבת הה"כ[1] יוסף ן' שם טוב. השם למען רחמיו וחסדיו יזכני להגות בו ובספרים אחרים ורבים ולהבין ענינם כהוגן וכשורה אמן ולראיה התמתי שמי שמואל בן אברהם".

בראש הקובץ נמצאו הדברים האלה: „זה הספר יש בו ספר מעשה נסים והוא פי' לקצת פרשיות יש בו ענינים טובים ונעימים ביותר ויש בו סוד הגויה בת שבע לדוד אלה שנכלה פניה[2] ואגרת אחת לבני ישראל לתשובה והיא טובה עד מאד ואותיות של ר' עקיבה ופירושן ובקשה מהר' ידעיה הפניני הנקרא בדרישי וענינים אחרים זה הספר קנין כספי אני הדל באלפי ישר'. שמואל בן אברהם".

הכתב הוא ספרדי קורסיבי וכל הקובץ מלבד הקטעים מספרי קבלה בסופו נכתב בידי איש אחד. הדיו כהה מרוב ימים וקצת מראשי השורות נמחו ונקדתי כל תיבה שהיא בספק. הקובץ הזה מכיל מלבד אגרת רב סעדיה חלק מספר מעשה נסים הנקרא גם בשם עקרי הדת לר' נסים ממרסילי[3]; פירוש עלינו או אגרת לרבני ארנלק [?] המיוחס בטעות לרב האי גאון נדפס במאור ושמש ליוורנו 1839 [וגם באיי הים לתה"ג שע"ת סי' מ"ג עי' שם]; אותיות דר' עקיבא; בקשת הממין לר' ידעיה הפניני; ספר משרת משה לר' קלונימוס בן משה המצרי נדפס ע"י גולדנטהאל לייפציג תר"ה[4] ועוד כת"י וקטעים מספרים שונים אשר בדעתי לדבר עליהם במקום אחר. ומודה אני בזה לד"ר נ. סלושץ אשר בטובו נתן לי את הרשות להשתמש בקובץ הזה ולהוציא לאור את אגרת רב סעדיה.

בראש האגרת הזאת נאמר „אגרת רב סעדיה גאון ז"ל כת' להזהיר את העם". האגרת כתובה בסגנון מיוחד להגאונים בבבל ונמצאו בה דברים ודעות המסכימים עם דברי רב סעדיה גאון הידועים לנו משאר ספריו. על כל דבר יביא ראיה פסוק מכה"ק כדרך רב סעדיה (ראה בסוף ההקדמה לספר אמונות ודעות). כל מאמר מתחיל

---

[1] אולי צ"ל ההמ"כ = האיש הגדול מנוחתו כבוד [צ"ל הה"ר. — אפ'].

[2] צ"ל אלא שאכלה פנה, והעירני על זה ועוד כמה דברים ידידי הרה"ח ד"ר משה זיידל.

[3] מתחיל מאמצע הפרק השני ראה החלוץ, כרך ז' ע' ק"א והלאה; Neubauer, Catalogue 1294.

[4] בהנדפס ששה שערים ובכת"י זה עוד שער. ראה Orientalische Litteraturblätter, 1845, 318. Steinschneider, Die hebr. Handschr. in München, 210, 5.

בהדברים „בני ישראל“ כדרך התרגום המיוחס ליב״ע על התורה שמתחיל כמה דרשות בלשון „עמי בני ישראל“[1].

והנה כפי מה שידענו היה רב סעדיה הראשון בין הגאונים לצאת למלחמת תנופה נגד הקראים. כי הגאונים לפניו לא שמו לב למינות הקראית ולא השיבו על דברי חכמיהם; והוא באשר חשבו אותם רק לפורצי גדר ולא ליוצרי שטה חדשה או מפני יראת הממשלה המושלמית, אשר כנראה הגינה על הקראים מפני שהקראים קבלו הרבה מדרכי המושלמים ומנהגיהם כמו קדוש החדש ע״י ראיה וזמן התפלות וטהרת הגוף ועוד[2], אם כי מצינו כבר לרב יהודאי גאון שכוון בכמה מדבריו כנגד הקראים ולהוציא מדעתם אף כי לא הזכיר את שמם וכן עשו כמה מהגאונים אחריו[3]. ולפי עדות רב סעדיה גאון לא הזידו הקראים עד ימיו להביא ראיות לדעותיהם מן המשנה עד שקם הקראי אבן סאקויה בדורו של רב סעדיה ואמר שמקבלי התורה שבע״פ הראשונים הסכימו בכמה דברים עם דעת הקראים וכי חכמי התלמוד האחרונים שינו מן התורה שבע״פ[4]. ובימי רב סעדיה יצאו רבים מחכמי הקראים למלחמת תנופה נגד הרבנים והישיבות בבבל והשתדלו בכל עוז להפיץ את דעותיהם בין העם בבבל[5]. ואז קם רב סעדיה כגבור מושיע לעמוד בפרץ נגד המינות הקראית והשיב בספריו הרבים על כל טענותיהם, אם כי לא החשיב אותם להתוכח עמהם פא״פ (סהל בן מצליח בלקוטי קדמוניות לפינסקר ח״ב ע׳ ל״ג), ורוב ספריו מכוונים להוכיח אמתות הקבלה והתורה שבעל פה[6]. ונגד הקראי אבן סאקויה ושאר חכמי הקראים בני דורו אשר אמרו כי חכמי המשנה הראשונים הסכימו עם הקראים ברוב הדברים כמו בעיבור השנה ודחיות, עריות חלב נדה ובעל קרי[7] כוון רב סעדיה באגרתו זו בדבריו „בני ישראל אל תחשבו את אבותיכם כי שינו מן התורה שבעל פה מאומה כו׳“ (ב׳ ע״א שורה ט״ז והלאה).

---

[1] [וכן בשאילתות, עי׳ JQR 1922, 307] וראה נגעים פ״ב מ״א. השם „בני ישראל“ אשר נקראו בו היהודים התושבים במדינת במביי בהודו הוא כנראה מזמן מאוחר; ראה אבן ספיר ח״ב.

[2] ראה החלוץ כרך ח׳ ע׳ ע׳ והלאה; וויס דו״ד ח״ד ע׳ ס״ז; ולא נראו בזה דברי החכם ד״ר צבי מלטר בספרו על רב סעדיה ע׳ רס״א והלאה. גם לשני הגאונים האחרונים בזמן וגדולים במעלה רב שרירא ורב האי לא מצינו דבר נגד הקראים.

[3] ראה בספר היובל לר״א שוורץ ע׳ רנ״ו והלאה; רב נטרונאי גאון מזכיר את שמות מיסדי המינות הקראית לקללה, ראה סדר רב עמרם גאון ע׳ ל״ח. ולפי דברי הקראי קרקסני כתב הגאון האי (בן נחשון?) ואביו ספר אשר דברו בו אודות הקראים. ראה מחלוקת רב סעדיה גאון ובן מאיר לת״י בורנשטיין ע׳ קנ״ח הערה א׳.

[4] הקדם כרך א׳ ע׳ ס״ח, קכ״ה; הרבעון האנגלי כרך י״ג ע׳ תרס״ו.

[5] ובארץ ישראל היתה אז ידם על העליונה וכ״כ הציקו אז הקראים להרבנים עד כי נאלץ בן מאיר לצאת לבבל לבקש עזרה נגדם; ראה בורנשטיין, מחלוקת, ע׳ ק״ו—ז; הרבעון האנגלי, הוצאה חדשה כרך ה׳ ע׳ תקנ״ד ופוזננסקי בהמאסף ירושלים כרך י׳ ע׳ פ״ג. ומה שגרם להרים ראשם אז הוא דלדול ישיבות סורא ופומבדיתא בזמן ההוא כי בסוף המאה השמינית נתדלדלה ישיבת סורא ורבים מהתלמידים הגדולים מתו וכאשר מת רב שלום בר רב מישאל גאון (911) „אידלדלא מילתא במתא מחסיא טובא ולא אשתארו בה חכימי“ (לשון רב שרירא באגרתו ע׳ ל״ט) עד כי רצו לבטל לגמרי ישיבת סורא וגם ישיבת פומבדיתא ירדה אז מגדולתה מפני המחלוקת בין ראש הגולה והישיבה אודות ממלא מקום יהודה גאון (ראה גינצברג, גאוניקא ח״א ע׳ ע״ה) והשתמשו הקראים בשעת כושר זו לצודד נפשות בין העם לדעותיהם.

[6] ראה ר״ד קויפמן בספרו על התוארים ע׳ פ״ה ומלטר בתולדות רב סעדיה ע׳ רס״ב.

[7] ראה לעיל הערה 4 וידענו שרב סעדיה חבר ספר מיוחד להשיב על טענות אלו בשם „כתאב אלרד עלי אבן סאקויה“ וראה במקומות שהביא החכם מלטר בתולדות רב סעדיה ע׳ רס״ה וע׳ שפ״ב והלאה. ושגורה טענה זו כי חכמי המשנה הראשונים הסכימו עם דעות הקראים וכי החכמים האחרונים שינו מן התורה שבע״פ בפי חכמי הקראים בני דורו של רב סעדיה והבאים אחריו. ראה ברבעון האנגלי כרך ח׳ ע׳ תרפ״ז והלאה ושם הערה ו׳ וכרך י׳ ע׳ רנ״ז הערה ג׳ ובהקדמה לאדרת אליהו לאליהו בשייצי ובאמונה אמן לאברהם בן יאשיהו ע׳ י״ד ואין כל חדש גם בשיטת אברהם גייגר במציאות הלכה ישנה! (ראה ספרי על ההלכה של הקראים ע׳ ג׳ והלאה).

ועוד על דבר אחד יזהיר רב סעדיה באגרת זו והוא שלא לחשוב את זמן הקץ, כי אם לקוות בכל יום לגאולה. והנה רב סעדיה עצמו חישב את הקץ בכמה מספריו וביחוד בספר אמונות ודעות[1]. אך כבר כתב הרמ״בם באגרת תימן (הוצ׳ גאלוב ע׳ ל״ט) „ואנחנו ננצל לרב סעדיה ונאמר שלא הביאו לזה [לחשוב את הקץ] עם דעתו שאסור לעשות רק היות אנשי דורו רבי ספיקות באמונה כו׳. וראה מכלל השתדלותו לקבץ המון בני אדם בחשבון הקצים לחזק תוחלתם כו׳״. וכפי מה שידענו היו הקראים הראשונים כמו בנימין נהונדי, אחד ממיסדי הקראות בראשית המאה התשיעית, עוסקים בחשבון זמן הקץ (ראה בפירוש יפת בן עלי לדניאל י״ב י״ג). והקראים אבלי ציון וביחוד חכמי הקראים בני דורו של רב סעדיה כמו סלמון בן ירוחים ויפת בן עלי[2] עסקו בחשבון הקץ והמשיכו אליהם עי״ז לב העם. וזה גרם לרב סעדיה להאריך בחשבון הגאולה ע״פ הזמנים בספר דניאל, אך הליט דבריו בסוד ולא נתן זמן מוגבל לקץ כמו שעשו הקראים ולכן יזהיר גם באגרת זו שלא לקבוע זמן הקץ רק לחכות באמונה בכל יום לגאולה (ב׳ ע״א שורה ח׳ והלאה).

והנה לא נאמר למי נשלחה האגרת הזאת, ויודעים אנחנו כי רב סעדיה היה בא בחליפות מכתבים בעודנו במצרים עם הרופא הפילוסוף יצחק ישראלי, ואולי עם עוד חכמים מחכמי קירואן וגם בימי גאונותו (ראה פוזננסקי בספר היובל להרכבי ע׳ קע״ו, ק״פ ור״ט). אך תוכן האגרת הזאת המזהרת על כמה דברים פשוטים וידועים וגם מלחמת רב סעדיה באגרת זו נגד הקראים, כמו שהוכחתי, מוכיחים שלא נשלחה לקירואן אשר היו שם חכמים גדולים עוד בראשית המאה התשיעית וגם נגף הקראות לא פרץ שם (ראה אנשי קירואן לפוזננסקי). ומסגנון האגרת נראה כי לא נשלחה למצרים ארץ מולדתו אם כי החליף מכתבים עם בני ארצו (ראה בורנשטיין, מחלוקת, ע׳ ס״ז והלאה).

וידענו כי יהודי ספרד היו פונים בשאלותיהם לגאוני בבל וביחוד לגאוני סורא. ואם כי במכתב מאחד מבית דינו של אהרן בן יוסף סרגאדא גאון שנכתב בשנת 953, כנראה לר׳ חסדאי אבן שפרוט,[3] נפרטו שמות הגאונים שהריצו יהודי ספרד אגרות אליהם ושם רב סעדיה גאון לא נזכר ביניהם, שתיקה זו אינה מוכיחה כי לא היה בא רב סעדיה בחליפות מכתבים עם יהודי ספרד. כי כותב המכתב הזה היה בן דורו של רב סעדיה ומבית מדרשו של אהרן סרגאדא שונאו בנפש של רב סעדיה, ואין להתפלא כי לא הזכיר את שם רב סעדיה בין שמות הגאונים שפנו אליהם יהודי ספרד בשאלותיהם. ויהודי ספרד הריצו בימי רב סעדיה מכתב לרב כהן צדק[4] וקרוב לודאי שפנו גם לרב סעדיה גאון סורא כדרכם לפנות תמיד לגאון סורא. ויש לנו עד נאמן כי רב סעדיה גאון הריץ מכתבים להקהלות בספרד והוא הראב״ד בסדר הקבלה, שכתב „ושח לי ר׳ מאיר בן ביבש שראה גליון של רב סעדיה גאון ז״ל וכתוב עליו לקהל קורטובא ואלבירה ואליסאנה ובגאנה וקלסאנה ואשבילה ומרידה העיר הגדולה

---

[1] מאמר ח׳ פ״ג והלאה וראה מה שהאריכו בזה החכמים פוזננסקי בהירחון לברנן שנת 1900 ע׳ ת״ד והלאה וע׳ תקי״ט ומלטר בהרבעון האנגלי שהו״ל דוד ניימרק, סינסינטי 1919 ע׳ מ״ה והלאה. ומדברי רב סעדיה בפירושו לדניאל ח׳ י״ד אפשר להוכיח שרעתו היתה שהגאולה תהיה בשנת 968 למה״נ (ראה פוזננסקי שם ע׳ תקי״ח) ואפשר שנתפרסם אז זמן הקץ ההוא ולכן מוצאים אנו את יהודי רינוס פונים בשנת ד׳ אלף תש״כ 960 למה״נ כשמונה שנים לפני הזמן ההוא לחכמי א״י בשאלה „על שמועה ששמענו על ביאת משיח״ (ראה .REJ כרך מ״ד ע׳ רל״ז וברבעון האנגלי הוצאה חדשה כרך א׳ ע׳ ע״ה) ובזה יתבאר לנו גם מה שכעסו אנשי א״י על שאלה זו והוא באשר הקראים שהיו מציקים לבני א״י (ראה לעיל ע׳ 181 הערה 5) היו עוסקים תמיד בחשבון הקץ לכן לא היתה דעת בני א״י נוחה בזה ונערו בהשואלים.

[2] ראה פוזננסקי שם.

[3] נרפס בהרבעון האנגלי כרך י״ח ע׳ ת״א והלאה וראה שם ע׳ תשס״ת והלאה; גינצברג גאוניקא ח״א ע״ז וריוויסטא איזרעליטא כרך ו׳ ע׳ קצ״ט.

[4] ראה בהרבעון האנגלי שם ע׳ ת״ב שורות ח׳ והלאה.

וכל ערי ישראל אשר סביבותיה" (הוצ' נויבויער ע' ע"ד). ולפי דעתי האגרת אשר אני מוציא בזה לאור, שהיא אגרת שניה לאלה אשר אליהם נשתלחה (ראה א' ע"ב שורה י"א), היא האגרת אשר הריץ רב סעדיה להקהלות בספרד, והיא שמזכירה הראב"ד בסדר הקבלה.

ובזה יתבאר לנו גם תכלית האגרת הזאת כי ספרד היתה מעולם מקום תורה[1], אך גם המינות הקראית פרצה שם בזמן קדום ואלעזר אלוף שבא באמצע המאה התשיעית מספרד לסורא הביא עמו ספר המצות לענן מיסד כת הקראים[2]. וראה בספר העתים לר"י ברצלוני סי' קע"ט „ונשאל מרבנו האי גאון: נהגו אנשי ספרד להניח התרגום כלל כו' וכתב הנגיד הכי אמר שמואל הלוי אית מרבנן דאמרי חלילה לבני ספרד שיניחו את התרגום כמו שאמרו שואלין הללו שספרד מקום ריבוץ תורה מזמן ראשון מגלות ירושלים עד עכשיו והנחת התרגום דרך מינות הוא ולא נמצאת בהם מינות מעולם אלא במקצת כפרים הסמוכים לארץ אדום שמרננין עליהם שיש בהם צד מינות בסתר והיו כופרים בכך וקדמונינו הלקו מהם אנשים שאמדום למלקות ומתו מתוך הלקאה" וכו'. ומינות זו היא הקראות, ראה סדר הקבלה להראב"ד ע' ע"ט. וקרוב לודאי כי רב סעדיה גאון, אשר עמד כל ימי חייו על המשמר להציל את העם מהמינות הקראית, כתב ליהודי ספרד שנחשדו קצתם בנטיה אחר הקראות להזהיר אותם, כי לא יטו אזן לדברי הקראים האומרים כי חכמי הגמרא שינו מן התורה שבעל פה וכמו שטענו הקראים בדורו של רב סעדיה, ושלא יחשבו את הקץ וכמו שעשו הקראים אז אשר קנו להם בזה את לב העם, וגם שלא ירבו בצומות ובתפלות וכמעשי הקראים (ראה ע' 185 הערה 6).

וטרם אכלה לדבר אביע את תודתי להחכם ד"ר צבי מלטר ראש המדברים בכל הנוגע לרב סעדיה ודורו אשר עזר לי הרבה בפירוש האגרת הזאת.

אגרת רב סעדיה גאון ז"ל כת' להזהיר את העם.

דף א' ע"א.

1. הקדש בהזהירם[3] והיו דארים[4] והמשכילים וכל על[5] ובאים ומבקשי י"י
2. . . שומע[6] חכמיו מצות[7] הסגנים והחורים ויתר העם שלום תמיד וּבְרָכָה
3. נכונה וחיי בשרים[8] ותפלה זכה ועוז מלך והדר שכינתו ומתת משאֲלוֹתיו
4. ומלא עצות ותפוקת רצון ותשועה אמצת[9] תבאתה לכם מעם י"י
5. . .[10] מעוזנו וגאותינו שאו שלום גדול ממנו ומן האלופים והתלמידי'

---

[1] ראה ספר העתים לר"י ברצלוני סי' קע"ט ובמבוא שם ועפפנשטיין בהירחון לברנן כרך נ"ו ע' נ"ו וע' פ"ו.

[2] ראה סדר רב עמרם גאון ל"ח ע"א, גאוניקא לגינצברג ח"א ע' י"ז הערה ב; פוזננסקי בהקדם כרך ב' ע' צ"ט ועפ"ז צריך לתקן דברי עפפנשטיין בהירחון לברנן כרך נ"ו ע' פ"ד הערה ב'. — [„הביא עמו"? רב נטרונאי אומר: וראה מרנא ורבנא אלעזר אלוף ספר וכו'. — אפ']

[3] אולי הזהירים או להזהירם [? צ"ל: . . . <העם> הקדש בהזהירם. — אפ'].

[4] לא ידעתי לפתור. ואולי צ"ל „והיודעים" והכונה שכתב „להזהיר את העם הקדש הזהירים והיודעים" [והחרדים?].

[5] אולי = עולים.

[6] אולי = שומעי חכמה ובינה ומצות. [צ"ל: <וכל> שומע מִצְוַת חֲכָמָיו, הסגנים (ועי' נחמיה ד' ח', י"ג).]

[7] פה כנראה מתחיל המכתב [?].

[8] ראה משלי י"ד ל'.

[9] אולי אמתית ראה ע"ב שורה א' [אֲמָצֶת = אמיצה].

[10] לפני המלה הזאת נמחקו כשתי אותיות ואולי היה שם אות מ' = מלכנו.

6. דעו[1] כי כולם חוסים בצל י״י מצינו[2] ואע״פ כי דלונו לא עזבנו כאשר הבטיחנו
7. לאמר והשארתי בקרבך עם עני ודל וחסו בשם י״י[3] וגם אנחנו נודהו על ע״ב.

1. אמרתו ונספרה עוזו ונשירה לו חסדו ולא נספיק ככתו׳ ומרומם על כל
2. ברכה ותהלה[4] ולפני מזה צוינו וכתבנו אליכם אגרת תשורה[5] כאשר
3. הכין י״י לעמו ישר׳ ובטוחים אנו כי שמחתם בדבר ככתו׳ וישמח
4. יחזקיהו וכל העם על התפלה[6] האלהים לעם כי בפתאם היה הדבר ודקדקנו
5. במסכיות וביארנו טעמיהם והבינום הכל והוסיפו שמחה כי רצה י״י אדונינו
6. להשכיל תורתו לעמו ולגלות להם כל סתום ועמום אשר בה והבינו מה
7. שיש במשנה ובתלמוד להבין גם זאת מעם י״י צבאות אלי״נו ובכל הפרקי׳ אשר
8. קבענו נשאנו תפלה ותחנה לפני י״י צבאות אלי״נו בעד השארית הנמצאת
9. לראות את ענים ולקבץ נדחם וליסד אדמתם ולקומם חרבותם וכן יעשה
10. וכן ימלא כאשר הבטיחנו רנו שמים וגילי ארץ פצחו הרים רנה[7] כי גאל
11. י״י יעק׳ ובישר׳ יתפאר[8] ובאגרת הראשונה הודענו אתכם כי אחריה
12. נצוה לכתוב אליכם אזהרות ותוכחות אשר תתעררו בהם
13. לשמוע[9] כאשר תלמדו וכמ״ש י״י אלהים נתן לי לשון למודים לדעת לעות
14. את יעף דבר יעיר בבקר בבקר יעיר לי אזן לשמוע בלמודים[10] ויש עלינו
15. להזהירכם ועליכם לשמור ולעשות להציל נפשותיכם
16. בני ישראל כי ישמע א׳ מכם איש את רעהו מוכיח אל יגבה לבו לאמר
17. האיש כמוני יצטרך לתוכחת זה וכן כתי׳ [שמעו] והאזינו ואל תגבהו כי י״י דבר.[11]
18. בני ישראל אל תשימו לכם השקר לבית מנום לבטות עליו לאמר
19. כל הדבר אשר דבר[12] אצלכם תספודו[13] על י״י אלהיכם וכתי׳
20. במרעים כי שמנו כזב מחסנו ובשקר נסתרנו[14] בני ישראל
21. . .[15] יחטא איש מכם חטאת ויהיה נגד עיניו יפחד בכל
22. עת פן תמצא אותו ככתו׳ ואם לא תעשון כן הנה חטאתם לי״י ודעו

---

[1] אין הקריאה ברורה ואולי שלו׳ = שלום; ראה בורנשטיין בס׳ היובל לסוקולוב ע׳ ס״ב הערה י״א.

[2] אולי מצילנו ואפשר כי נהפכו האותיות וצ״ל מציון [מחסינו? מגננו?].

[3] צפניה ג׳ י״ב.

[4] נחמיה ט׳ ה׳ וראה אמונות ודעות לרב סעדיה גאון סוף מאמר שני.

[5] הריש אינה ברורה ואולי תשובה.

[6] טעות סופר כאן וצ״ל ההכין (דה״י ב׳ כ״ט ל״ו).

[7] ישעיה מ״ט י״ג. ושם כתיב יפצחו, וקרי ופצחו. ואולם ראה ישעיה מ״ד, כ״ג.

[8] ישעיה מ״ד כ״ג.

[9] אות ע׳ בספק.

[10] ובמקרא (ישעיה נ׳ ד׳) כלמודים.

[11] ובמקרא ירמיהו (י״ג ט״ו) אל בלא ויו וראה סוטה ה׳ ע״א וילקוט ירמיהו רמז רצ״א.

[12] המלה „דבר“ נקודה ונראה שהכותב רצה למחוק אותה.

[13] הד׳ והו׳ בסוף המלה בספק ואולי צ״ל תספו (ראה דברים כ״ט י״ח) או תחפאו (ראה מלכים ב׳ י״ז ט׳).

[14] ישעיה כ״ח ט״ו וראה סדר אליהו רבה הוצ׳ מאיר איש שלום ר״פ י״ד.

[15] נמחקו כשתי אותיות ואולי צ״ל כי.

23. חטאתכם אשר תמצא אתכם[1] ואומר וחטאתי נגדי תמיד[2] בני ישראל
24. אם ירוץ לבבכם אחר תאוה לשעתה[3] התבוננוה פן תהיה מרה
25. באחרונה ככתו׳ יש דרך ישר לפני איש ואחריתה דרכי מות[4] בני
26. ישראל אם יבקש לבבכם לצום ת̇[5] נדבה או להתפלל אל י״י תפלה תוספת
27. הניחו עבירה אחת והיא גדולה מכולם[6] כי העושים כן נאמר בהם כי יצמו

דף ב׳ ע״א.

1. אינני שמע אל רנתם וכי יעלו עלה ומנחה אינני רוצה כי בחרב וברעב
2. ובדבר אני מכלה אותם[7] ואמרו חכמים מצוה הבאה בעבירה
3. הקב״ה שונאה[8]. בני ישראל אם לא תראו[9] את י״י ביום טובה את
4. מי תקראו ביום צרה וישמעכם. בני ישראל
5. אם עשה תעשו מצוה בקוצר רוח ובקפידות ותלאה
6. הפחתם את שכרה ככתו׳ ואמרתם הנה מתלאה והפחתם אותו אמר
7. י״י צבאות והבאתם גזול ואת הפסח ואת החולה והבאתם את המנחה
8. הארצה אותה מידכם אמר י״י[10]. בני ישראל אל תאמרו נתאחר
9. הקץ הבאה ולא זו שנה[11] ואף לא החדש הבא מבלי ראשון
10. אף לא מחר מבלתי היום אלא בכל יום ובכל שעה ככתו׳
11. שירו לי״י זמרו שמו בשרו מיום ליום ישועתו[12]. בני ישראל דעו כי הנפש הזאת
12. לא תשקוט בעולם הזה ואפי׳ מצאה ממלכות כל הארץ
13. לבעבור כי היא יודעת כי יש לה העולם הבא שם תשקוט ושם תרגע
14. וכן כתי׳ כה אמר י״י עמדו על דרכי׳ וראו ושאלו לנתבות עולם אי(ן)
15. זה דרך הטוב ולכו בה ומצאו מרגוע לנפשכם (ולא אביתם)[13]. בני

---

[1] במדבר ל״ב כ״ג.

[2] תהלים נ״א ד׳.

[3] צ״ל לעשתה.

[4] משלי י״ד י״ב.

[5] ר״ת תענית.

[6] ראה ירושלמי סוף קדושין והובא בתוס׳ כתובות ק״ד ע״א ד״ה לא בשם מדרש, וראה סדר אליהו רבה הוצ׳ מאיר איש שלום פ׳ כ״ד ד״ה מעשה. ואפשר שגם זה מכוון כנגד הקראים שהרבו בצומות וענו צוה לצום שבעים יום רצופים מי״ג ניסן עד כ״ג סיון ראה סה״מ לענן הוצ׳ הרכבי ע׳ מ׳, ק״ל, קל״ג, קמ״ט וקנ״ז וגם הרבו בתפלות וחייבו להתפלל שבע פעמים ביום על פי הכתוב בתהלים קי״ט, קס״ד.

[7] ירמיהו י״ד י״ב ושם רוצם.

[8] ראה ספרא צו פרשת המלואים פ׳ ט״ו; סוכה ל׳ ע״א ועוד.

[9] צ״ל תיראו.

[10] מלאכי א׳ י״ג.

[11] [צ״ל: ולא זו שנה הבאה].

[12] תהלים צ״ו ב. וראה בהקדמה שזה נגד מחשבי הקצין ופירוש הדברים הוא שאין לומר שנתאחר הקץ או כי יהיה בשנה הזאת או בחדש השני אך לא בחדש הזה או ביום המחרת ולא היום כי כל יומו זמנו וראה אמונות ודעות מאמר ח׳ פ״ב ומה שכתבתי בהקדמה.

[13] ובמקרא (ירמיהו ו׳ ט״ז) ויאמרו לא נלך והמלות „ולא אביתם" לא נמצאו שם וראה ישעיה כ״ח י״ב.
ודומה לזה כתב רב סעדיה באמונות ודעות מאמר תשיעי פ״א „ועוד כי אני מוצא כל הנפשות אשר ידעתים אינן נחות בעוה״ז ולא בוטחות אפילו אם הגיעו אל הגדול שבמלכיות ואל העליונה שבמעלותם ואין זה בטבעה כי אם בעבור ידיעתה כי יש מדור יותר נכבד מכל טובות המדור והיא נכספת לו ועיניה צופיות אליו ולולי זה היתה נחה ושוקטת" וראה ר׳ ברכיה הנקדן הוצ׳ גלנץ ע׳ צ״ז וקהלת רבה פ״ו פ״ו.

16. ישראל אל תחשבו[1] את אבותיכם כי שינו מן התורה שבעל פה מאומה כי כל דבר
17. ודבר על בירורו מסופורם[2] ככתו׳ למען ידעו דור אחרון בנים יולדו
18. יקמו ויספרו לבניהם[3]. בני ישראל אל תזיזו אמונת י״י מנגד
19. עיניכם וזכרתם מוראו לנכח פניכם ככתו׳ שויתי
20. י״י לנגדי תמיד[4] וגו׳. בני ישראל האמינו כי כל פסיעותיכם[5] גם
21. הליכותיכם ספורות ככתו׳ כי אתה צעדי
22. תספור לא תשמר על חטאתי[6] בני ישראל אל תקרצו בעיניכם
23. ואל תראו תמונת כל דבר סתר הלא כן כתי׳ קרץ עין יתן
24. עצבת ואויל שפתים ילבט[7], בני ישראל אל תפרשו מן העדה
25. כי הנפרש יבקש כל תאותו ונפרץ למול כל סתירה[8]
26. ככתו׳ לתאוה יבקש נפרד בכל תשיה יתגלע[9]. בני ישראל
27. כל דבר הנוסף בתורה[10] יש עליו כמה מדרשים ככתו׳ כי באחת ידבר אל

דף ב׳ ע״ב.

1. ובשתים (מי) ישורנה[11] ואחז״ל כל פרשה שנאמרה ונשנית לא נשנית אלא בשביל
2. דבר שנתחדש בה[12]. בני ישראל אל תקנ[א]ו איש ברעהו כי תמותת רעים קנאה
3. ככתי׳ כי לאויל יהרג כעש ופותה תמית קנאה[13][.] בני ישראל. אל תשמחו איש
4. לפיד רעהו ככתו׳ שמח לאיד לא ינקה[14] וכתי׳ אם א[ש]מח בפיד שנאי
5. והתעררתי כי מצאו רע[15]. בני ישראל. אל תקרו לפני י״י פחד אבותינו[16]
6. כי מי הקשה אליו וישלם[17] ככתו׳ ואם תלכו עמי בקרי[18]. בני ישראל. כל העמים בוטחים
7. אלה ברכב ואלה בסוסים ואתם רכבכם וסוסיכם תורת י״י וחכמיה ככתו׳
8. אבי אבי רכב ישראל ופרשיו[19]. בני ישראל כל העמים יקבצו כסף וזהב

---

[1] אולי: תחשדו, וראה בהקדמה כי זה מכוון נגד הקראים.

[2] אולי מספרים או מסופרים, והכונה כנראה כי פרסום המשך הקבלה מדור לדור מוכיח אמתותה. ראה אמונות ודעות בהקדמה מאמר ג׳ ושם פ״ו; האמונה הרמה להראב״ד ע׳ פ׳. והקראים האיצו תמיד בהעם שלא יאמרו בדרך אבותינו אנחנו הולכים; ראה ספר היובל לר״א שוורץ ע׳ תס״ח.

[3] תהלים ע״ח ו׳.

[4] תהלים ט״ז ח׳.

[5] בכת״י פעיסותיכם.

[6] איוב י״ד ט״ז.

[7] משלי י׳ י׳ וראה בפירוש רב סעדיה שם ואולי צ״ל ואל תיראו ראה לעיל ע׳ 185 הערה 9.

[8] הס׳ בספק ואולי צ״ל תתירה או התורה.

[9] משלי י״ח א׳. וראה בפירוש רב סעדיה שם ואמונות ודעות מאמר עשירי פ׳ י״ב; סדר אליהו רבה הוצ׳ מאיר איש שלום ע׳ ק״ו.

[10] המלה „בתורה“ כתובה למעלה מן השורה אחר המלה „הנוסף“.

[11] צ״ל לא ישורנה, איוב ל״ג י״ד.

[12] ספרי במדבר פיסקא ב; סוטה ג׳ ע״א. וראה עקידה שער מ׳.

[13] איוב ה׳ ב׳.

[14] משלי י״ז ה׳.

[15] איוב ל״א כ״ט.

[16] המלה פחד בספק ומצינו לרב סעדיה משתמש בלשון זה ראה ספר היובל לסוקולוב ע׳ ע״ז שורה ב׳ מלמטה.

[17] איוב ט׳ ד׳.

[18] ויקרא כ״ו כ״א. קרי בלא ב׳.

[19] מלכים ב׳ ב׳ י״ב.

9. באוצרותיהם ואתם כספכם וזהביכם התורה והמדרש ככתו' קחו מוסרי ואל
10. כסף[1]. בני ישראל. אם תזנחו תורת י"י יזניחכם ביד אויביכם[2] ככתו' זנח ישראל
11. טוב אויב ירדפו[3]. בני ישראל הכינו צידה להוגי תעודה למען יחזיקו
12. בתורת י"י הלא כן כתי' הכן בחוץ מלאכתך[4]. בני ישראל כל איש אשר
13. יאסוף הון מגזל ומחמס וקביעות אלי"ם היוכל לאסוף[5] לו ימי שני חייו ולאכלו
14. בהן הלא כן כתי' עשה עשר ולא במשפט בחצי ימיו יעזבנו ו[ב]אחריתו
15. יהיה נבל[6]. בני ישראל למדו לשונכם לומר בך בטחנו י"י אלהינו[7] כי זה
16. מועיל אפילו לרשע ככתו' רבים מכאובים לרשע והבוטח בי"י חסד יסובבנו[8]
17. בני ישראל בתתכם נדבותיכם לי"י תנו אותה מן המובחר כי כן כתי'
18. ויחי ויתן לו מזהב שבא וגו'[9]. בני ישראל דעו כי מאכלכם למען תחיו ואין חייכם למען תאכלו[10] ככתו' יאכלו ענוים וישבעו[11] ובכופרים כתוב
19. אכול ושתה כי מחר נמות[12]. בני ישראל אל תאמרו מה טובו דברי האגרת
20. הזאת ומה נעמו אמריה ולא תקיימו אותה הלא כן כתי' והנך להם כשיר
21. עגבים[13], בני ישראל זכרו כי בראכם י"י ישרים (ישרים) ואתם המוגלי'[14]
22. את נפשותיכם לכל רע ככתו' [לבד] ראה זה מצאתי אשר עשה האלהים את
23. האדם ישר והמה בקשו חשבנות רבים[15] וראיה לדבר כי העוללים
24. לא ידעו לכזב עד אשר ילמדום. בני ישראל את כל הדברים אשר
25. דברנו נסחום בגליונים ולמדום בפיכם ושימו אותה בלבבכם כי בהם
26. תושעון[16]. בני ישראל. כי תצטרכו לדעת דברי תורה אל תעצלו מלשאול

דף ג' ע"א.

1. ותעשוהו בספק כי לא לרצון יהיה לכם אלא שלחו ושאלוהו מלפנינו ואנחנו נהיה
2. אתכם ולא נכלה דבר שפתינו ככתו' בשרתי צדק בקהל רב הנה שפתי לא
3. אכלה[17]. בני ישראל שובו אל י"י ושמרו חוקיו ומצוותיו ומשפטיו

---

[1] משלי ח' י'.
[2] המלה אויביכם כתובה למעלה מן השורה.
[3] הושע ח' ג.
[4] משלי כ"ד כ"ז.
[5] הא' בספק ואולי „להוסיף".
[6] ירמיהו י"ז י"א.
[7] היינו שיאמרו על כל דבר שבדעתם לעשות בעזרת השם וכדומה; ראה כתבי צונץ ח"ג ע' רס"ז והלאה.
[8] תהלים ל"ב י'.
[9] תהלים ע"ב ט"ו.
[10] מאמר ידוע המיוחס לסוקרטס; ראה בהערות בכר לספר המוסר לר' יוסף עקנין ע' כ"ז שורה ב' וכן הובא מאמר זה בס' מעשה נסים לר' נסים ממרסילי, ראה החלוץ כרך ז' ע' קט"ו.
[11] תהלים כ"ב כ"ז.
[12] ישעיה כ"ב י"ד. ושם שתו בויו.
[13] יחזקאל ל"ג ל"ב.
[14] אולי צ"ל המפגלים או המסגלים [הַמַּרְגְ[י]לִים].
[15] קהלת ז' כ"ט וראה בפירוש לקהלת המיוחס לרב סעדיה הוצ' דוד פראנקל, הוסיאטין תרס"ג, לפסוק זה.
[16] ראה דברי רב סעדיה בספר היובל לסוקולוב ע' ע"ד, שורות ל' ול"א.
[17] תהלים מ' י' ושם אכלא. וכן היה דרך הגאונים לזרז את העם לפנות אליהם בשאלותיהם; ראה

4. ואע״פ כי סרתם והעמקתם ככתו׳ שובו לאשר העמיקו
5. סרה וגו׳[1]. אשרי הטובים אשרי החסדים אשרי גומלי לאלהיהם טוב
6. תחת טוב וגומלים לבני אדם טוב תחת רע ואשרי
7. כל המיחלים לו ככתו׳ לכן יחכה י״י לחננכם ולכן ישוב לרחמכם
כי אלי׳ משפט י״י
8. אשרי כל חוכי לו[2] והוא יעשה לנו כאשר הוחלנו ושלומכם וברכותיכם
9. וטובותיכם וכל הצלחותיכם ירבו ויעצמו לעד[3].

תם ונשלם בילא״ו (= ברוך ה׳ לעולם אמן ואמן).

תה״ג חמדה גנוזה סי׳ ל״ז; הרבעון האנגלי כרך י״ח ע׳ ת״ג שורות י״ט והלאה והוצאה חדשה כרך ט׳ ע׳ ק״ג שורות ט״ו והלאה.

[1] ישעיה ל״א ו׳.

[2] ישעיה ל׳ י״ח ושם „ולכן" בויו ו„ירום" במקום „ישוב".

[3] ראה במכתבי רב סעדיה בספר היובל לסוקולוב ע׳ פ״ג שורה פ׳ מלמטה וע׳ פ״ה שורה ב׳.

אגרת רב סעדיה הראשונה.

אגרת רס״ג זו שנדפסה למעלה היא, כאמור בה, השניה לאגרת אחרת שקדמה לה, ששלחה רס״ג לאותה העיר או המדינה: הראשונה היתה „אגרת תשוֹרה (תשובה?)“, ככתוב באגרת רס״ג שלנו, דף א׳ ע״ב שורה ב׳ והלאה: ולפני מזה צוינו וכתבנו אליכם אגרת תשוֹרה (קרי: תשובה?) כאשר הכין י״י לעמו ישר׳ ובטוחים אנו כי שמחתם בדבר וכו׳. והאגרת השניה שלפנינו נתבשרה כבר ב„אגרת הראשונה“, שכן כתב רס״ג באגרת שלנו (שם שורה י״א—י״ב)

„ובאגרת הראשונה הודענו אתכם כי אחריה נצוה לכתוב אליכם אזהרות ותוכחות אשר תתעֹררו בהם וכו׳“.

אגרת זו „הראשונה“ — היא היא האגרת, שחלקה האחרון פרסם גינצברג בגאוניקא 87—88 על־פי קטע כ״י א״פ (Ms. heb. c. 13 Fol. 22), ואחריו — בתיקונים אחדים — לווין, באגרת רש״ג, לקוטים ע׳ XXV. כי באותו המכתב (שורה 8 והלאה) נתבשרה באמת אגרת של „הזהרות ותוכחות“, ובאותו הלשון ממש החוזר באגרת שלנו שורה י״א—י״ב:

„ואחרי זה אנו מצוים עוד וכ[ו]תבים אליכם כתבי הזהרות ותוכחות לעורר את לבותיכם כו׳“

גם סיום אגרת שלנו (דף ג׳ ע״א שורה ח׳—ט׳): „ושלומכם וברכותיכם וטובותיכם וכל הצלחותיכם ירבו ויעצמו לעד“, שוה ממש עם אותו הסיום של המכתב הנדפס בגאוניקא, ע׳ 88: „ושלומכם וברכותיכם וטובותיכם וכל הצלחותיכם ירבו לעד“.

מן האגרת הזאת נשאר רק סופה, וקטע זה מתחיל:

וכן כל חפץ[1] ושאלה אשר יהיה לכם מצד המלכות הגד תגידוהו לפנינו כי אז נצוה את בעלי בתים חשובים אשר בבגדד אשר אנחנו יושבים ביניהם בני מ״ר נטירא ובני מ״ר אהרן זכר הנאספים לברכה וזכרון פליטיהם דקיָמָה ואז ישיבו לכם מאת המלך כאשר יספיק י״י מעזנו בידם כן תעשו ואל תטשו. ואחרי זה אנו מצוים וכו׳.

„בני נטירא“ אלה הם הם (עי׳ גינצברג שם) עוזריו של רס״ג[2] במחלקתו עם ראש־הגולה דוד בן זכאי וכותב המכתב הזה הוא איפוא — רס״ג, כי רס״ג, ככל הגאונים מימי רב האיי בר דוד והלאה (עי׳ מאנן .JQR הוצ׳ חדשה ח״ז 467, ח״ח 348 והלאה וחי״א 434 והלאה), ישב בבגדד. ואין ספק על־כן שהקטע ההוא הוא סוף אגרת רב סעדיה הראשונה שנזכרה באגרת שלנו.

על־ידי זה הרווחנו עוד דבר אחד: ד״ר רוול (עי׳ למעלה ע׳ 183) משער, שהאגרת

---

[1] ע״פ לווין, ועי׳ גם מאנן, .JQR הוצאה חדשה ,ח״ח, 345.

[2] בני „מר אהרן“ הם „בני אהרן“ שנזכרו באגרת רב נחמיה גאון, משנת רע״ד לשטרות (.JQR חי״ט 106) וכן במכתב שני מאת הנ״ל .JQR הו׳ חדשה ח״ז 347 ועי׳ מאנן שם 2—341 ות״ט 156.

שלפנינו נשלחה לקהלות ספרד, והיא היא אותו המכתב הנשלח לקהלות ספרד שראה ר' אברהם בן דאוד. אבל מתוך המכתב הראשון יוצא שאותו מכתב נשלח' למדינה שהיא עומדת תחת ממשלתו של „המלך" היושב בבגדד, למדינה שאנשיה פונים ב„חפציהם ושאלותיהם" ל„מלכות" בגדד. המדינה הזאת היתה איפוא מממשלת הכליפות הבגדדית, ואי־אפשר על־כן שהמכתב שלנו, שנשלח כ„אגרת שניה" לאותה ה„מדינה" עצמה, נשלח לספרד, שהרי ספרד היתה כליפות לעצמה, כליפות קורדובא, מתנגדתה של כליפות בגדד, ואין לנתיניה של כליפות קורדובא כל עסק עם הכליף הבגדדי.

המכתב נשלח איפוא לאחת המדינות שבכליפות בגדד בזמן ההוא, הלא הם: בבל, מצרים וארץ ישראל; כי אפריקא הצפונית וקירואן הבירה, היתה כבר ממשלה לעצמה, משנת 910 והלאה, תחת ממשלת הפאטימידים.

המכתב לא נשלח איפוא גם לקירואן. רחוק הוא גם זה, שנשלח לבבל עצמה, מפני שנראה ממנו שנכתב למקום יותר רחוק. נשארים איפוא מצרים וארץ־ישראל, וכיון שבארץ־ישראל היתה אז ישיבה נכבדה וגאונות לעצמה (בן־מאיר!) רחוק הוא גם כן, שרס"ג ישלח מכתב של „אזהרות ותוכחות" אל „קהל" שבא"י.

נשאר איפוא: מצרים, ארץ מולדתו של רס"ג.

בודאי נשלחו המכתבים, הראשון והשני, תיכף אחרי שנתמנה רס"ג לגאון בסורא, בכ"ב[1] אייר תרפ"ח; בראשון הודיע רס"ג לבני ארצו את התחדשותה של ישיבת סורא, שהוא משוה אותה אל טיהורו של המקדש וחידושו בימי חזקיהו, ואת התמנותו לגאון בה. ורק על־ידי זה מובנים דבריו באגרת שלנו, דף א' ע"ב שורה 2—9: ולפני מזה צוינו וכתבנו אליכם אגרת תשורה (תשובה?) כאשר הכין י"י לעמו ישר' ובטוחים אנו כי שמחתם בדבר ככתו' (דהי"ב כ"ט ל"ו) וישמח יחזקיהו וכל העם על התפלה (ההכין?) האלהים לעם כי בפתאם היה הדבר ודקדקנו במסכיות וביארנו טעמיהם והבינום הכל והוסיפו שמחה כי רצה י"י אדונינו להשכיל תורתו לעמו וכו' והבינו מה שיש במשנה ובתלמוד להבין וכו' ובכל הפרקי' אשר קבענו נשאנו תפלה ותחנה לפני י"י צבאות אלי"נו בעד השארית הנמצאת לראות את ענים וכו'. ובו בראשון הודיע להם, כמו באגרתו השניה דף ב' ע"ב שורה כ"ז והלאה, שהוא נכון להשיב על כל שאלותיהם, „וכן כל חפץ ושאלה אשר יהיה לכם מצד המלכות וכו'" (קטע כ"י א"פ). במכתבו השני הזהירם והוכיחם אבל אף חזר על כמה מדבריו שבאגרתו הראשונה.

כי סופו של הקטע הנזכר הוא כאמור:

> ואחרי זה אנו מצוים עוד וכ[ו]תבים אליכם כתבי הזהרות ותוכחות לעורר את לבותיכם ולהקיץ את שרעפיכם על מצות י"י' אדוננו מה תעשו ותחיו בו וממה תסורו ולא תמותו כי כן חייבין אנחנו אולי נצא ידי חובתינו בדבר הגדול הזה אשר קבלנו וכן יום יום תבשרונו משלומכם כי שלום נפשנו הוא כי אם אין צבא אין מלך ובאפס תלמידים אין הוד לחכמים ויהי י"י' בכסלכם וינהג עמכם ועמנו ב[מד]ת רחמיו וחסדיו הרבים ושלומכם וברכותיכם וטובותיכם וכל הצלחותיכם ירבו לעד.

וכך משלימים שני המכתבים האחד את השני.

בחוה"מ סוכות תרפ"ג. י. נ. אפשטין.

---

[1] עי' מאנן, JQR. הו' חדשה XI, 423.

ביאור

שמות קדש וחול

לרבינו משה בן מיימון.

מצאהו והוציאו לאור בפעם הראשונה על־פי קובץ כ״י שלו (קובץ גסטר סי׳ 81)

מ׳ גסטר (לונדון)

לפני עשרים וחמש שנה בקירוב עלה בידי לקנות מספר כת״י עברים, שמוצא כולם הוא מארץ בבל העתיקה. כל אחד ואחד מכתבי־היד הוא מציאה חשובה, אם מעט או הרבה, לתולדות הספרות העברית ותולדות הכתב שלה — את תיאורם המפורט של אותם כתבי־היד אני מוכרח לדחות להזדמנות אחרת. בין אותם כתבי־היד מצאתי גם ספר קטן, שאחרי שבדקתיו מצאתי שהוא חיבור בלתי ידוע של הרמב״ם. באמתת יחוסו להרמב״ם אין להטיל כל ספק. עיון קל בספר די הוא להרחיק כל צל של חשד. אין למצוא גם את הסִבה שיכולה היתה לגרום למעשה של זיוף ותליה־באילן־גדול כזה. להפך, הדעת נותנת שלפנינו כאן אחד מחבוריו הקטנים המרובים של הרמב״ם, של האיש שלא חס על טרחתו לפרש ולפרט בשעת הצורך את חיבוריו, כדי לעזור לתלמידיו או גם לאנשים אחרים החפצים להתנהג למעשה על־פי הוראותיו. החשיבות הגדולה שהרמב״ם נותן לספר התורה וכתיבתו מצד ההלכה נִכרת היטב באותו הטיפול המרובה שהוא מטפל בענינים אלה בחיבורו הגדול. עוסק הוא בפרטים היותר קטנים, בחומר הכתיבה, צורת הכתב, אורך הדפים ורחבם; נותן רשימה מפורטת של כל הפרשיות הפתוחות והסתומות, וגם מצייר צורת כתיבתן של שתי השירות, שירת הים ושירת האזינו. לא פחות חשובה היא בשביל המסורה הכרעתו שהכריע כבן אשר בכל מקום שהוא מחולק עם בן נפתלי, שעל ידי זה נאבדה כמעט כלה מסורת בן נפתלי. בחיבורו נותן הוא גם הוראות כלליות על דבר שמות קדש, שמחיקה ותיקון אסורים בהם, ושמות של חול, שלא הוחמר בכתיבתם כל־כך. החשיבות הנתונה ביחוד לשמות אלו, ובפרט בנוגע לסופרי סת״ם[1], היא גדולה כל־כך עד שאין כל פלא שחברו ספר שימוש מיוחד, מין „תיקון״, כמורה־דרך לשמות הקדש מלבד ה„תיקון״ הרגיל המונח כטופס לפני הסופר בעת כתיבת הספר. ב„תיקון״ זה הוא מוצא רק דוגמאות לסדר הדפים, מספר השיטין והאותיות, צורת השירות וכו׳, אבל לא כל רמז על טיב השמות, אם לא שהעירו בגליון ה„תיקון״ אי זה שם קדש ואי זה חול. אבל זה נעשה לנכון רק לפעמים רחוקות, וחוץ מ„תיקון״ אחד ישן עם הערות כאלו שמצאתי בתוך אסיפת כה״י הנזכרה שרכשתי לי לא נמצא כנראה בשום מקום „תיקון״ אחר כ״י כזה.

---

[1] עיין ביחוד מסכת סופרים הו׳ מילר פ״ד הלכה ד׳ והלאה והספרות השייכת אל הענין בהערות שם. על־דבר חשיבותו של השם הקדוש עי׳ גם בספרו של קויפמן, על התארים ע׳ 155 והלאה, בענין ר׳ יהודה הלוי.

הספר הזה הוא אפוא ספר שימוש כזה, אבל כל מה שיצא מתחת יד האומן הגדול נושא עליו חותם האומנות שלו. הרמב״ם אינו מסתפק ברשימה פשוטה של מקומות שמות הקדש והחול; הוא צריך למצוא סמך לכל דבר בקבלת חז״ל העתיקה. אין הוא נוטל רשות לעצמו להחליט על פי דעתו הוא בדבר שהוא מכריע כל־כך בהכשרו של ס״ת לקריאה בציבור. כבר ידוע למדי מספר „המורה״ שלו, כמה גדול היה בעיניו ערכו של תרגום אונקלוס. תרגומו של אונקלוס הוא בשבילו ביטויה של המסורת היותר עתיקה שנתקדשה[1], כי לולא זאת לא היו מצריכים „שנים מקרא ואחד תרגום״, ולא היו קובעים את התרגום בקריאת התורה בציבור, שהיא חלק של התפלה, ובכל־אופן בקישור עם קריאת הפרשה. על כן סומך עצמו הרמב״ם במקומות אין מספר במורה שלו על קבלתו של אונקלוס, וכן דרכו גם בספרו זה. בכל מקום שהוא מזכיר איזה כתוב הוא מסמיך לו את תרגומו של אונקלוס, ובנוסח עתיק מאד, דבר שאני מעיר עליו כאן ביחוד.

אבל הרמב״ם מוסיף עוד ומקדים לספרו השמושי הזה גם מבוא, כדי להעיר את הקורא, או את האיש שבשבילו חבר ספרו זה, על החשיבות הגדולה של ההבדל הזה שבין שני מיני השמות. המבוא הוא פירוטן של הלכות אחדות בחבורו הגדול „משנה תורה״ (הלכות ס״ת), שהוא מראה עליו כאן, ופירושן באריכות קצת. לצערי אני מוכרח לעבור כאן בשתיקה על דברי המבוא במה שהם נוגעים להצורות השונות של האותיות ואופני כתיבתן. כל זה ענין למאמר אחר העוסק בפליוגרפיה של כתבי־יד המקרא עד זמן הרמב״ם; הרבה מאד נשתנה מאז ועד עתה בכתיבת ספר־התורה והרבה דברים נשתכחו כמעט לגמרי. אבל כאן אין לנו עסק אלא בשמותיו של הקב״ה ובזה אני מוכרח להצטמצם.

בהמשך חיבורו זה עוסק הרמב״ם גם בשמות שיש בהם משום ספק אם השם שבמקום פלוני קדש הוא או לא, ובמקומות אלו הוא חוזר על דבריו שכתב בספריו האחרים, כדי להביא ראיה להכרעתו לחיוב או לשלילה. וכך הוא מביא במקומות שונים דברים מספרו „המורה״ ובמקום אחד גם את „ספר המצות״ שלו. ערכם של דברים אלו גדול הוא לא רק מפני שעל ידם אפשר להוכיח אמתת יחוסו של הספר הזה להרמב״ם, אלא חשוב עוד יותר מפני ענין אחר: לפנינו כאן, עד כמה שידיעתי מגעת, הדוגמאות היחידות של תרגום עברי מס׳ המורה שהרמב״ם בעצמו עשהו. התרגומים של אבן תבון ושל אלחריזי מכוונים רק בקירוב ללשון הרמב״ם כאן. אמנם לפנינו כאן רק קטעים קטנים אבל בכל־זאת אין לזלזל כלל בערכם. גם העובדא שלא הביא את אותם הדברים בערבית, בלשון המקורי של הספרים האלה, מראה שהרמב״ם חשב את הספר הקטן הזה לתולדה של ספר „משנה תורה״ שלו ושכתב אותו בשביל אותו קהל הקוראים עצמו שבשבילם כתב את ספרו הגדול, „חיבורנו״, כמו שהוא בעצמו קורא לו. אין כל ספק בדבר שהספר הזה הוא אחד מספריו האחרונים, שחבר אותו לנכון בשעה שכבר היה זקן מופלג, ובוודאי — כרבים אחרים — לבקשת איזה איש שהפציר בו לחבר גם „מורה״ בכתיבת ספר־תורה, שאפשר לסמוך עליו.

דבר ידוע הוא, שיצא על הרמב״ם שם שבימי זקנותו פנה אל הקבלה. בלי להטביע חותם של זיוף על כל הדברים שנאמרו עליו מפי המקובלים המאוחרים ועל ההוכחות שהביאו על זה, כמו שעשו לצערנו חכמים אחדים בזמן האחרון, החושבים למצוא אצלנו היהודים בית־חרשת של מטבעות מזויפות ועל כל דבר שאינו מתאים לחשבונם מיד הם מכריזים עליו שהוא מזויף, — צריכים אנו להודות כי רמיזותיו התמידיות ל„סוד״, „סודות״ ו„קבלה״, הרגילות ב„מורה״ שלו וגם כאן, בהחיבור

---

[1] מעניין הוא גם להעיר בזה על מחברת הערוך לר״ש פרחון ערך „גנש״ (דף ל״ח ע״ד הו׳ שטרן).

העממי הקטן הזה, לא יפקד מקומם, הם הם שנתנו ידים להנחה שהרמב״ם נעשה בסוף ימיו למקובל. ובאמת שימושה של מלה זו מפליא מאד ואם נודעה בתוך שדרותיו הרחבות של העם יכולה היתה ללמד זכות במדה ידועה על הנחת המקובלים, שהרמב״ם נטה בסוף ימיו לתורת ה„קבלה״, ביחוד אם חבר ספרו זה בתקופה האחרונה לימי חייו. מטעם זה אני מעורר את שימת לבו של הקורא גם על תכונה מיוחדת זו של הספר הזה.

ספר שימוש כזה נדפס בזמן מאוחר בשם „מאיר נתיב״ בחמשה חומשי תורה שהוציא ר' יהודה פיזא בשם „עזרת הסופר״ באמשטרדם, ובהקדמתו (דף ד' ע״ב) הוא מביא גם תרגום אונקלס ושל״ה כמקורות; הוא מכיל רק רשימה יבשה של המקומות שנזכר בהם השם. אם ספר זה הוא רק קיצור מספרו של הרמב״ם לא נקל הוא להוכיח בראיות, אבל חקירה ודרישה מדויקת אפשר שתמציא לנו עוד רשימות כאלה, וכך יתבאר לנו אולי גם היחס שבין אלו האחרונים ובין ספרו של הרמב״ם.

הכת״י בעצמו, שפוטוגרפיה לדוגמא, מועמדת על שני שלישים, אני מפרסם בזה, כתוב על נייר עב וצהוב בתבנית שמינית קטנה. חיצוניותו של הכתב מסולסלת מאד, אבל עיון בכתב־היד מראה שסופרו עשה מלאכתו ברשלנות. בהשמיטו פשוט כמה דברים ובמקומות אחרים העתיק דבר אחד שתי פעמים. לצערנו אין הכ״י שלם, כי מדברים ט״ז כ' והלאה חסר עד סוף הספר. וכאן מכורך להכ״י חלק קטן מספרו של ר' תם על טעמי התורה. כתב־היד כולו מכיל 52 דפים, שמהם שייכים שני דפים האחרונים לספרו של ר' תם הנזכר. כתב־היד הוא על פי סימניו מאמצע המאה החמש עשרה, לכל המאוחר משנת 1450 לערך, ואפשר שהוא ישן עוד יותר, מפני שרוב כתבי־היד של האסיפה ההיא שרכשתי לי הם הרבה יותר עתיקים ואין אף אחד בהם מאוחר מן המאה הט״ו. האורתוגרפיה של כתב־היד, שמות הפרשיות, השם „פיסוקים״ (במקום „פסוקים״), ולא פחות מזה גם כתיבת השם בן ד' אותיות בצורת „יוי״ מראים על זקנה מופלגת של כתב־היד. כמה קדומה היא כתיבה זו של השם רואים אנו מקטעי הגניזה ומספרי קראים שחותם קדמות מיוחדת עליהם.

אני מצרף לזה רשימה של המקומות הנשמטים ובמקומם ארמוז בקצרה על ספריו האחרים של הרמב״ם וגם על השוואות אחרות לספרנו. והנני חותם ברגש של תודה פנימית לשומר ישראל ואוצרותיו הרוחניים שזכני להוסיף נופך להכרת פעולותיו הכבירות של המורה הגדול, שכל דבר השייך לספר התורה לא היה קטן בעיניו.

אלה הם המקומות שנזכר בהם השם אבל הסופר השמיטם:

בראשית: א' כ״חב; ד' ט'; ט״ז י'; כ״ה כ״אב; ל״ה ה'.

שמות: ה' ח'; ח' ט״ז; ח' כ״ו; י' ח'; י״ב י״ב; [י״ב מ״בא]; ט״ז ט״ז; י״ז א'; כ״ד ה', י״א; כ״ט כ״ח; כ״ט מ״וב ל״ד ט״זב; [מ' כ״הב].

ויקרא: א' ה', י״א, י״ג; ב' ג' — ט' (כאן השמיט הסופר מקומות הרבה, בוודאי לפי שהם מכוונים ממש עם הנזכרים כבר ומובנים הם מאליהם); ד' [י״ג, ט״ו, י״ח]; ז' ה', י״א; י״ח ו'; י״ט ד', כ״ב כ״ה; כ״ב כ״ז; כ״ו מ״ו; כ״ז טב, כ״א.

במדבר: ג' דב; [ה' כ״אב;] ו' י״ד; י' ל״ג; י״ז הא; י״ח א', ט״ו, [כ״ו], כ״ח; י״ט כ'; [כ' ד';] כ״א זב; כ״ב כ״ה; כ״ז כ״ב; ל״א מ'; ל״ב כ״ז.

דברים: [א' כ״וב;] ב' ל'; ד' כ״גב, ל'; ה' ט״וב; ח' י״טא; י' י״ב; י״ב ל״א.

המקומות שהסופר כפל וכתב פסוק אחד ב' פעמים:

שמות ז' כ״ו; [ט״ז ג' — ו; ויקרא ז' ל״ו — ל״ח; ט״ז י' — י״ז ד'. — אפ'].

לוגדון י״ח אב תרפ״ב. 11. 8. 22.

בשם אל עולם

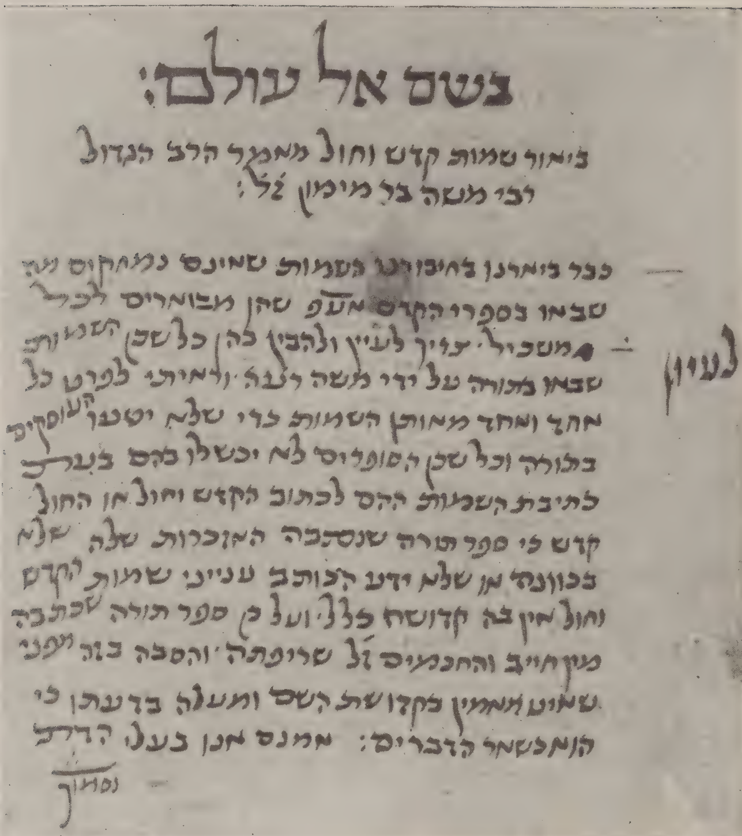
ביאור שמות קדש וחול מאמר הרב הגדול רבי משה בר מימון ז״ל:

כבר ביארנו בחיבורנו[1] השמות שאינם נמחקים מה שבאו בספרי הקדש א״ע״פ שהן מבוארים לכל משכיל צריך לעיין[2] ולהבין בהן כל שכן השמות שבאו בתורה על ידי משה ר״ע״ה״. וראיתי לפרט כל אחד ואחד מאותן השמות כדי שלא יטעו העוסקים בתורה וכל שכן הסופרים לא יכשלו בהם בעת כתיבת השמות ההם לכתוב הקדש וחול[3] או החול קדש כי ספר תורה שנכתבה האזכרות שלה שלא בכוונה או שלא ידע הכותב ענייני שמות הקדש וחול אין בה קדושה כלל. ועל כן ספר תורה שכתבה מין חייב והחכמים[4] ז״ל שריפתה. והסבה בזה מפני שאינו מאמין בקדושת השם ומעלה בדעתו כי הוא כשאר הדברים: אמנם אנו בעלי הדת [.2] נסמוך על הקבלה האמתית כפי מה ששמענו מפי רבותינו ז״ל אשר הם קבלו איש מפי איש עד משה מסיני וכבר ביאר אנקלוס[5] הגר ע״ה השמות שבאו בתורה ותירגם אותן כפי ענייניהם מה שקיבל מפי ר׳ אליעזר ור׳ יהושע ז״ל כי[6] אי זה מהן קדש ואי זה מהן חול כגון אל ואלהים ואדני על כן חוייבתי לפתות הדלת בפני כותבי ספרי תורות ולבאר להם שמות קדש וחול על דרך הקבלה והשכל אע״פ שהכל מובנים לנבונים פרטתי אותן כדי להסיר הספקות מלב התלמידים שלא יסמכו על דעתם שמא יטעו ויהיו נבוכים: ומה שאבאר זה העניין ר״ל ענין שמות קדש וחול בדרך הקצרה ולא אבאר כל ענייני ספר תורה אל תתמה על זה לפי שכבר ביארנו[7] דברים שפוסלים ספר תורה והן הלכה למשה מסיני אמנם תקנות הסופרים שהן מצוה מן המובחר לא יהיו קלה בעיניך כי הם עיקרים גדולים כגון פיין הלפופות ואותיות עקומות [2:] וגדולות וקטנות ואותיות מצויינות ומתוייגות ואי זה מהן בכמה תגין ועשרה נקודות שבתורה ושנים נונין הפוכין הכל כפי הקבלה ואין לזוז ממנה כי כולן סודות נפלאות והש״ית׳ יאיר עינינו במאור תורתו: בינו.

כל שמותיו[8] של הקבה הבאים בספרי הנביאים כל אחד ואחד מאותו[9] השמות נגזר מן הפעלות וזה אשר לא נגזר אלא שהוא מורה על העצם לבד זהו שם אחר והוא יוֹד הֵא וָאו הֵא והוא השם שמיוחד לו ית׳ ועל כן נקרא שם המפורש עניינו שהוא יורה על עצמו ב״ה ואין בה שום שתוף כלל מצד ההשתתפות אמנם שאר שמותיו הקדושים[10] מורים בשתוף ובהשאלה להיותם נגזרים מפעלים והש׳ הנכבד שהוא אָלף דָלת נוּן יוֹד גם כן נגזר מן האדונות דבר האיש אדני הארץ ושאר שמותיו שבאו בכינוי כדיין וצדיק וצור ורחום וחסין[11] וג׳ הכל הם שמות התאר והגזרה: אמנם שם יוֹד הֵא וָאו הֵא לא יודע לו גזרה ידועה ולא ישתתף לזולתו [.3] ושמותיו הקדושים והנכבדים כולם הושמו והונחו לפי הפעולות הנמצאות בעולם אמנם משתבחן עצמו נקי

[1] יד החזקה ה׳ יסודי התורה VI, 81.
[2] בגליון: לעיון.
[3] [קרי: חול].
[4] [קרי: חייבו החכמים.]
[5] ע׳ מורה I, 28. 27.
[6] [כן?].
[7] יד החזקה ה׳ ספר תורה VII, 8.
[8] מורה I, 61 .60.
[9] מאותן.
[10] ה׳ יסודי התורה VI, 1 וכו׳.
[11] ע׳ שבועות ל״ה ב׳ וכו׳, מס׳ סופרים IV הו׳ מילר 57 והלאה.

לעמוד 194



בשם אל עולם:

ביאור שמות קדש וחול מאמר הרב הגדול
רבי משה בר מימון ז"ל:

כבר בארנו בחיבורנו השמות שאינם נמחקים ...
שבאו בספרי הקדש מ"מ שהן מבוארים לכל
משכיל צריך לעיין ולהבין בהן כל שכן התנאות
שבאו בתורה על ידי משה רע"ה וראיתי לפרט כל
אחד ואחד מאותן השמות כדי שלא יטעו העוסקים
בתורה וכל שכן הסופרים לא יכשלו בהם בערך
כתיבת השמות ההם לכתוב הקדש וחול את החול
קדש כי ספר תורה שנכתבו האזכרות שלה שלא
בכוונה או שלא ידע הכותב ענייני שמות הקדש
וחול אין בה קדושה כלל ועל כן ספר תורה שכתבה
מין חייב והחכמים ז"ל שריפתה והסבה בזה מפני
שאינו מאמין בקדושת השם ומעלה בדעתו כי
הוא כשאר הדברים: אמנם אנו בעלי הדת

ונאמין

נעיין

מופשט מכל פועל לא יהיה לו שם נגזר בשום פנים אבל שם אחד מיוחד לו להורות על עצמו והוא יוֹד הֵא ואֹו הֵא[1] אשר הוא שם המפורש גמור לא תחשוב זולת זה וזהו שאמר עצמו שמו ושמו עצמו והמבין יבין: ואמרו בתלמוד[2] בביאור ושמו את שמי על בני ישראל שמי המיוחד לי: וכבר ביארנו כמו אלו העניינים הגדולים בספר המורה[3] ועוד ביארנו בחיבורנו[4] שבעה שמות שאינם נמחקים והם יוֹד הֵא ואֹו הֵא או הנכתב אֹלף דֹלת נֹון יֹוד ואל ואלוה ואלהים ואהיה ושדי וצבאות אעפ שהם שבעה כפי הקבלה גם יהּ מקצת שם המפורש שהוא שם בפני עצמו וכן אֹלף דֹלת נֹון יֹוד והנון בקמץ גדול אעפ שמנו אותה חכמ' ז"ל בכלל השבעה באמת הוא ויש בו[5] סוד אבל כשתבחן ותתבונן אזי תראה כי שמות הקדש הם תשעה שאסור למחקן והכותב אותן צריכה כוונה [3:] יתירה בלב ובנפש וברעיון ושאר השמות הם תארין כגון רחום וחנון וג' והם הכינויין ומותר למחקן ואינן כשמות הקדושים והכותב אלו הז' שמות הקדושים ראוי שיכתבם בטהרה ובנקיות ובכוונה שלימה וטבול[6] הקולמוס באות שלפניהם וצריכה הכנה וכוונה לידע ולקדש שמו של הקבה וכן כתו' אשגבהו כי ידע שמי:

ועתה אתחיל לפרט כל אחד ואחד:

סדר בראשית: (1 א)

בראשית ברא אלהים (א) קדש ושם אלהים שם משתתף ותרגם אנקלוס בקדמין ברא יוי: ורוח אלהים קדש (ב) ותרג' אנקלוס ורוחא מן קדם יוי: ויאמר אלהים (ג) קדש ותרג' ואמר יוי: וירא אלהים (ד) קדש: ויבדל אלהים (ד) קדש ותרג' ואפרש יוי: ויקרא אלהים (ה) קדש ותרג' וקרא יוי: ויאמר אלהים (ו) קדש ותרג' ויאמר יוי: ויעש אלהים (ז) קדש ותרג' ועבד יוי: ויקרא אלהים (ח) קדש ותרג' וקרא יוי: ויאמר אלהים יקוו המים (ט) קדש ותרג' ואמר יוי: ויקרא אלהים ליבשה (י) קדש [4.] ותרג' וקרא יוי: וירא אלהים כי טוב קדש ותרג' וחזא יוי: ויאמר אלהים תדשא (יא) קדש ותרג' ואמר יוי: וירא אלהים כי טוב (יב) קדש ותרג' וחזא יוי: ויאמר אלהים יהי מאורות (יד) קדש ותרג' ואמר יוי: ויעש אלהים (טז) קדש ותרג' ועבד יוי: ויתן אתם אלהים (יז) קדש ותרג' ויהיב יתהון יוי: וירא אלהים (יח) קדש ותרג' וחזא יוי: ויאמר אלהים ישרצו (כ) קדש ותרג' ואמר יוי: ויברא אלהים (כא) קדש ותרג' וברא יוי: וירא אלהים (כא) קדש ותרג' וחזא יוי: ויברך אתם אלהים (כב) קדש תרג' ובריך יתהון יוי: ויאמר אלהים (כד) קדש תרג' ואמר יוי: ויעש אלהים (כה) קדש ותרג' ועבד יוי: וירא אלהים (כה) קדש תרג' וחזא יוי: ויאמר אלהים נעשה (כו) קדש ותרג' ואמר יוי: ויברא אלהים (כז) קדש ותרג' וברא יוי: בצלם אלהים (כז) קדש ותרג' בצלם אלהים המלות בעצמם ודע[7] כי צלם אינה תואר אלא צלם ותואר שני עניינים הם אמנם בצלם אלהים

---

[1] מורה I, 61.
[2] סוטה ל"ח.
[3] I, 60 וכו'.
[4] יסודי התורה VI, 2.
[5] מורה I, 63.
[6] יד החזקה, תפילין I, 16.
[7] מורה, I, 1: אמנם צלם הוא נופל על הצורה הטבעית, ר"ל על העניין אשר בו נתעצם הדבר והיה מה שהוא וכו' ומפני ההשגה הזאת השכלית נאמר בו וכו'.

הוא השכל האלהי אשר השפיע השם ית' באדם: ויברך אתם אלהים (כח) קדש ותרג' וברך יתהון יוי: ויאמר אלהים (כט) קדש תרג' ואמר יוי: וירא אלהים [4:] את כל (לא) קדש ותרג' וחזא יוי: ויכל אלהים (2 ב) קדש תרג' ושיצי יוי: ויברך אלהים (ג) קדש ותרג' ובריך יוי: ברא אלהים לעשות (ג) קדש ותרג' די ברא יוי: עשות יוי אלהים (ד) שניהם קדש ותרג' דעבד יוי אלהים: לא המטיר יוי אלהים (ה) שתיהם קדש ותרג' לא אחית יוי אלהים: וייצר יוי אלהים (ז) קדש ותרג' וברא יוי אלהים: ויטע יוי אלהים (ח) שתיהם קדש ותרג' ונציב יוי אלהים: ויצמח יוי אלהים (ט) שתיהם קדש ותרג' ואצמח יוי אלהים: ויקח יוי אלהים (טו) שתיהם קדש ותרג' ודבר יוי אלהים: ויצו יוי אלהים (טז) שתיהם קדש [5.] ותרג' ופקיד יוי אלהים: ויאמר יוי אלהים (יח) שתיהן קדש ותרג' ואמר יוי אלהים: ויצר יוי אלהים (יט) שתיהם קדש ותרג' וברא יוי אלהים: ויפל יוי אל' (כא) שתיהם קדש ותרג' ורמא יוי אלהים: ויבן יוי אלהים (כב) שתיהם קדש ותרג' ובנא יוי אלהים: אשר עשה יוי אלהים (3 א) שתיהם קדש ותרג' די עבד יוי אלהים: אף כי אמר אלהים (א) קדש ותר' בקושטא אמר יוי: אמר אלהים לא תאכלו (ג) קדש ותרג' אמר יוי: כי ידע אלהים (ה) קדש ותרג' ארי גלי קדם יוי: והייתם כאלהים (ה) חול והוא שם שרים ושופטים וגדולים: ויפה תרג' ותהון כרברבין כלומ' גדולים וחכמים שיודעים ענייני העולם וזה השם שם משותף: את קול יי אלהים (ח) שתיהן קדש ותרג' ית קל מימרא דיוי אלהים: מפני יוי אלהים (ח) שתיהן קדש ותרג' מן קדם יוי אלהים: ויקרא יוי אלהים (ט) שתיהן קדש ותרג' וקרא יוי אלהים ויאמר יוי אלהים (יג) שתיהן קדש ותרג' ואמר יוי אלהים: ויאמר יוי אלהים (יד) [5:] שתיהן קדש ותרג' ואמר יוי אלהים: ויעש יוי אלהים (כא) שתיהן קדש ותרג' ועבד יוי אלהים: ויאמר יוי אלהים (כב) שתיהן קדש ותרג' ואמר יוי אלהים: וישלחהו יוי אלהים (כג) שתיהן קדש ותרג' ושלחיה יוי אלהים: קניתי איש את יוי (4 א) קדש: מנחה ליוי (ג) קדש: וישע יוי (ד) קדש: ויאמר יוי אל קין (ו) קדש: ויאמר קין אל יוי (יג) קדש: ויאמר לו [יוי] (טו) קדש: וישם יוי לקין (טו) קדש: ויצא קין מלפני יוי (טז) קדש: כי שת לי אלהים (כה) קדש ותרג' ארי אמרת יהב לי יוי: לקרוא בשם יוי (כו) קדש: ביום ברא אלהים (5 א) קדש ותרג' ביומא דיברא יוי: בדמות אלהים (א) קדש: ולא יעלה על דעתך[1] כי יש לשם ית' דמות חלילה וחס אלא דמה אותה להשגת הבוראה והוא אשר יוחד באדם מה שאין כן בבעלי חיים והיא ההשגה השכלית אשר לא תשתמש בה אחת מן החושים החמשה ומפני זה הענין נאמ' באדם בדמות אלהים ואינו דמיון באמת וכן כת' ומה דמות תערכון לו והבן זה: [6.] ויתהלך חנוך את האלהים (כב) קדש ותרג' והליך חנוך ברחלתא דיוי: ויתהלך חנוך את האלהים ואיננו כי לקח אתו אלהים (כד) שתיהן קדש ותרג' והליך חנוך בדחלתא דיוי וליתוהי ארי (ו)לא אמית יתיה יוי: אשר ארדה יוי (כט) קדש: ויראו בני האלהים (6 ב) חול והם בני השרים והשופטים שידן תקיפה משאר האנשים שלקחו נשי ריעיהן בחזקה ותרג' בני רברביא: ויאמר יוי לא ידון רוחי (ג) קדש: אשר יבואו בני האלהים (ד) חול ותרג' בני רברבא: וירא יוי (ה) קדש: וינחם יוי (ו) קדש: ויאמר יוי אמחה את (ז) קדש: חן בעיני יוי (ח) קדש:

[1] מורה I 1: אמנם דמות הוא וכו' וכאשר ייוחד האדם בענין שהוא זר בו מאד, מה שאין כן בדבר מן הנמצאות מתחת גלגל הירח, והוא ההשגה השכלית אשר לא וכו', דמה אותה בהשגת הבורא אשר אינה בכלי, ואם אינו דמיון באמת וכו'.

סדר אלה תולדת נח: (6 ט)

את האלהים התהלך נח (ט) קדש ותרג׳ בדחלתא דיוי הלך נח: ותשחת הארץ לפני האלהים (יא) קדש ותרג׳ ואתחבלת ארעא קדם יוי: וירא אלהים את הארץ (יב) קדש ותרג׳ וחזא יוי ית ארעא: ויאמר אלהים לנח (יג) קדש [6:] ותרג׳ ואמר יוי לנח: צוה אתו אלהים (כב) קדש ותרג׳ די פקד יתיה יוי: ויאמר יוי לנח (7 א) קדש: ככל אשר צוה[ו] יוי (ה) קדש: כאשר צוה אלהים את נח (ט) קדש ותרג׳ כמא די פקד יוי ית נח: כאשר צוה אתו אלהים (טז) קדש ותרג׳ כמא די פקד יתיה יוי: ויסגר יוי בעדו (טז) קדש: ויזכר אלהים את נח (8 א) קדש ותרג׳ ודכיר יוי: ויעבר אלהים (א) קדש ותרג׳ ואעבר יוי: וידבר אלהים אל נח (טו) קדש ותרג׳ ומליל יוי: ויבן (יוי) נח מזבח ליוי (כ) קדש: וירח יוי (כא) קדש: ויאמר יוי אל לבו (כא) קדש: ויברך אלהים את נח (9 א) קדש ותרג׳ ובריך יוי: כי בצלם אלהים (ו) קדש ותרג׳ די בצלם אלהים וכבר ביארנו עניינו: ויאמר אלהים אל נח (ח) קדש ותרג׳ ואמ׳ יוי: ויאמר אלהים זאת אות (יב) קדש ותרג׳ ואמ׳ יוי: בין אלהים ובין כל נפש (טז) קדש ותרג׳ בין מימרא דיוי ובין כל נפשא: ויאמר אלהים אל נח זאת אות הברית (יז) קדש ותרג׳ ואמר יוי לנח: ויאמר ברוך יוי אלהי שם שתיהן (כו) קדש ותרג׳ ואמ׳ בריך יוי [7.] אלהיה דשם: יפת אלהים ליפת (כז) קדש ותרג׳ יפתי יוי ליפת: ציד לפני יוי (10 ט) קדש: גבור ציד לפני יוי (ט) קדש: וירד יוי לראות (11 ה) קדש: ויאמר יוי הן עם (ו) קדש: ויפץ יוי אתם (ח) קדש: כי שם בלל יוי (ט) קדש: ומשם הפיצם יוי (ט) קדש:

סדר דלך לך: (12 א)

ויאמר יוי אל אברם (א) קדש: כאשר דבר אליו יוי (ד) קדש: וירא יוי אל אברם (ז) קדש: ויבן שם מזבח ליוי (ז) קדש: מקדם לבית אל (ח) קדש ואבאר עניין בית אל בסדר ויצא: ויט אהלה בית אל (ח) קדש: ויבן שם מזבח ליוי (ח) קדש: ויקרא בשם יוי (ח) קדש: וינגע יוי (יז) קדש: מנגב ועד בית אל (13 ג) קדש: בין בית אל (ג) קדש: בשם יוי (ד) קדש: לפני שחת יוי (י) קדש: כגן יוי (י) קדש: וחטאים ליוי מאד (יג) קדש: ויוי אמר אל אברם (יד) קדש: ויבן שם מזבח ליוי (יח) קדש: והוא כהן לאל עליון (14 יח) קדש ותרג׳ קדם אל עילאה: לאל עליון קונה (יט) קדש ותרג׳ לאל עילאה: וברוך אל עליון (כ) קדש ותרג׳ [7:] ובריך אל עילאה: הרימתי ידי אל יוי (כב) קדש: אל עליון (כב) קדש ותרג׳ אל עילאה: דבר יוי אל אברם (15 א) קדש ויאמר אברם אדני אלהים (ב) שתיהן קדש ותרג׳ ואמר יוי אלהים: ומסורת היא כי כל אדני בקמצות הנון קדש וכל שהוא בפתח הוא חול[1]: והנה דבר יוי אליו (ד) קדש: והאמן ביוי (ו) קדש: ויאמר אליו אני יוי (ז) קדש: ויאמר אדני יְהוָֹה[2] (ח) שתיהן שמות קדושים ותרג׳ ואמר יוי אלהים: ביום ההוא כרת יוי (יח) קדש: עצרני יוי (16 ב) קדש: ישפט יוי (ה) קדש: וימצאה מלאך יוי (ז) קדש: ויאמר לה מלאך יוי שובי (ט) קדש: ויאמר לה מלאך יוי הנך (יא) קדש: כי שמע יוי (יא) קדש: ותקרא שם יוי (יג) קדש: אתה אל ראי (יג) קדש ותרג׳ את הוא אלהא דחזי כולא: וירא יוי אל אברם (17 א) קדש: ויאמר אליו אני אל שדי (א) שתיהן שמות הקדושים: וידבר אתו אלהים (ג) קדש ותרג׳ ומליל עמיה יוי למימר: להיות לך לאלהים[3]: (ז) והייתי להם [8.] לאלהים (ח) קדש ותרג׳ ואהוי להון לְאֱלָה: ויאמר אלהים אל אברהם (ט) קדש ותרג׳ ואמר יוי: ויאמר אלהים אל אברהם (טו) קדש ותרג׳ ואמ׳ יוי: ויאמר

---

[1] עי׳ מורה I, 61.

[2] כן בכ״י.

[3] [חסר: קדש ותרג׳ למהוי לך לאילה.]

אברהם אל האלהים (יח) קדש ותרג' ואמ' אברהם קדם יוי: ויאמר אלהים אבל שרה (יט) קדש ותרג' ואמר יוי: ויעל אלהים (כב) קדש: ותרג' ואיסתלק יקרא דיוי: כאשר דבר אתו אלהים (כג) קדש ותרג' די מליל עימיה יוי:

סדר וירא אליו: (18 א)

וירא אליו יוי קדש: ויאמר אדני אם נא מצאתי (ג) קדש ותרג' ואמר יוי: ומחלוקת בין המפרשים על זה השם ואנחנו נסמוך על הקבלה שהוא קדש ומה שסבר רב[ן] חייא[1] זצ"ל כי זה הסיפור הוא במראה הנבואה והוא לגדול שבהן זהו סוד מסתרי התורה צריך עיון[2] רב: ויאמר יוי אל אברהם (יג) קדש: היפלא מיוי דבר (יד) קדש: ויוי אמר (יז) קדש: ושמרו דרך יוי (יט) קדש: למען הביא יוי (יט) קדש: ויאמר יוי זעקת סדום (כ) קדש: עומד לפני יוי (כב) קדש: [8:] ויאמר יוי אם אמצא (כו) קדש: הואלתי לדבר אל אדני (כז) קדש: ויאמר אל נא יחר לאדני (ל) קדש: הואלתי לדבר אל אדני (לא) קדש: אל נא יחר לאדני (לב) קדש ארבעה שמות האלו קדושים ותרג' כולם יוי: וילך יוי כאשר כלה (לג) קדש: ויאמר הנה נא אדני (19 ב) חול ותרג' רבוני: לאנשים האל (ח) חול ותרג' האלין: את פני יוי (יג) קדש: וישלחנו יוי (יג) קדש: כי משחית יוי את העיר (יד) קדש: בחמלת יוי עליו (טז) קדש: ויאמר לוט אלהם אל נא אדני (יח) קדש ותרג' בבעו יוי: והאומ' שהיא חול לא אמר כלום ועל דרך הקבלה שהיא קדש ומה שסמכו רז"ל שהוא קדש על שאמר אחריו עבדך חן בעיניך (יט) לשון יחיד ועוד להחיות את נפשי (יט) והשם ית' ב"ה מחיה הנפש אשר בידו נפש כל חי ואל תתמה על שאמר ויאמר לוט אלהם לשון רבים אלא פירושו לפניהם ר"ל עד כאן לא היה משיג וכשהשיג והתבונן כי הם מלאכי אלהים עמד לפניהם ובקש מהק"בה להציל ולהחיות את [9.] נפשו וזהו פירוש אלהם כלומ' לפניהם והמשכילים בינו: ויוי המטיר (כד) קדש: מאת יוי (כד) קדש: הערים האל (כה) חול ותרג' קרויא האלין: את פני יוי (כז) קדש: ויהי בשחת אלהים (כט) קדש ותרג' והוה בחבלות יוי: ויזכר אלהים את אברהם (כט) קדש ותרג' ודכיר יוי: ויבא אלהים אל אבימלך (20 ג) קדש: וזה האמירה על ידי מלאך כי השליח ידבר בשם שולחו ואין אבימלך נביא כלל ויפה תרג' אנקלוס דאתא מימר מן קדם יוי ולא תרגם ואתגלי יוי והעד שאמר ויבא ולא אמר ויאמר ומה שאמר ויאמר אליו האלהים כלומר אל[4] יד השליח והבן זה וכבר ביארנו בספר המורה[3]: ויאמר אדני הגוי (ד) קדש ותרג' ואמ' יוי: ויאמר אליו האלהים (ו) קדש ותרג' ואמר ליה יוי: רק אין יראת אלהים (יא) קדש ותרג' לית דחלתא דיוי: ויהי כאשר התעו אתי אלהים (יג) קדש ותרג' יתי קריב יוי לדחלתיה: ויתפלל אברהם אל האלהים (יז) קדש ותרג' קדם יוי: וירפא אלהים (יז) קדש ותרג' ואסי יוי: עצר יוי (יח) קדש: ויוי פקד (21 א) קדש: ויעש יוי [9:] לשרה (א) קדש: דבר אתו אלהים (ב) קדש ותרג' די מליל יתיה יוי: כאשר צוה אתו אלהים (ד) קדש: ותרג' די פקיד יתיה יוי: עשה לי אלהים (ו) קדש ותרג' עבד לי יוי: ויאמר אלהים אל אברהם (יב) קדש ותרג' ואמר יוי: וישמע אלהים את קול הנער (יז) קדש: ותרג' ושמיע קדם יוי: ויקרא מלאך אלהים (יז) קדש ותרג' וקרא מלאכא דיוי: כי שמע אלהים (יז) קדש ותרג' ארי שמיע קדם יוי: ויפקח אלהים (יט) קדש ותרג' וגלא יוי: ויהי אלהים את הנער (כ) קדש ותרג' והוה מימרא דיוי בסעדיה: אלהים עמך (כב) קדש ותרג' מימרא דיוי בסעדך: השבעה לי באלהים (כג) קדש:

---

[1] [ב"ר פמ"ח י' ועי' שבועות ל"ה ב'.]
[2] מורה .II, 42 מתאים אבל מתוקן יותר ועי' סוד הסודות הו' גסטר ועי' מונק II, 321 הערה 1.
[3] על.
[4] מורה II, 41.

ותרג' קיים לי במימרא דיוי: בשם יוי אל עולם (לג) שתיהן קדש ותרג' בשמא דיוי אלה עלמא: והאלהים נסה (22 א) קדש ותרג' וויי נסי: אמר לו הָאֱלֹהים (ג) קדש ותרג' אמר ליה יוי: אלהים יראה לו (ח) קדש: ותרג' קדם יוי גלי אימרא: אשר אמר לו האלהים (ט) קדש [10.] ותרג' די אמר ליה יוי: ויקרא אליו מלאך יוי (יא) קדש: ירא אלהים (יב) קדש ותרג' דחלא דיוי: יוי יראה (יד) קדש: בהר יוי יראה (יד) קדש: ויקרא מלאך יוי (טו) קדש: נאם יוי (טז) קדש:

סדר ויהיו חיי שרה (23):

נשיא אלהים (ו) קדש ותרג' רב קדם יוי: שמענו אדני (ו) חול ותרג' רבוננא: לא אדני שמעני (יא) חול ותרג' רבוני: וויי ברך (24 א) קדש: ואשביעך ביוי אלהי השמים ואלהי הארץ (ג) שלשתם שמות הקדושים ותרג' במימרא דיוי אלהא דשמיא ואלהא דארעא: יוי אלהי השמים (ז) שתיהן קדש ותרג' יוי אלהא דשמיא: ויאמר יוי אלהי (יב) שתיהן קדש: אדני אברהם (יב) חול ותרג' ואמר יוי אֱלָהֵיה דרבוני אברהם: חסד עם אדני (יב) חול ותרג' רבוני: עשית חסד עם אדני (יד) חול ותרג' רבוני: ההצליח יוי דרכו (כא) קדש: וישתחו ליוי (כו) קדש: ברוך יוי אלהי (כז) שתיהן קדש: אדני אברהם (כז) חול ותרג' בריך יוי אלהיה דרבוני אברהם: מעם אדני (כז) חול ותרג' [10:] מן רבוני: נחני יוי (כז) קדש: אחי אדני (כז) חול ותרג' אחוהי דרבוני: בוא ברוך יוי קדש (לא): וויי ברך (לד) קדש: את אדני מאד (לד) חול ותרג' ית רבוני לחדא: אשת אדני (לו) חול ותרג' איתת רבוני: בן לאדני (לו) חול ותרג' בר לרבוני: וישביעני אדני (לז) חול ותרג' רבוני: ואמר אל אדני (לט) חול ותרג' ואמרית לרבוני: ויאמר אלי יוי (מ) קדש: ואמר יוי אלהי (מב) שתיהן קדש: אדני אברהם (מב) חול ותרג' ואמרית יוי אלהיה דרבוני אברהם: הוכיח יוי (מד) קדש: לבן אדני (מד) חול ותרג' לבר רבוני: ואשתחוה ליוי (מח) קדש: ואברך את יוי אלהי (מח) שתיהן קדש: אדני אברהם (מח) חול ותרג' ובריכית ית יוי אלהיה דרבוני אברהם: בת אחי אדני (מח) חול ותרג' רבוני: ואמת את אדני (מט) חול ותרג' עם רבוני: מיוי יצא הדבר (נ) קדש כאשר דבר יוי (נא) קדש וישתחו ארצה ליוי (נב) קדש: שלחני לאדני (נד) חול ותרג' לות רבוני: וויי הצליח (נו) קדש: ואלכה לאדני (נו) חול ותרג' לות רבוני: הוא אדני (סה) [11.] חול ותרג' הוא רבוני: ויברך אלהים את יצחק (25 יא) קדש ותרג' ובריך יוי:

סדר ואלה תולדת יצחק:

ויעתר יצחק ליוי (כא) קדש: לדרש את יוי (כב) קדש: ויאמר יוי לה (כג) קדש: וזה הדיבור על ידי שלית ואמ' רז"ל כי ותלך לדרוש את יוי הלכה לבית מדרשו של עבר ויאמר יוי לה על ידי מלאך ואפשר שהיה המלאך מעיר אל בית דינו של עבר או עבר עצמו הוא נקרא מלאך כי כל מי שיבא על ידו דברי נבואה יקרא נביא[1]: וירא אליו יוי (26 ב) קדש: ואהיה עמך (ג) חול והוא פועל ואינו שם ותרג' ויהי מימרי בסעדך: הארצות האל (ד) לשון חול ותרג' האילין: ויברכהו יוי (יב) קדש: הרחיב יוי לנו (כב) קדש: וירא אליו יוי (כד) קדש: אנכי אלהי אברהם (כד) קדש ותרג' אנא אלהיה דאברהם: ויקרא בשם יוי (כה) קדש: כי היה יוי עמך (כח) קדש: עתה ברוך יוי (כט) קדש: ואברככה לפני יוי (27 ז) קדש: כי הקרה [11:] יוי אלהיך (כ) שתיהן קדש: ותרג' ארי זמין יוי אלהיך: אשר ברכו יוי (כז) קדש: ויתן לך האלהים (כח) קדש ותרג' ויתן לך יוי: ואל שדי יברך (28 ג) שתיהן משמות הקדושים מאותן שאינן נמחקין: אשר נתן אלהים (ד) קדש ותרג' די יהב יוי:

---

[1] מורה II, 41.

סדר ויצא יעקב (28 י):

והנה מלאכי אלהים (יב) קדש ותרג׳ והא מלאכיא דיוי: והנה יוי נצב (יב) קדש: אני יוי אלהי אברהם (יג) שתיהן קדש ותרג׳ אנא יוי אלהיה דאברהם: ואלהי יצחק (יג) קדש ותרג׳ ואלהיה דיצחק: אכן יש יוי (טז) קדש: כי אם בית אלהים (יז) קדש ותרג׳ אלהין אתרא דרעוא ביה מן קדם יוי: בית אל (יט) קדש: יש מפרש כי בית אל הוא מקום מוכן לקבל כחות עליונים והראיה שלו והנה מלאכי אלהים עולים ויורדים בו ואין בדבריו טעם וזה דברי יחיד שאם כן היה כדבריו לא היה נקראת בית אלהים אלא בית מלאכי אלהים כמו מחנים והאומ׳ כי מלת בית אל כי [12.] שם מקום הוא כך הוא אלא כי הבית מקום קדוש ונקרא שם השם עליו ומה שדרשו רז״ל בעניין בית אל דבריהם צריך פירוש והוא סוד מופלא ואין רשות לגלותו ודע כי בית אל הוא נקרא בית אלהים והוא מקום נבואה לנביאים כמו שאמר וזה שער השמים (יז) וכן כתו׳ ושם ידבר עמנו: וכן מפורש בספר שמואל (ש״א י׳ ג׳) ומצאוך שלשה אנשים עולים אל האלהים בית אל ותרג׳ יונתן דסלקין למיסגד קדם יוי בית אל ר״ל כי אותו המקום קדוש מוכן לעובדי השם והיה כל מבקש יוי פונה שם וכן מצינו כתוב ויבאה עם בית אל וישבו שם עד הערב לפני האלהים ועוד יעקב אבינו קראו בית אלהים ופעם אחר ויקרא למקום בית אל והאומ׳ כי אל של בית אל חול לא אמ׳ כלום אלא קדש הוא ומה שלא תרגמו אונקלוס אין תימה לפי שאינו צריך תרג׳ ולא תרג׳ אתו בית אלהא וכן אל שדי לא תרגמו וכן אל אלהי הרוחות אל [12:] מוציאם מפני כי הענין מבואר ואילולי היה עניינו חול היה בית אל מלה אחת כמו פנואל נתנאל (במדבר א׳ ח׳) ועמיאל (שם י״ג י״ב) וצורישדי וזולתם אבל בית אל הם שתי מלות ואל יעלה אל דעתך כי כיצד המקום נקרא בשם הבורא כי כן כתוב ויקרא את שם המקום בית אל שהרי כמה מקומות נתייחסו לבורא ית׳ ונקרא שמו עליהן וכן כתו׳ ויבן משה מזבח ויקרא שמו יוי ניסי (שמות י״ז ט״ו) וכן ויקרא לו אל אלהי ישראל (בראש׳ ל״ג כ׳) וכן בית המקדש נקראת בית יוי: אמנם שם המקום ההוא לוז ויעקב קרא שמו בית אל כי שם נגלה עליו השם ונתיחס [ל]הקב״ה כי שם נמצא השגחתו יותר משאר המקומות וכבר ביארנו בספר המורה עניין מקום ומשכן מיוחס לשם ית׳[1]: אם יהיה אלהים עמדי (כ) קדש ותרג׳ אם יהי מימרא דיוי בסעדי: והיה יוי לי לאלהים (כא) שתיהן קדש: ותרג׳ ויהי מימרא דיוי לי לאלה: יהיה בית אלהים (כב) קדש ותרג׳ תהי דאהי פלח עלה קדם יוי: [13.] וירא יוי כי שנואה (29 לא) קדש: כי ראה יוי (לב) קדש: כי שמע יוי (לג) קודש: אודה את יוי (לה) קדש: התחת אלהים (30 ב) קדש והמתרגם פירש כן (והמתרג׳ פירש כן) ואמר המני את בעיא הלא מן קדם יוי תבען: דנני אלהים (ו) קדש ותרג׳ דנני יוי: נפתולי אלהים נפתלתי (ח) קדש ותרג׳ קביל בעותי יוי באתחננותי: וישמע אלהים (אלהים) אל לאה (יז) קדש ותרג׳ וקביל יוי צלותיה דלאה: נתן אלהים שכרי (יח) קדש ותרג׳ יהב יוי אגרי: זבדני אלהים (כ) קדש ותרג׳ יהב יוי יתיה לי: ויזכר אלהים את רחל (כב) קדש ותרג׳ ועל דוכראה דרחל קדם יוי(!): וישמע אליה אלהים (כב) קדש ותרג׳ וקביל צלותיה יוי: אסף אלהים את חרפתי קדש (כג) ותרג׳ כנש יוי: יוסף יוי לי בן (כד) קדש: ויברכני יוי (כז) קדש: ויברך יוי אתך (ל) קדש: ויאמר יוי אל יעקב (31 ג) קדש: ואהיה עמך (ג) חול ואינו שם ותרג׳ ויהי מימרי בסעדך: ואלהי אבי היה עמדי (ג) קדש [13:] ותרג׳ ואלהיה דאבא: ולא נתנו אלהים (ז) קדש ותרג׳ ולא שבקיה יוי: ויצל אלהים (ט) קדש ותרג׳ ואפריש יוי: מלאך האלהים (יא) קדש ותרג׳ דיוי: אנכי האל בית אל (יג) שתיהן שמות הקדש ותרג׳ אנא אלהא דאיתגליתי עלך בית אל: הציל אלהים (טז)

[1] מורה I, 25. 8.

קדש ותרג׳ די אפריש יוי: אמר אלהים (טז) קדש ותרג׳ די אמר יוי: ויבא אלהים אל לבן (כד) קדש וזה על ידי מלאך שבא בחלום אל לבן וכל זה לכבוד יעקב ואין לבן נביא כלל ואין כאן נבואה אלא בא השם בחלום ותרג׳ ואתא מימרא מן קדם יוי: והשליח ידבר בשם שולחו ובא האזהרה מן הבורא ב״ה וזה היה בחלום ולא במראה כלל וכבר ביארנו בספר המורה[1] ההפרש שבין חלום ובין מראה ושם תמצאנו: יש לאל ידי (כט) חול ותרג׳ אית חילא בידי: ואלהי אביכם (כט) קדש ותרג׳ ואלהא דאבוכון: גנבת את אלהי (ל) חול ותרג׳ ית דחלתי: תמצא את אלהיך (לב) חול ותרג׳ דחלתך: לולי אלהי אבי אלהי [14.] אברהם (מב) שתיהן קדש ותרג׳ אלהיה דאבא אלהיה דאברהם: ראה אלהים ויוכח אמש (מב) קדש ותרג׳ גלי קדם יוי: יצף יוי (מט) קדש: ראה אלהים עד (נ) קדש ותרג׳ חזי מימרא דיוי: אלהי אברהם (נג) קדש ואלהי נחור חול: אלהי אביהם (נג) חול[2] שהיו עובדי ע״ז גם נחור גם אביו: מלאכי אלהים (32 ב) קדש: השם קדש ולא מלאך ותרג׳ מלאכיא דיוי: מחנה אלהים (ג) קדש ותרג׳ משריתא מן קדם יוי:

סדר וישלח יעקב. (32 ד)

כל אדני הנאמר בעניין עשו חול ותרג׳ רבוני: ויאמר יעקב אלהי אבי אברהם ואלהי אבי יצחק (י) שתיהן שמות הקדושים: יוי האומר אלי (י) קדש: כי שרית עם אלהים (כט) על דעת המפרשים[3] כי אלהים הנאמר כאן שם מלאכים אבל [אונקלום] תרג(ו)ם אותו ארי רב את קדם יוי והרי הוא קדש [וכן] כתוב ומצא חן ושכל טוב בעיני אלהים ואדם: ואל תתמה על פיסוק וישר אל [14:] מלאך ויוכל[4] שכן כתו׳ ויאבק איש עמו והוא המלאך עצמו ואל יקשה עליך הכתו׳ ובאונו שרה את האלהים[5] שתרג׳ אותו יונתן מלאכא כי יש הפרש בין עם אלהים ובין את אלהים ואם תבין זה אזי תדע כי שרית עם אלהים פירושו כי אלהים עמך בכל אשר אתה עושה: ומלת ישראל נגזר מן שרית עם אלהים והיודע זה העניין יודע האמת: כי ראיתי אלהים (לא) חול והוא המלאך ותרג׳ ארי חזיתי מלאכא דיוי ואל יעלה על דעתך כי הוא קדש כי אילולי היה כן היה אומ׳ והציל נפשי אלא הכת׳ אומ׳ ותנצל נפשי: אשר חנן אלהים (33 ה) קדש ותרג׳ די חן יוי: כראות פני אלהים (י) חול כלומ׳ פני הגדולים והשרים ודרך דרש כי אלהים האמור כאן הוא המלאך אבל תרג׳ אפי רברביא: כי חנני אלהים (יא) קדש ותרג׳ ארי רחים עלי יוי: ויקרא לו אל אלהי ישראל (כ) שתיהן משמות הקדושים ותרג׳ קדם אל (15.) אלהא דישראל: ויאמר אלהים אל יעקב (35 א) קדש ותרג׳ ואתגלי יוי וכבר ביארנו בספר המורה[6] עניינו: (אל) בית אל (א) קדש ואע״פ כי המקום נקראת כן: לאל הנראה (א) קדש ואין צורך לתרגום: אלהי הנכר (ב) חול ותרג׳ טעות עממיא: ונעלה בית אל (ג) קדש ואין צורך [ל]תרג׳: לאל העונה (ג) קדש ותרג׳ לאל דקביל צלותי: אלהי הנכר (ד) חול ותרג׳ טעות עממיא: הוא בית אל (ו) קדש: ויקרא למקום אל בית אל (ז) שתיהן משמות הקדושים שאינן נמחקין: כי שם נגלו אליו האלהים (ז) קדש ותרג׳ אתגלי ליה יוי: ויש מפרש כי האלהים האמור כאן הוא השם עם מלאכיו שהרי כתוב והנה מלאכי אלהים וג׳ ואין צורך לזה הפירוש וכל זה כי מלת נגלו לשון רבים והלא שם אלהים ג״כ לשון רבים ודרך כבוד הוא: מתחת לבית אל (ח)

---

[1] מורה II, 41.
[2] כאן לא הביא את התרגום.
[3] עי׳ מורה II, 24.
[4] הושע יב, ה.
[5] הושע יב, ד.
[6] מורה I, 41.

קדש: וירא אלהים אל יעקב (ט) קדש ותרג׳ ואתגלי יוי: ויאמר לו אלהים (י) קדש [15:] ותרג׳ ואמר ליה יוי: ויאמר לו אלהים (יא) קדש ותרג׳ ואמר ליה יוי: אני אל שדי (יא) שתיהן משמות הקדושים ואין צורך לתרג׳ שהרי מבואר: ויעל מעליו אלהים (יג) קדש ותרג׳ יקרא דיוי: שם אלהים בית אל (טו) שתיהן קדש ותרג׳ תמן יוי בית אל: מבית אל (טז) קדש:

סדר וישב יעקב: (37 א)

וימיתהו יוי (38 ז) קדש: וירע בעיני יוי (י) קדש: ויהי יוי את יוסף (39 ב) קדש: כי יוי אתו (ג) קדש: יוי מצליח [קדש:] (ג) ויברך יוי (ה) קדש: ויהי ברכת יוי (ה) קדש: הן אדני (ח) חול ותרג׳ רבוני: וחטאתי לאלהים (ט) קדש ותרג׳ ואחוב קדם יוי: ויקח אדני יוסף (כ) חול ותרג׳ רבוניה: ויהי יוי את יוסף (כא) קדש: באשר יוי אתו (כג) קדש: יוי מצליח קדש: הלא לאלהים פתרונים (40 ח) קדש:

סדר ויהי מקץ: (41 א)

אלהים יענה (41 טז) קדש ותרג׳ מן קדם יוי אתתב: אשר האלהים עשה (כה) קדש ותרג׳ די יוי [16.] עתיד למעבד: האלהים עשה הראה (כח) קדש ותרג׳ די יוי עתיד למעבד אחזי: מעם האלהים (לב) קדש ותרג׳ מן קדם יוי: וממהר האלהים (לב) קדש ותרג׳ ומוחי יוי: רוח אלהים בו (לח) קדש ותרג׳ רוח נבואה מן קדם יוי ביה: הודיע אלהים (לט) קדש ותרג׳ דהודע יוי: נשני אלהים (נא) קדש ותרג׳ אנשיני יוי: את האלהים אני ירא (42 יח) קדש ותרג׳ מן קדם יוי אנא דחיל: עשה אלהים לנו (כח) קדש ותרג׳ עבד יוי לנא: אדני הארץ (ל) חול ותרג׳ רבוניה: אדני הארץ (לג) חול ותרג׳ רבוניה: ואל שדי (43 יד) שתיהן שמות הקדושים: אלהיכם ואלהי אביכם (כג) שתיהן קדש ותרג׳ אלהכון ואלהא דאבוכון: אלהים יחנך (כט) קדש ותרג׳ מן קדם יוי יתרחם עלך: ישתה אדני (44 ה) חול ותרג׳ רבוני: נהיה לאדני (ט) חול ותרג׳ לרבוני: מה נאמר לאדני (טז) חול ותר׳ לרבוני: [16:] האלהים מצא (טז) קדש ותרג׳ מן קדם יוי אשתכח: עבדים לאדני (טז) חול ותרג׳ לרבוני:

סדר ויגש אליו: (44 יח)

בי אדני (יח) חול ותרג׳ בבעו רבוני: באזני אדני (יח) חול ותרג׳ רבוני כל אדני האמור בעניין יוסף חול ותרג׳ רבוני: שלחני אלהים (45 ה) קדש: וישלחני אלהים (ז) קדש: כי האלהים (ח) קדש ותרג׳ אלהין מן קדם יוי: שמני אלהים (ט) קדש ותרג׳ שוייני יוי: לאלהי אביו יצחק (46 א) קדש ותרג׳ לאלהא דאבוהי: ויאמר אלהים לישראל (ב) קדש ותרג׳ ואמר יוי: כבר ביארנו בספר המורה[1] עניין ויאמר אלהים ועניין ויבא אלהים ועניין מראה וחלום ואין ספק כי זאת האמירה היתה על ידי שליח והוא המלאך והעד שאמ׳ אנכי ארד עמך: ויאמר אנכי האל אלהי אביך (ג) שתיהן שמות הקדש: ותרג׳ אנא אל אלהא דאבוך וגם זה מאמר מלאך כי השליח ידבר בשם שולחו: לא נשאר לפני אדני (47 יח) חול ותרג׳ רבוני: לא נכחד מאדני (יח) חול: [17.] חן בעיני אדני (כה) חול ותרג׳ רבוני:

סדר ויחי יעקב: (47 כח)

אל שדי נראה אלי (48 ג) שתיהן משמות הקדושים: נתן לי אלהים (ט) קדש ותרג׳ יהב לי יוי: הראה אתי אלהים (יא) קדש ותרג׳ אחזי יתי יוי: האלהים אשר התהלכו (טו) קדש ותרג׳ יוי: האלהים הרעה אותי (טו) קדש ותרג׳ יוי: ישימך אלהים

[1] מורה I, 27. ועי׳ עוד באריכות יותר I, 41.

(כ) קדש: והיה אלהים עמכם (כא) קדש ותרג׳ ויהי מימרא דיוי בסעדכון: לישועתך קויתי יוי (49 יח) קדש: אביר יעקב (כד) קדש אבל אינה מהשמות שאינם נמחקים אמנם כינוי הוא: מאל אביך (כה) קדש ותרג׳ מימר אלהא דאבוך: ואת שדי (כה) קדש: עבדי אלהי אביך (50 יז) קדש ותרג׳ אלהא דאבוך: התחת אלהים (יט) קדש ותרג׳ דחלא דיוי: אלהים חשבה (כ) קדש ותרג׳ מן קדם יוי אתחשיבת: ואלהים פקד יפקד (כד) קדש ותרג׳ ויוי מדכר [דכיר]: יפקד אלהים (כה) קדש ותרג׳ דכיר יוי:

סדר ואלה שמות: (1 א)

[17:] ותיראן המילדות את האלהים (יז) קדש ותרג׳ ודחילא חיתא מן קדם יוי: וייטב אלהים (כ) קדש ותרג׳ ואוטיב יוי: כי יראו המילדות את האלהים (כא) קדש ותרג׳ כד דחילא חיתא מן קדם יוי: ותעל שועתם אל האלהים (2 כג) קדש ותרג׳ וסליקת קבלתהון לקדם יוי: וישמע אלהים (כד) קדש ותרג׳ ושמיע מן קדם יוי: ויזכר אלהים (כד) קדש ותרג׳ ודכיר יוי: וירא אלהים (כה) קדש ותרג׳ וגלי קדם יוי: וידע אלהים (כה) קדש ותרג׳ אמר למימריה(!) למיפרקהון יוי: אל הר האלהים (3 א) קדש ותרג׳ לטורא דאתגלי עלוהי יקרא דיוי: וירא מלאך יוי (ב) קדש: וירא יוי (ד) קדש: ויקרא אליו אלהים (ד) קדש ותרג׳ וקרא ליה יוי: אלהי אביך אלהי אברהם אלהי יצחק ואלהי יעקב (ו) ארבעת שמות אלו קדושים ותרג׳ אלהיה דאבוך אלהיה דאברהם אלהיה דיצחק ואלהיה דיעקב: מהביט אל האלהים (ו) קדש ותרג׳ לאסתכלא בצית יקרא דיוי: [18.] והאומר כי אל האלהים האמור כאן חול לא אמר כלום כי אין גדול הנביאים מסתיר פניו מן המלאך והלא יהושע תלמידו לא הסתיר[1]: ויאמר יוי ראה (ז) קדש: ויאמר משה אל האלהים (יא) קדש ותרג׳ ואמר משה קדם יוי: ויאמר כי אהיה עמך (יב) חול ואינינו שם ותרג׳ אמר ארי יהי מימרי בסעדך: תעבדון את האלהים (יב) קדש ותרג׳ תפלחון קדם יוי: ויאמר משה אל האלהים (יב) קדש ותרג׳ ואמר משה קדם יוי: אלהי אבותיכם שלחני (יג) קדש ותרג׳ אלהא דאבהתכון: ויאמר אלהים אל משה (יד) קדש ותרג׳ ואמר יוי למשה: אהיה אשר אהיה (יד) שתיהן משמות הקדשים שאינן נמחקים: אהיה שלחני (יד) גם זה השם קדש ודע[2] כי שם אהיה נגזר מן היה והוא מורה על עניין ההויה ועניינו עניין נמצא כי הוא ית׳ נמצא לא במציאות והוא המחוייב המציאות וזה השם מורה על [18:] מציאותו ויהיה ביאור אהיה אשר אהיה נמצא לכל נמצא אשר נמצא כלומ׳ ראוי חיוב המציאות והמובן מזה כי הוא נמצא ראוי להמצא שלא היה נעדר ושלא יהיה נעדר ועל כן אמר זה שמי לעלם וזה זכרי לדר דר: ואם תאמר למה נאמ׳ זה השם בזה התואר ר״ל שם אהיה ולא שם אחר תדע כי המצרים[3] לא היו מאמינים במציאות השם כי אם בכוכבים ומזלות והיתה סברתם שהכוכבים והמאורות והמזלות הם האלוהות והיו עושים צורות לקבל שפעם ר״ל שפע המזלות וכל זה כפי דעתם הרעה ולא היו מאמינים על מציאות דבר שכלי שלא נראה לעינים אלא היו מאמינים על דבר מצוי שהוא נראה לעינים ר״ל דבר שישיג חוש הראות בו והיו ישראל שבאותו הדור מקצתם היתה דעתם קרובה לדעת אלו המצריים ולפי׳ שאל משה ע״ה מאתו ית׳ שמו באמרו ואמרו לי מה שמו מה אמר אלי׳ השיבו ית׳ שמ׳ אהיה אשר אהיה כלומ׳ נמצא וזהו אשר יביא אליו המופת בהכרת שיש דבר מחוייב [19.] המציאות וילמדם כדי שיפרוש להם ראיות שכליות אשר בהם יתאמת ויתקיים אצל

---

[1] מורה I, 4.

[2] מורה I, 63.

[3] המקום הזה חסר במורה I, 63. וגם סותר למה שכתוב שם. בוודאי חזר הרמב״ם בעצמו והגיה כן והוא הנכון.

חכמיהם כי זה השם [מחוייב] המציאות הוא הקיום אשר לא עבר זה שמו לעולם וזה זכרו לדר דר: ועוד אמ׳ לו ית׳ לך ואספת את זקני ישראל שהיו חכמיהם וכשבאו משה ואהרן ואמ׳ את כל הדברים אשר דבר יוי ויעש האותות לעיני העם זה האמינו אבל אמונה בלתי שלימה עד שעמדו על ים סוף והשיגו מה שהשיגו ויאמינו ביוי ובמשה עבדו[1] ר״ל אז נתאמת אצלם מציאות השם ואמרו זה אלי ואנוהו ומלת זה עניינו דבר מצוי ומחוייב שהוא נגלה ונראה בין במורגש בין במושכל ר״ל בין שמחייב אותו השכל בין שנראה בעין ממש וזה שדרשו רז״ל ראה (!) שפחה אחת בים מה שלא ראה יחזקאל בנהר כבר וזה שאתה תמצא בתורה שינוי [19:] השמות ר״ל פעם יוד הא ואו הא (הא) ופעם אלף דלת נון [יוד] ופעם אהיה וכיוצא באלו כל אחד ואחד נכתב לפי העניין ולפי ההשגה ולפי המקום ואין ריבויי בייחוד ומה ששמותיו ית׳ רבים והשכל יודע ומבין שכולם נאמרים לבורא א׳ אבל הפה אינו יכול לכלול אותם בבת אחת במלה אחת כאשר יכלול אותם השכל ועל כן שמותיו ית׳ מתרבים ומשתנים לפי הפעלות מצד המקבלים וכן כשמשתתפין ב׳ או ג׳ שמות ביחד הכל לפי גזרת חכמתו ית׳ סוד יוי ליריאיו וכבר ביארנו ביאור אלו העניינים וביאור השמות וענין אהיה בספר המורה[2]: ויאמר עוד אלהים (טו) קדש ותרג׳ ואמר עוד יוי: כה תאמר אל בני ישראל יוי (טו) קדש: אלהי אבותיכם אלהי אברהם אלהי יצחק ואלהי יעקב שלחני (טו) ארבעת אלו השמות כולם קדושים ותרג׳ אלהא דאבהתכון אלהיה דאברהם אלהיה דיצחק ואלהיה דיעקב: יוי אלהי אבתיכם (ט״ז) שתיהן קדש ותרג׳ יוי אלהא דאבהתכון: אלהי אברהם (ט״ז) קדש ותרג׳ אלהיה דאברהם: יוי אלהי העבריים [20.] (יח) שתיהן קדש ותרג׳ יוי אלהיה דיהודאי: ונזבחה ליוי אלהינו (יח) שתיהן קדש תרג׳ ונדבח קדם יוי אלהנא: לא נראה אליך יוי קדש: (4 א) ויאמר אליו יוי (ב) קדש: ויאמר יוי אל משה (ד) קדש: כי נראה אליך יוי (ה) קדש: אלהי אבתם אלהי אברהם אלהי יצחק ואלהי יעקב (ה) ארבעת אלו השמות כולם קדושים ותרג׳ אלהא דאבהתהון אלהיה דאברהם אלהיה דיצחק ואלהיה דיעקב: ויאמר יוי לו (ו) קדש: ויאמר משה אל יוי (י) קדש: בי אדני (י) קדש ותרג׳ בבעו יוי: ויאמר יוי (יא) קדש: הלא אנכי יוי (יא) קדש: ואנכי אהיה עם פיך (יב) חול ותרג׳ ומימרי יהי עם פומך: ויאמר בי אדני (יג) קדש ותרג׳ ואמר בבעו יוי: ויחר אף יוי (יד) קדש: ואנכי אהיה עם פיך ועם פיהו (טו) חול ותרג׳ ומימרי יהי עם פומך ועם פומיה: ואתה תהיה לו לאלהים (טז) חול ותרג׳ ואת תהי ליה לרב: ויאמר יוי אל משה במדין [20:] (יט) קדש: מטה האלהים בידו (כ) קדש: ותרג׳ חוטרא דאתעבידו ביה נסין מן יוי בידיה: ויאמר יוי אל משה בלכתך (כא) קדש: כה אמר יוי (כב) קדש: ויפגשהו יוי (כד) קדש: ויאמר יוי אל אהרן (כז) קדש: בהר האלהים (כז) קדש ותרג׳ בטורא דאתגלי עלוהי יקרא דיוי: כל דברי יוי (כח) קדש: אשר דבר יוי (ל) קדש: כי פקד יוי (לא) קדש: אלהי ישראל (5 א) שתיהן קדש ותרג׳ יוי אלהא דישראל: יוי אשר אשמע (ב) קדש: ידעתי את יוי (ב) קדש: אלהי העברים (ג) קדש ותרג׳ אלהא דיהודאי: ונזבחה ליוי אלהינו (ג) שתיהן קדש ותרג׳ ונדבח קדם יוי אלהנא: נזבח[ה] ליוי (יז) קדש ותרג׳ נדבח דיוי(!): ירא יוי (כא) קדש: וישב משה אל יוי (כב) קדש: ויאמר אדני (כב) קדש ותרג׳ ואמר יוי: ויאמר יוי אל משה (6 א) קדש:

סדר וארא אל אברהם (6 ב):

וידבר אלהים קדש (ב) ותרג׳ ומליל יוי: וזה הדיבור על ידי המלאך בשליחות

---

[1] יסודי התורה VIII, 2—1.

[2] מורה I, 63.

השם: אני יוי (ב) קדש: באל שדי (ג) שתיהן משמות הקדושים שאינם [21.] נמחקים ופירוש אל כמו תקיף והוא מלשון חווק ונגזר מן אילותי לעזרתי והוא עניין כוח ושהוא שם התואר ופירוש שדי כלומ׳ די והוא לשון ספוק ונגזר מן והמלאכה היתה דים ושין כעניין אשר כמו שכבה שכבר ויהיה עניינו אשר די הכוונה בזה שלא יצטרך במציאות מי שהמציא ולא בהתמיד[1] לזולתו אבל מציאותו ית׳ מספקת בו: כמו שדרשו רז״ל שדי שאמר לעולָמו די וגם זה שם התואר: ושמי יוי (ג) קדש: אני יוי (ו) קדש: והייתי לכם לאלהים (ז) קדש ותרג׳ ואהי לכון לאלה: כי אני יוי אלהיכם (ז) שתיהן קדש ותרג׳ אנא יוי אלהכון: מורשה אני יוי (ח) קדש: וידבר יוי אל משה (י) קדש: וידבר משה לפני יוי (יב) קדש: וידבר יוי אל משה (יג) קדש: אשר אמר יוי (כו) קדש: ביום דבר יוי (כח) קדש: וידבר יוי אל משה (כט) קדש: אני יוי (כט) קדש: לפני יוי (ל) קדש: ויאמר יוי אל משה (7 א) קדש: אלהים לפרעה (קדש) חול ותרג׳ רב לפרעה: כי אני יוי (ה) קדש: כאשר צוה [12:] יוי (ו) קדש: ויאמר יוי (ח) קדש: כאשר צוה יוי (י) קדש: כאשר דבר יוי (יג) קדש: ויאמר יוי (יד) קדש: יוי אלהי העברים (ט״ז) קדש: כה אמר יוי (יז) קדש: כי אני יוי (יז) קדש: ויאמר יוי (יט) קדש: כאשר צוה יוי (כ) קדש: כאשר דבר יוי (כב) קדש: אחרי הכות יוי (כה) קדש: ויאמר יוי (כו) קדש: כה אמר יוי (כו) קדש: ויאמר יוי (8 א) [קדש] (כה אמר יוי קדש): העתירו אל יוי (ד) קדש: ויזבחו ליוי (ד) קדש: כי אין כיוי אלהינו (ו) שתיהן קדש: ויצעק משה אל יוי (ח) קדש: ויעש יוי (ט) קדש: כאשר דבר יוי (יא) קדש: ויאמר יוי (יב) קדש: אצבע אלהים: (טו) קדש: ויאמר יוי (טז) קדש: כי אני יוי (יח) קדש: ויעש יוי כן (כ) קדש: זבחו לאלהיכם (כא) קדש: נזבח ליוי אלהינו (כב) שתיהן קדש ותרג׳ מניה אנחנא נסבין לדבחא קדם יוי אלהנא: וזבחנו ליוי אלהינו (כג) שתיהן קדש ותרג׳ ונדבח קדם יוי אלהנא: וזבחתם ליוי אלהיכם (כד) שתיהן קדש ותרג׳ ותדבחון קדם יוי אלהכון: [22.] והעתרתי אל יוי (כה) קדש: לזבוח ליוי (כה) קדש: ויעש יוי (כז) קדש: ויאמר יוי (9 א) קדש: כה אמר יוי (א) קדש: אלהי העברים (א) קדש ותרג׳ אלהא דיהודאי: הנה יד יוי (ג) קדש: והפלא יוי (ד) קדש: וישם יוי (ה) קדש: יעשה יוי (ה) קדש: ויעש יוי (ו) קדש: ויאמר יוי (ח) קדש: ויחזק יוי (יב) קדש: כאשר דבר יוי (יב) קדש: ויאמר יוי (יג) קדש: יוי אלהי העברים (יג) שתיהן קדש: הירא את דבר יוי (כ) קדש: אל דבר יוי (כא) קדש: ויאמר יוי (כב) קדש: ויוי נתן (כג) קדש: וימטר יוי (כג) קדש: יוי הצדיק (כז) קדש: העתירו אל יוי (כח) קדש: כפי אל יוי (כט) קדש: כי ליוי הארץ (כט) קדש: מפני יוי אלהים (ל) שתיהן קדש כפיו אל יוי (לג) קדש: כאשר דבר יוי (לה) קדש:

סדר כי אני הכבדתי: (10 א)

ויאמר יוי (א) קדש: כי אני יוי (ב) קדש: יוי אלהי העברים (ג) שתיהן קדש: את יוי אלהיהם (ז) שתיהן קדש: כי חג יוי (ט) קדש: יוי עמכם (י) קדש: [22:] ועבדו את יוי (יא) קדש: ויאמר יוי (יב) קדש: ויוי נהג (יג) קדש: חטאתי ליוי אלהיכם (טז) שתיהן קדש: והעתירו ליוי אלהיכם (יז) שתיהן קדש: ויעתר אל יוי (יח) קדש: ויהפך יוי (יט) קדש: ויחזק יוי (כ) קדש: ויאמר יוי (כא) קדש: עבדו את יוי (כד) קדש: ועשינו ליוי אלהינו (כה) שתיהן קדש: לעבד את יוי אלהינו (כו) שתיהן קדש: מה נעבד את יוי (כו) קדש: ויחזק יוי (כז) קדש: ויאמר יוי (11 א) קדש: ויתן יוי קדש: כה אמר יוי (ד) קדש: יפלה יוי (ז) קדש: ויאמר יוי (ט) קדש: ויחזק יוי (י) קדש: ויאמר יוי (12 א) קדש: פסח הוא ליוי (יא) קדש: ובכל אלהי מצרים (יב) חול ותרג׳

[1] מורה I, 63.

ובכל טעות̇ מצראי: ופירשו החכמ׳ ז״ל מכת בכורות כעסו המצריים על אלהיהם והשחיתו מצבותיהם: אמנם בעלי דרש[1] אומ׳ כי תועבותם נשחתו מאיליהן של עץ נרקבת ושל מתכת נימסת וניתכת לארץ: ועל דעת בעלי הקבלה כי אלהי מצרים אלו שרו של מצרים שכן כתו׳ יפקד יוי על צבא המרום במרום ועל [.23] מלכי האדמה באדמה[2] והנכון מה שביאר אנקלוס ע״ה: חג ליוי (יד) קדש: ועבר יוי (כג) קדש: ופסח יוי (כג) קדש: יתן יוי לכם (כה) קדש: כאשר צוה יוי (כח) קדש: ויוי הכה (כט) קדש: עבדו את יוי (לא) קדש: ויוי נתן (לו) קדש: כל צבאות יוי (מא) קדש: צבאות (מצרים)[3] חול: ליוי שמרים (מב) קדש: ויאמר יוי (מג) קדש: פסח ליוי (מח) קדש: צוה יוי (נ) קדש: הוציא יוי (נא) קדש: וידבר יוי (13 א) קדש: הוציא יוי (ג) קדש: יביאך יוי (ה) קדש: חג ליוי (ו) קדש: עשה יוי (ח) קדש: תורת יוי (ט) קדש: הוצאך יוי (ט) קדש: יבאך יוי (יא) קדש: רחם ליוי (יב) קדש: (יוי) הזכרים ליוי (יב) קדש: הוציאנו יוי (יד) קדש: ויהרג יוי (טו) קדש: אני זבח ליוי (טו) קדש: הוציאנו יוי (טז) קדש:

סדר ויהי בשלח: (13 ז)

ולא נחם אלהים (יז) קדש: כי אמר אלהים (יז) קדש ותרג׳ ארי אמר יוי: ויסב אלהים (יח) קדש: יפקד אלהים (יט) קדש ותרג׳ דכיר יוי: ויוי הולך (כא) קדש: וידבר יוי (14 א) קדש: כי אני יוי (ד) קדש: ויחזק יוי (ח) קדש: בני ישראל אל יוי (י) קדש: [:23] ישועת יוי (יג) קדש: יוי ילחם (יד) קדש: ויאמר יוי (טו) קדש: כי אני יוי (יח) קדש: מלאך האלהים (יט) קדש: ותרג׳ מלאכא דיוי: ויולך יוי (כא) קדש: וישקף יוי (כד) קדש: כי יוי נלחם (כה) קדש: ויאמר יוי (כו) קדש: וינער יוי (כז) קדש: ויושע יוי (ל) קדש: עשה יוי (לא) קדש: את יוי (לא) קדש ויאמ[י]נו ביוי (לא) קדש: הזאת ליוי (15 א) קדש: אשירה ליוי (א) קדש: עזי וזמרת יה (ב) קדש והוא שם בפני עצמו וצריכה כוונה לכתוב אותה ותרג׳ תוקפי ותושבחתי דחילא יוי: זה אלי (ב) קדש ותרג׳ דין אלהי: אלהי אבי (ב) קדש ותרג׳ אלהא דאבהתי: יוי איש (ג) קדש: יוי שמו (ג) קדש: ימינך יוי (ו) קדש: מי כמכה באלם יוי (יא) באלם חול והם המלאכים: יוי קדש: אילי מואב (טו) חול והם הגדולים שבהם ותרג׳ תקיפי מואב: עמך יוי (טז) קדש: פעלת יוי (יז) קדש: מקדש אדני יוי (יז) קדש: ותרג׳ מקדשא יוי: יוי ימלך (יח) קדש: וישב יוי (יט) קדש: שירו ליוי (כא) קדש: ויצעק אל יוי (כה) קדש: ויורהו יוי (כה) קדש: לקול יוי אלהיך (כו) שתיהן קדש ותרג׳ למימרא דיוי אלהך: יוי רפאך (כו) קדש: ביד יוי (16 ג) קדש: ויאמר יוי (ד) קדש: כי יוי הוציא [.24] (ו) קדש: (ביד יוי קדש: ויאמר יוי קדש: כי יוי הוציא קדש)[4] כבוד יוי (ז) קדש: על יוי (ז) קדש: בתת יוי (ח) קדש: בשמע יוי (ח) קדש: כי על יוי (ח) קדש: לפני יוי (ט) קדש: כבוד יוי (י) קדש: וידבר יוי (יא) קדש: כי אני יוי אלהיכם (יב) שתיהן קדש ותרג׳ ארי אנא יוי אלהכון: נתן יוי (טו) קדש: אשר דבר יוי (כג) קדש: שבת קדש ליוי (כג) קדש: היום ליוי (כה) קדש: ויאמר יוי (כח) קדש: ראו כי יוי (כט) קדש: אשר צוה יוי (לב) קדש: לפני יוי (לג) קדש: צוה יוי (לד) קדש: תנסון את יוי (17 ב) קדש: משה אל יוי (ד) קדש: ויאמר יוי (ה) קדש: נסתם את יוי (ז) קדש: היש יוי (ז) קדש: ומטה האלהים (ט) קדש: ותרג׳ וחוטרא דאתעבידו ביה ניסין מן קדם יוי: ויאמר יוי (יד) קדש: ויקרא שמו יוי (טו) קדש: כס יה (טז)

---

[1] [מכילתא בא פסחא פ״ז, הו׳ וויים י׳ א׳.]

[2] [עי׳ תנחומא בובר, בא ס״סי ו׳.]

[3] [ט״ס; כלומר „צְבָאוֹת“ חול הוא ואינו כמו „צְבָאוֹת“ שב „ה׳ צבאות“. אפ׳.]

[4] [כפול במ״ס.]

קדש כלומ' כסא השם ודע כי יד האמור כאן הוא תואר עצמתו וגבורתו כס[1] הוא תואר לרוממותו והדרו ויפה תרג' [24:] על כורסי יקרא: מלחמה ליוי (טז) קדש:

סדר וישמע יתרו: (18 א)

עשה אלהים (א) קדש ותרג' עבד יוי: כי הוציא יוי (א) קדש: כי אלהי אבי (ד) קדש ותרג' אלהיה דאבא: הר האלהים (ה) קדש ותרג' לטורא דאיתגלי עלוהי יקרא דיוי: אשר עשה יוי (ח) קדש: ויצילם יוי (ח) קדש: אשר עשה יוי (ט) קדש: ברוך יוי (י) קדש: כי גדול יוי (יא) קדש: מכל האלהים (יא) חול ותרג' לית אלה בר מניה ודבר ברור הוא כי יתרו היה כומר לע"ז והיה יודע טיבן של כל הכחות אולי לא היה מאמין בתחלה בהשגחה פרטית עד עתה וזהו שאמ' עתה ידעתי וג' והאלהים האמור כאן הן המלאכים או כחות עליונים: וזבחים לאלהים (יב) קדש ותרג' וניכסת קודשין מן קדם יוי: לפני האלהים (יב) קדש ותרג' (מן) קדם יוי: לדרוש אלהים (טו) קדש ותרג' למתבע אולפן מן קדם יוי: חקי האלהים (טז) קדש: ויהי אלהים (יט) קדש: ותרג' ויהי מימרא דיוי בסעדך: מול האלהים (יט) קדש: ותרג' תבע [25.] אולפן מן קדם יוי: אל האלהים (יט) קדש ותרג' קדם יוי: יראי אלהים (כא) קדש ותרג' דחליא דיוי: וצוך אלהים (כג) קדש ותרג' ויפקדינך יוי: עלה אל האלהים (19 ג) קדש ותרג' לקדם יוי: ויקרא אליו יוי (ג) קדש: צוהו יוי (ז) קדש: דבר יוי (ח) קדש: ויאמר יוי (ט) קדש: אל יוי (ט) קדש: ויאמר יוי (י) קדש: ירד יוי (יא) קדש: לקראת האלהים (יז) קדש ותרג' לקדמות מימרא דיוי: ירד עליו יוי (יח) קדש: והאלהים יעננו (יט) קדש: ותרג' מן קדם יוי מתעני ליה: וירד יוי (כ) קדש: ויקרא יוי (כ) קדש: ויאמר יוי (כא) קדש: אל יוי לראות (כא) קדש: הנגשים אל יוי (כב) קדש: בהם יוי (כב) קדש: ויאמר משה אל יוי (כג) קדש: ויאמר אליו [יוי] (כד) קדש: לעלות אל יוי (כד) קדש: וידבר אלהים (20 א) קדש ותרג' ומליל יוי: אנכי יוי (ב) קדש: אלהיך (ב) קדש: ותרג' אנא יוי אלהך: אלהים אחרים (ג) חול לא אמ' לא יהיה לך אלוה אחר אלא אמר אלהים אחרים לשון רבוי: דע כי ג' מיני ע"ז היו בעולם: הראשונים כשהתחילו לעבוד ע"ז היו עובדים למלאכים [25:] מצד שהיו יודעים שיש למקצת השכלים הנפרדים שררה על האומות כמו שדרשו ז"ל ויאבק איש עמו זהו שרו של עשו והעובדים לאלו השכלים הנפרדים חושבים כי יש להם יכולת להיטיב או להרע ומפני זה נקראים אלהים כמו שאמ' וישתחוו לו כל אלהים כי גדול יוי מכל האלהים זובח לאלהים זהו כת אחת: והכת השנייה שבאו לעבוד ע"ז בעולם היו עובדים לחמה וללבנה ומזלות וגם זה הכת סוברים שיש לאלו יכולת להיטיב ולהרע ועל זה נאמ' מאלהי העמים אשר סביב': אשר חלק יוי אלהיך אותם לכל העמים גוי גוי ואלהיו ר"ל מזלו: והכת הג' התחילו לעבוד השדים ולפי פחיתות סברתם יעלה על דעתם ומאמינים שיש לאלו יכולת להיטיב ולהרע ועל זה (ג)אמ' הכת' יזבחו לשדים לא אלה ר"ל אל מלאך ומפני זה מזהיר הכתוב ואומ' לשון רבוי אלהים אחרים שכולל ג' מינין אלו שהן בשמים ממעל ובארץ מתחת ובמים מתחת לארץ וכלל אותן ואמ' לא תשתחוה להם וג' ולכן תרג' לא יהוי לך אלה אחרן: [26.] כי אנכי יוי (ה) קדש: אלהיך אל קנא (ה) שתיהן משמות הקדושים: לא תשא את שם יוי אלהיך (ז) שתיהן קדש: שבת ליוי אלהיך (י) שתיהן קדש: ותרג' שבתא קדם יוי אלהך: עשה יוי (יא) קדש: ברך יוי (יא) קדש: אשר יוי אלהיך (יב) שתיהן קדש: ואל ידבר עמנו אלהים (יט) קדש: בא האלהים (כ) קדש ותרג' איתגלי לכון יקרא דיוי: שם האלהים (כא) קדש ותרג' די תמן יקרא דיוי: ויאמר יוי (כב) קדש: אלהי כסף ואלהי זהב (כג) שתיהן חולין ותרג' דחלן דכסף ודחלן דדהב:

---

[1] מורה I, 9 בסוף הפרק.

סדר ואלה המשפטים: (21 א)

אהבתי את אדני (ה) חול ותרג׳ רבוני: והגישו אדניו אל האלהים (ו) חול ותרג׳ לקדם דייניא: והאלהים אנה לידו (יג) קדש ותרג׳ ומן קדם יוי אתמסר לידיה: בעל הבית אל האלהים (22 ז) חול ותרג׳ לקדם דייניא: והם השופטים: עד האלהים (ח) חול ותרג׳ לקדם דייניא: ירשיען אלהים (ח) חול ותרג׳ [26:] יחייבון דייניא: שבועת יוי (י) קדש: זובח לאלהים (יט) חול ותרג׳ דידבח לטעוות עממיא: ועל דרך הקבלה כי הם שרי מעלה: ליוי לבדו (יט) קדש: אלהים לא תקלל (כז) חול: ותרג׳ דיינא: וזה שחייבאו[1] רז״ל בספרי[2] לעניין אזהרה של מקלל הרי זה בדרך ההקש וזהו אמרם ז״ל עונש שמענו אזהרה לא שמענו וכבר ביארנו בספר המצות[3]: ושם אלהים אחרים (23 יג) חול ותרג׳ ושום טעות עממיא: אל פני האדון יוי (יז) קדש האדון תואר הוא ותרג׳ רבון עלמא ואינה בכלל שמות הקדש: בית יוי אלהיך (יט) שתיהן קדש ותרג׳ דיוי אלהך: לא תשתחוה לאלהיהם (כד) חול ותרג׳ לא תסגדון לטעותיהון: ועבדתם את יוי אלהיכם (כה) שתיהן קדש ותרג׳ ותפלחון קדם יוי אלהכון: ולאלהיהם ברית (לב) חול ותרג׳ ולטעותיהון קיים והם כמוש ודגון וזולתם: כי תעבד את אלהיהם (לג) חול ותר׳ טעותיהון עלה אל יוי (24 א) קדש: לבדו אל יוי (ב) קדש: דברי יוי (ג) קדש: אשר דבר יוי (ג) קדש: כל [27.] דברי יוי (ד) קדש: אשר דבר יוי (קדש:) נעשה ונשמע (ז) קדש: אשר כרת יוי (ח) קדש: ויראו את אלהי ישראל (י) קדש ותרג׳ וחזו ית יקרא דיוי: ויאמר יוי (יב) קדש: אל הר האלהים (יג) קדש ותרג׳ לטורא דאיתגלי עלוהי יקרא דיוי: כבוד יוי (טז) קדש: ומראה כבוד יוי (יז) קדש:

סדר ויקחו לי תרומה (25 א)

וידבר יוי קדש:

סדר ואתה תצוה (27 כ)

לפני יוי (כא) קדש: לפני יוי (28 יב) קדש: לזכרון לפני יוי (כט) קדש: בבאו לפני יוי (ל) קדש: לפני יוי (ל) קדש: אל הקדש לפני יוי (לה) קדש: חותם קדש ליוי (לו) קדש: להם לפני יוי (לח) קדש: את הפר לפני יוי (29 יא) קדש: עלה הוא ליוי (יח) קדש: אשה ליוי (יח) קדש: אשר לפני יוי (כג) קדש: תנופה לפני יוי (כד) קדש: לפני יוי אשה הוא ליוי (כה) שתיהן קדש: תנופה לפני יוי (כו) קדש: [27:] ניחח אשה ליוי (מא) קדש: לפני יוי אשר (מב) קדש: והייתי להם לאלהים (מה) קדש: כי אני יוי אלהיהם (מו) שתיהן קדש ותרג׳ ארי אנא [יוי] אלההון: לפני יוי לדרתיכם (30 ח) קדש: קדש קדשים הוא ליוי (י) קדש:

סדר כי תשא: (30 יא)

וידבר יוי (יא) קדש: נפשו ליוי (יב) קדש: תרומה ליוי (יג) קדש: תרומת יוי (יד) קדש: את תרומת יוי (טו) קדש: לזכרון לפני יוי (טז) קדש: וידבר יוי (יז) קדש: אשה ליוי (כ) קדש: וידבר יוי (כב) קדש: ויאמר יוי (לד) קדש: לך ליוי (לז) קדש: וידבר יוי (31 א) קדש: רוח אלהים (ג) קדש: ותרג׳ רוח מן קדם יוי: ויאמר יוי (יב) קדש: כי אני יוי (יג) קדש: שבתון קדש ליוי (טו) קדש: עשה יוי (יז) קדש: באצבע אלהים (יח) קדש ותרג׳ באיצבעא דיוי: עשה לנו אלהים (32 א) חול ותרג׳ דחלן בקשו לעשות להם נגיד תחת משה: ויאמרו אלה אלהיך ישראל (ד) חול ותרג׳ ואמרו אילין

---

[1] [שחייבו.]

[2] [מכילתא משפטים, כספא פי״ט הו׳ וויס נ״ב ע״ב; מכילתא דעריות, בספרא פ׳ קדושים פ״ט ז׳ סנהר׳ ס״ו א׳, ועי׳ סנהר׳ שם ומס׳ סופרים פ״ד ה׳.]

[3] לא תעשה 60 [ובהו׳ בלאך ל״ת נ״ט ע׳ 197 עי׳ שם].

דחלתך ישראל: חג ליוי (ה) קדש: וידבר יוי (ז) קדש: ויאמרו אלה [.28] אלהיך (ח) חול ותרג' ואמרו אילין דחלתך: ויאמר יוי (ט) קדש: את פני יוי אלהיו (יא) שתיהן קדש: ותרג' קדם יוי אלהיה: ויאמר למה יוי (יא) קדש: וינחם יוי (יד) קדש: מעשה אלהים (טז) קדש ותרג' עובדא דיוי: מכתב אלהים (טז) קדש ותרג' כתבא דיוי: עשה לנו אלהים (כג) חול ותרג' עביד לנא דחלן: מי ליוי (כו) קדש: כה אמר יוי אלהי ישראל (כז) שתיהן קדש ותרג' יוי אלהא דישראל: היום ליוי (כט) קדש: אעלה אל יוי (ל) קדש: וישב משה אל יוי (לא) קדש: אלהי זהב (לא) חול ותרג' דחלן דדהב: ויאמר יוי (לג) קדש: ויגף יוי (לה) קדש: וידבר יוי (33 א) קדש: ויאמר יוי (ה) קדש: מבקש יוי (ז) קדש: ודבר יוי (יא) קדש: ויאמר משה אל יוי (יב) קדש: ויאמר יוי (יז) קדש: בשם יוי לפניך (יט) קדש: ויאמר יוי (כא) קדש: ויאמר יוי (34 א) קדש: כאשר צוה יוי (ד) קדש: וירד יוי (ה) קדש: ויקרא בשם יוי (ה) קדש: ויעבר יוי (ו) קדש: ויקרא יוי יוי אל (ו) אלו השלש שמות קדושים אבל רחום וחנון ושאר י"ג מדות הם הכינויין: חן בעיניך אדני (ט) קדש ותרג' אשכחת רחמין [:28] קדמך יוי: ילך נא אדני (ט) קדש ותרג' תהך כען שכינתא דיוי: את מעשה יוי (י) קדש: לאל אחר (יד) חול ותרג' לטעות עממיא: כי יוי קנא (יד) קדש: אל קנא (יד) קדש: כי הוא תקיף וחזק והוא בעל הכחות אילותינו[1] לעזרתינו חושה: וזנו אחרי אלהיהם (טו) חול ותרג' ויטעון בתר טעותיהון: וזבחו לאלהיהם (טו) חול ותרג' וידבחון לטעותיהון: בנותיו אחרי אלהיהן (טז) חול ותרג' בתר טעותיהין: אלהי מסכה (יז) חול ותרג' דחלן דמתכא: את פני האדן (כג) קדש אבל הוא מן הכינויים ואינה משמות הקדש ותרג' רבון עלמא: יוי אלהי ישראל (כג) שתיהן קדש ותרג' יוי אלהא דישראל: את פני יוי אלהיך (כד) שתיהן קדש ותרג' קדם יוי אלהך: בית יוי אלהיך (כו) שתיהן קדש ותרג' לבית מקדשא דיוי אלהך: ויאמר יוי (כז) קדש: שם עם יוי (כח) קדש: אשר דבר יוי אתו (לב) קדש: לפני יוי לדבר (לד) קדש:

סדר ויקהל: (35 א)

[.29] אשר צוה יוי (א) קדש: שבתון ליוי (ב) קדש: אשר צוה יוי לאמר (ד) קדש: תרומה ליוי (ה) קדש: את תרומת יוי (ה) קדש: את כל אשר צוה יוי (י) קדש: את תרומת יוי (כא) קדש: תנופת זהב ליוי (כב) קדש: את תרומת יוי (כד) קדש: אשר צוה יוי (כט) קדש: נדבה ליוי (כט) קדש: ראו קרא יוי (ל) קדש: רוח אלהים (לא) קדש ותרג' רוח מן קדם יוי: אשר נתן יוי (36 א) קדש: אשר צוה יוי (א) קדש:

סדר אלה פקודי: (38 כא)

את כל אשר צוה יוי (כב) קדש: כאשר צוה יוי (39 א) קדש: כאשר צוה יוי (ה) קדש: כאשר צוה יוי (ז) קדש: כאשר צוה יוי (כא) קדש: כאשר צוה יוי את משה (כו) [קדש]: כאשר צוה יוי את משה (כט) קדש: חתם [קדש] ליוי (ל) קדש: כאשר צוה יוי את משה (לא) קדש: ככל אשר צוה יוי (לב) קדש: ככל אשר צוה יוי (מב) קדש: כאשר צוה יוי (מג) קדש: וידבר יוי (40 א) קדש: ככל אשר צוה יוי (טז) קדש: כאשר צוה יוי (יט) קדש: ערך לחם לפני יוי (כג) קדש: (קדש) כאשר צוה יוי (כה) קדש: הנרות לפני יוי (כה) קדש: [:29] כאשר צוה יוי (כז) קדש: כאשר צוה יוי (כט) קדש: כאשר צוה יוי (לב) קדש: וכבוד יוי מלא (לד) קדש: וכבוד יוי מלא (לה) קדש: כי ענן יוי (לח) קדש:

---

[1] [תהל' כ"ב כ', בל' יחיד, וכן לעיל ע' 205 שורה 2.]

סדר ויקרא: (1 א)

וידבר יוי אליו קדש: קרבן ליוי (ב) קדש: לפני יוי (ג) קדש: ניחוח ליוי (ט) קדש: קרבנו ליוי (יד) קדש: ניחח ליוי (יז) קדש: מנחה ליוי (2 א) קדש: ניחח ליוי (ב) קדש: מאשי יוי (י) קדש: תקריבו ליוי (יא) קדש: אשה ליוי (יא) קדש: אתם ליוי (יב) קדש: ברית אלהיך (יג) קדש ותרג׳ קיים אלהך: בכורים ליוי (יד) קדש: אשה ליוי (טז) לפני יוי (3 א) אשה ליוי (ג) קדש: ניחח ליוי: (ה) שלמים ליוי (ו) קדש: לפני יוי (ז) קדש: אשה ליוי (ט) קדש: אשה ליוי (יא) קדש: לפני יוי (יב) קדש: אשה ליוי (יד) קדש: (אשה ליוי קדש: לפני יוי קדש) כל חלב ליוי (טז) קדש: וידבר יוי (4 א) קדש: מצות יוי (ב) קדש: תמים ליוי (ג) קדש: לפני יוי (ד) קדש: לפני יוי (ד) קדש: לפני יוי (ו) קדש: (מצות יוי (ב) קדש: [30.] הפר (!) לפני יוי קדש: הפר לפני יוי (ד) קדש: פעמים לפני יוי (ו) קדש:) לפני יוי אשר (ז) קדש: מכל מצות יוי אלהיו (כב) שתיהן קדש ותרג׳ פקודיא דיוי אלהיה: העלה לפני יוי (כד) קדש: ממצות יוי (כז) קדש: ניחח ליוי (לא) קדש: על אשי יוי (לה) קדש: אשמו ליוי (5 ו) קדש: בני יונה ליוי (ז) קדש: על אשי יוי (יב) קדש: וידבר יוי (יד) קדש: מקדשי יוי (טו) קדש: אשמו ליוי (טו) קדש: מצות יוי (יז) קדש: אשם ליוי (יט) קדש: וידבר יוי (כ) קדש: מעל ביוי (כא) קדש: יביא ליוי (כה) קדש: הכהן לפני יוי (כו) קדש:

סדר צו: (6 א)

וידבר יוי (א) קדש: לפני יוי (ז) קדש: אזכרתה ליוי (ח) קדש: מאשי יוי (יא) קדש: וידבר יוי (יב) קדש: יקריבו ליוי (יג) קדש: ניחח ליוי (יד) קדש: עולם ליוי (טו) קדש: וידבר יוי (יז) קדש: החטאת לפני יוי (יח) קדש: תרומה ליוי (7 יד) קדש: אשר ליוי (כ) קדש: אשר ליוי (כא) קדש: וידבר יוי (כב) קדש: (וידבר יוי קדש:) אשה ליוי (כה) קדש: וידבר יוי (כח) קדש: שלמיו ליוי (כט) קדש: קרבנו ליוי (כט) קדש: [30:] את אשי יוי (ל) קדש: תנופה לפני יוי (ל) קדש: מאשי יוי (לה) קדש: לכהן ליוי (לה) קדש: אשר צוה יוי (לו) קדש: קרבניהם ליוי (לח) קדש (אשר צוה יוי (לו) קדש: קרבניהם ליוי (לח) קדש:) וידבר יוי (8 א) קדש: צוה יוי (ד) קדש: אשר צוה יוי (ה) קדש: כאשר צוה יוי (ט) קדש: כאשר צוה יוי (יג) קדש: כאשר צוה יוי (יז) קדש: כאשר צוה יוי (כא) קדש: אשר לפני יוי (כו) קדש: תנופה לפני יוי (כז) קדש: אשה הוא ליוי (כח) קדש: תנופה לפני יוי (כט) קדש: כאשר צוה יוי (כט) קדש: צוה יוי (לד) קדש: משמרת יוי (לה) קדש: אשר צוה יוי (לו) קדש:

סדר ויהי[1]: (9 א)

והקרב לפני יוי (ב) קדש: לזבח לפני יוי (ד) קדש: כי היום יוי (ד) קדש: ויעמדו לפני יוי (ה) קדש: אשר צוה יוי (ו) קדש: כבוד יוי (ו) קדש: כאשר צוה יוי (ז) קדש: כאשר צוה יוי (ז) קדש: תנופה לפני יוי (כא) קדש: וירא כבוד יוי (כג) קדש: מלפני יוי (כד) קדש: ויקריבו לפני יוי (10 א) קדש: אש מלפני יוי (ב) קדש: וימתו לפני יוי (ב) קדש: אשר דבר יוי (ג) קדש: אשר שרף יוי (ו) קדש: משחת יוי (ז) קדש: [31.] וידבר יוי (ח) קדש: אשר דבר יוי אליהם (יא) קדש: מאשי יוי (יב) קדש: מאשי יוי כי כן (יג) קדש: תנופה לפני יוי (טו) קדש: כאשר צוה יוי (טו) קדש: עליהם לפני יוי (יז) קדש: עלתם לפני יוי (יט) קדש: בעיני יוי (יט) קדש: וידבר יוי (11 א) קדש: כי אני יוי אלהיכם (מד) שתיהן קדש ותרג׳ ארי אנא יוי אלהכון: כי אני יוי (מה) קדש:

[1] ויהי [ביום השמיני], בזמן מאוחר נקרא שמיני.

סדר אשה כי תזריע: (12 א)

וידבר יוי (א) קדש: והקריבו לפני יוי (ז) קדש: וידבר יוי (13 א) קדש:

סדר זאת תהיה: (14 א)

וידבר יוי (א) קדש: ואותם לפני יוי (יא) קדש: תנופה לפני יוי (יב) קדש: פעמים לפני יוי (טז) קדש: הכהן לפני יוי (יח) קדש: אהל מועד לפני יוי (כג) קדש: תנופה לפני יוי (כד) קדש: פעמים לפני יוי (כז) קדש: עליו לפני יוי (כט) קדש: המטהר לפני יוי (לא) קדש: וידבר יוי (לג) קדש: וידבר יוי (15 א) קדש: ובא לפני יוי (יד) קדש: הכהן לפני יוי (טו) קדש: עליה הכהן לפני יוי (ל) קדש:

סדר אחרי מות: (16 א)

וידבר יוי (א) קדש: בקרבתם לפני יוי (ב) קדש: ויאמר יוי [31:] (ב) קדש: והעמיד אתם לפני יוי (ז) קדש: אחד ליוי (ח) קדש: הגורל ליוי (ט) קדש: חי לפני יוי (י) קדש: מלפני יוי (יב) קדש: על האש לפני יוי (יג) קדש: אשר לפני יוי (יח) קדש: לפני יוי תטהרו (ל) קדש: כאשר צוה יוי (לד) קדש: וידבר יוי (17 א) קדש: אשר צוה יוי (ב) קדש: קרבן ליוי (ד) קדש: (חי לפני קדש: מלפני יוי קדש: על האש לפני יוי קדש: אשר לפני יוי קדש: לפני יוי תטהרו קדש: כאשר צוה יוי קדש: וידבר יוי קדש: אשר צוה יוי קדש: קרבן ליוי קדש:) משכן יוי (ד) קדש: והביאם ליוי (ה) קדש: שלמים ליוי (ה) קדש: על מזבח יוי (ו) קדש: לריח ניחח ליוי (ו) קדש: אתו ליוי (ט) קדש: וידבר יוי (18 א) קדש: אני יוי אלהיכם (ב) שתיהן קדש: ותרג׳ אנא יוי אלהכון: בהם אני יוי אלהיכם (ד) שתיהן קדש ותר׳ אנא יוי אלהכון: אני יוי (ה) קדש: את שם אלהיך (כא) קדש: ותרג׳ ית שמא דאלהך: אני יוי (כא) קדש: אני יוי אלהיכם (ל) שתיהן קדש ותרג׳ אנא יוי אלהכון:

סדר קדשים: (19 א)

[32.] וידבר יוי (א) קדש: אני יוי אלהיכם (ב) שתיהן קדש ותרג׳ אנא יוי אלהכון: אני יוי אלהיכם (ג) קדש: ותרג׳ אנא יוי אלהכון: ואלהי מסכה (ד) חול ותרג׳ דחלן דמתכא: והיא צורה שעושין אותן לקבל כח עליונים: שלמים ליוי (ה) קדש: כי את קדש יוי (ח) קדש: אני יוי אלהיכם (י) קדש ותרג׳ אנא יוי אלהכון: את שם אלהיך (יב) קדש ותרג׳ ית שמא דאלהך: אני יוי (יב) קדש: ויראת מאלהיך (יד) קדש ותרג׳ ותדחל מאלהך: אני יוי (יד) קדש: על דם רעיך אני יוי (טז) קדש: כמוך אני יוי (יח) קדש: אשמו ליוי (כא) קדש: אני יוי אלהיכם (כה) שתיהן קדש ותרג׳ אנא יוי אלהכון: בכם אני יוי (כח) קדש: תיראו אני יוי (ל) קדש: אני יוי אלהיכם (לא) שתיהן קדש ותרג׳ אנא יוי אלהכון: ויראת מאלהיך (לב) קדש ותרג׳ ותדחל מאלהך: אני יוי (לב) קדש: אני יוי אלהיכם (לד) קדש: ותרג׳ אנא יוי אלהכון: אני יוי אלהיכם אשר (לו) שתיהן קדש: ותרג׳ אנא יוי אלהכון: אני [32:] יוי (לז) קדש: וידבר יוי (20 א) קדש: קדשים כי אני יוי אלהיכם (ז) שתיהן קדש ותרג׳ אנא יוי אלהכון: אני יוי מקדשכם (ח) קדש: אני יוי אלהיכם אשר הבדלתי (כד) שתיהן קדש ותרג׳ אנא יוי אלהכון: כי קדוש אני יוי (כו) קדש:

סדר אמר: (21 א)

ויאמר יוי (א) קדש: קדושים יהיו לאלהיהם (ו) קדש ותרג׳ קדישין יהון קדם אלההון: שם אלהיהם (ו) קדש ותרג׳ שמא דאלהיהון: כי את אשי יוי (ו) קדש: לחם אלהיהם (ו) קדש ותרג׳ קרבן אלההון: כי קדוש הוא לאלהיו (ז) קדש ותרג׳ ארי קדיש

14*

הוא קדם אלהיה: לחם אלהיך (ח) קדש: ותרג' קרבן אלהך: כי קדוש אני יוי (ח) קדש: את מקדש אלהיו (יב) קדש ותרג' ית מקדשא דאלהיה: משחת אלהיו (יב) קדש ותרג' משח רבותא דאלהיה: אני יוי (יב) קדש: כי אני יוי מקדשו (טו) קדש: וידבר יוי (טז) קדש: להקריב לחם אלהיו (יז) קדש ותרג' לקרבא קרבן קדם אלהיה: את אשי יוי (כא) קדש: את לחם אלהיו (כא) [33.] קדש ותרג' ית קרבן אלהיה: לחם אלהיו מקדשי קדשים (כב) [קדש] תרג' קרבן אלהיה: כי אני יוי מקדשם (כג) קדש: וידבר יוי (22 א) קדש: לי אני יוי (ב) קדש: בני ישראל ליוי (ג) קדש: מלפני אני יוי (ג) קדש: בה אני יוי (ח) קדש: אני יוי מקדשם (ט) קדש: אשר ירימו ליוי (טו) קדש: כי אני [יוי] מקדשם (טז) קדש: וידבר יוי (יז) קדש: אשר יקריבו ליוי (יח) קדש: שלמים ליוי (כא) קדש: אלה ליוי (כב) קדש: על המזבח ליוי (כב) קדש: לא תקריבו ליוי (כד) קדש: את לחם אלהיכם (כה) קדש: ותרג' ית קרבן אלהכון: וידבר יוי (כו) קדש: זבח תודה ליוי (כט) קדש: עד בקר אני יוי (ל) קדש: ועשיתם אתם אני יוי (לא) קדש: אני יוי מקדשכם (לב) קדש: להיות לכם לאלהים (לג) קדש ותרג' למהוי לכון לאלה: אני יוי (לג) קדש: וידבר יוי (23 א) קדש: מועדי יוי (ב) קדש: שבת הוא ליוי (ג) קדש: אלה מועדי יוי (ד) קדש: פסח ליוי (ה) קדש: חג המצות ליוי (ו) קדש: והקרבתם אשה ליוי (ח) קדש: [33:] וידבר יוי (ט) קדש: את העמר לפני יוי (יא) קדש: לעלה ליוי (יב) קדש: אשה ליוי (יג) קדש: את קרבן אלהיכם (יד) קדש: מנחה חדשה ליוי (טז) קדש: בכורים ליוי (יז) קדש: יהיו עלה ליוי (יח) קדש: ריח ניחח ליוי (יח) קדש: תנופה לפני יוי (כ) קדש: קדש יהיו ליוי (כ) קדש: אני יוי אלהיכם (כב) שתיהן קדש ותרג' אנא יוי אלהכון: וידבר יוי (כג) קדש: והקרבתם אשה ליוי (כה) קדש: וידבר יוי (כו) קדש: והקרבתם אשה ליוי (כז) קדש: לכפר עליכם לפני יוי אלהיכם (כח) שתיהן קדש: וידבר יוי (לג) קדש: שבעת ימים ליוי (לד) קדש: תקריבו אשה ליוי (לו) קדש: והקרבתם אשה ליוי (לו) קדש: אלה מועדי יוי (לז) קדש: להקריב אשה ליהוה (לז) קדש: מלבד שבתות יוי (לח) קדש: אשר תתנו ליוי (לח) קדש: את חג יוי (לט) קדש: לפני יוי אלהיכם (מ) שתיהן קדש ותרג' קדם יוי אלהכון: חג ליוי (מא) קדש: אני יוי אלהיכם (מג) שתיהן קדש ותרג' אנא יוי אלהכון: את מועדי [34.] יוי (מד) קדש: וידבר יוי (24 א) קדש: לפני יוי תמיד (ג) קדש: את הנרות לפני יוי (ד) קדש: הטהור לפני יוי (ו) קדש: אשה ליוי (ז) קדש: יערכנו לפני יוי (ח) קדש: מאשי יוי (ט) קדש: על פי יוי (יב) קדש: וידבר יוי (יג) קדש: איש איש כי יקלל אלהיו (טו) קדש ותרג' ארי ירגיז קדם אלהיה ויש אומ' שהוא חול אבל אנחנו נסמך על דעת המתרגם ומפני כי שם אלהים הוא שם משתתף לא יומת המקלל והרי הוא באזהרה ועוד אין ידוע מה בלב המקלל או לדיינים או לשופטים או לזולתם אבל המגדף שם בן ארבע אותיות נסקל מפני שפשט ידו בעיקר: ונוקב שם יוי (טז) קדש: כי אני יוי אלהיכם (כב) קדש ותרג' ארי אנא יוי אלהכון: כאשר צוה יוי את משה (כג) קדש:

סדר בהר סיני: (25 א)

וידבר יוי (א) קדש: שבת ליוי (ב) קדש: יהיה לארץ שבת ליוי (ד) קדש: ויראת מאלהיך (יז) קדש ותרג' [34:] ותדחל מאלהך: אני יוי אלהיכם (יז) שתיהן קדש ותרג' אנא יוי אלהכון: ויראת מאלהיך (לו) קדש: אני יוי אלהיכם (לח) שתיהן קדש ותרג' אנא יוי אלהכון: להיות לכם לאלהים (לח) קדש ותרג' למהוי לכון לאלה: ויראת מאלהיך (מג) קדש: אני יוי אלהיכם (נה) שתיהן קדש ותרג' אנא יוי אלהכון: כי אני יוי אלהיכם (26 א) שתיהן קדש ותרג' ארי אנא יוי אלהכון: אני יוי (ב) קדש:

סדר אם בחקתי: (26 ג)

והייתי לכם לאלהים (יצ) קדש ותרג׳ ואהוי לכון לאלה: אני יוי אלהיכם (יג) שתיהן קדש: כי אני יוי אלהיהם (מד) שתיהן קדש ותרג׳ ארי אנא יוי אלההון: להיות להם לאלהים (מה) קדש ותרג׳ למהוי להון לאלה: אני יוי (מה) קדש: וידבר יוי (27 א) קדש: נפשות ליוי (ב) קדש: ממנה קרבן ליוי (ט) קדש: קרבן ליוי (קדש:) והעמיד (יא) קדש: ביתו קדש ליוי (יד) קדש: יקדיש איש ליוי (טז) קדש: יקדיש ליוי (כב) קדש: ביום ההוא קדש ליוי (כג) קדש: [35.] אשר יבכר ליוי (כו) קדש: ליוי הוא (כו) קדש: יחרם איש ליוי (כח) קדש: קדשים הוא ליוי (כח) קדש: מפרי העץ ליוי (ל) קדש: הוא קדש ליוי (ל) קדש: יהיה קדש ליוי (לב) קדש: אשר צוה יוי את משה (לד) קדש:

סדר במדבר: (1 א)

וידבר יוי (א) קדש: כאשר צוה יוי (יט) קדש: וידבר יוי (מח) קדש: אשר צוה יוי (נה) קדש: וידבר יוי (2 א) קדש: כאשר צוה יוי (לג) קדש: ככל אשר צוה יוי (לד) קדש: ביום דבר יוי (3 א) קדש: לפני יוי בהקריבם (ד) קדש: וידבר יוי (ה) קדש: וידבר יוי (יא) קדש (וידבר יוי קדש:) אני יוי (יג) קדש: וידבר יוי (יד) קדש: על פי יוי (טז) קדש: אליסף בן לאל (כד) חול וכתבנו זה להפריש בין לאל זה ובין לאל הנראה אליך: על פי יוי (לט) קדש: ויאמר יוי (מ) קדש: לי אני יוי (מא) קדש: כאשר צוה יוי אתו (מב) קדש: וידבר יוי (מד) קדש: אני יוי (מה) קדש: על פי יוי (נא) קדש: כאשר צוה יוי (נא) קדש: וידבר יוי (4 א) קדש:

סדר נִשא: (4 כא)

[35:] וידבר יוי (כא) קדש: על פי יוי (לז) קדש: על פי יוי (מא) קדש: על פי יוי ביד משה (מה) קדש: על פי יוי פקד (מט) קדש: אשר צוה יוי (מט) קדש: וידבר יוי (5 א) קדש: כאשר דבר יוי (ד) קדש: וידבר יוי (ה) קדש: למעול מעל ביוי (ו) קדש: המושב ליוי (ח) קדש: וידבר יוי (יא) קדש: והעמדה לפני יוי (טז) קדש: את האשה לפני יוי (יח) קדש; יתן יוי אותך (כא) קדש: את המנחה לפני יוי (כה) קדש: והעמיד את האשה לפני יוי (ל) קדש: וידבר יוי (6 א) קדש: להזיר ליוי (ב) קדש: אשר יזיר ליוי (ה) קדש: הזירו ליוי (ו) קדש: נזר אלהיו על ראשו (ז) קדש: ותרג׳ ארי נזרא דאלהיה על רישיה: קדוש הוא ליוי (ח) קדש: והזיר ליוי (יב) קדש: והקריב הכהן לפני יוי קדש (טז): זבח שלמים ליוי (יז) קדש: תנופה לפני יוי (כ) קדש: קרבנו ליוי (כא) קדש: וידבר יוי (כב) קדש: יברכך יוי (כד) קדש: יאר יוי (כה) קדש: ישא יוי (כו) קדש: את קרבנם לפני יוי (7 ג) קדש: ויאמר יוי (ד) קדש: ויאמר יוי (יא) קדש:

[36.] סדר בהעלתך: (8 א)

וידבר יוי (א) קדש: כאשר צוה יוי (ג) קדש: אשר הראה יוי (ד) קדש: וידבר יוי (ה) קדש: את הלוים לפני יוי (י) קדש: תנופה לפני יוי (יא) קדש: את עבדת יוי (יא) קדש: עלה ליוי (יב) קדש: תנופה ליוי (יג) קדש: ככל אשר צוה יוי (כ) קדש: תנופה לפני יוי (כא) קדש: כאשר צוה יוי (כב) קדש: וידבר יוי (כג) קדש: וידבר יוי (9 א) קדש: ככל אשר צוה יוי (ה) קדש: את קרבן יוי (ז) קדש: יצוה יוי לכם (ח) קדש: וידבר יוי (ט) קדש: ועשה פסח ליוי (י) קדש: כי קרבן יוי (יג) קדש: ועשה פסח ליוי (יד) קדש: על פי יוי יסעו (יח) קדש: ועל פי יוי יחנו (יח) קדש: את משמרת יוי (יט) קדש: על פי יוי יחנו (כ) קדש: ועל פי יוי יסעו (כ) קדש: על פי יוי יחנו (כג) קדש: ועל פי יוי יסעו (כג) קדש: את משמרת יוי (כג) קדש: על פי

יוי ביד משה (כג) קדש: וידבר יוי (10 א) קדש: ונזכרתם לפני יוי אלהיכם (ט) שתיהן קדש ותרג' וייעול דוכרנכון לטבא קדם יוי אלהכון: לפני אלהיכם (י) [36:] קדש ותרג' קדם אלהכון: אני יוי אלהיכם (י) קדש ותרג' אנא יוי אלהכון: בראשנה על פי יוי (יג) קדש: אשר אמר יוי (כט) קדש: כי יוי דבר טוב (כט) קדש: אשר ייטיב יוי (לב) קדש: וארון ברית יוי (לג) קדש: וענן יוי עליהם (לד) קדש: קומה יוי (לה) קדש: שובה יוי (לו) קדש: באזני יוי (11 א) קדש: וישמע יוי (א) קדש: בם אש יוי (א) קדש: ויתפלל משה אל יוי (ב) קדש: כי בערה בם אש יוי (ג) קדש: ויחר אף יוי (י) קדש: ויאמר משה אל יוי (יא) קדש: ויאמר יוי (טז) קדש: באזני יוי (יח) קדש: ונתן יוי לכם (יח) קדש: כי מאסתם את יוי (כ) קדש: ויאמר יוי (כג) קדש: היד יוי (כג) קדש: את דברי יוי (כד) קדש: וירד יוי (כה) קדש: אדני משה (כח) חול ותרג' רבוני: כל עם יוי (כט) קדש: כי יתן יוי (כט) קדש: נסע מאת יוי (לא) קדש: ואף יוי (לג) קדש: ויך יוי בעם (לג) קדש: במשה דבר יוי (12 ב) קדש: וישמע יוי (ב) קדש: ויאמר יוי (ד) קדש: וירד יוי (ה) קדש: נביאכם יוי (ו) קדש: ותמנת יוי (ח) קדש: ויחר אף יוי (ט) [37.] קדש: בי אדני (יא) חול ותרג' בבעו רבוני: ויצעק משה אל יוי (יג) קדש: אל נא רפא (יג) קדש: ותרג' אלהא בבעו אסי:

סדר שלח לך: (13 א)

וידבר יוי (א) קדש: על פי יוי כלם (ג) קדש: ולמה יוי (14 ג) קדש: אם חפץ בנו יוי (ח) קדש: אך ביוי (ט) קדש: ויוי אתנו (ט) קדש: וכבוד יוי נראה (י) קדש: ויאמר יוי (יא) קדש: ויאמר משה אל יוי (יג) קדש: כי אתה יוי (יד) קדש: נראה אתה יוי (יד) קדש: מבלתי יכולת יוי (טז) קדש: כח אדני (יז) קדש ותרג' חילא קדמך יוי: יוי ארך אפים (יח) קדש: ויאמר יוי סלחתי (כ) קדש: וימלא כבוד יוי (כא) קדש: וידבר יוי (כו) קדש: חי אני נאם יוי (כח) קדש: אני יוי דברתי (לה) קדש: במגפה לפני יוי (לז) קדש: אשר אמר יוי (מ) קדש: את פי יוי (מא) קדש: כי אין יוי בקרבכם (מב) קדש: מאחרי יוי (מג) קדש: ולא יהיה יוי עמכם (מג) קדש: וארון ברית יוי (מד) קדש: וידבר יוי (15 א) קדש: ועשיתם אשה ליוי (ג) קדש: [37:] ריח ניחח ליוי (ג) קדש: קרבנו ליוי (ד) קדש: ריח ניחח ליוי (ז) קדש: שלמים ליוי (ח) קדש: אשה ריח ניחח ליוי (י) קדש: אשה ריח ניחח ליוי (יג) קדש: אשה ריח [ניחח] ליוי (יד) קדש: כגר יהיה לפני יוי (טו) קדש: וידבר יוי (יז) קדש: תרומה ליוי (יט) קדש: תתנו ליוי (כא) קדש: אשר דבר יוי (כב) קדש: אשר צוה יוי (כג) קדש: לריח ניחח ליוי (כד) קדש: אשה ליוי (כה) קדש: וחטאתם לפני יוי (כה) קדש: בשגגה לפני יוי (כח) קדש: ומן הגר את יוי (ל) קדש: כי דבר יוי (לא) קדש: ויאמר יוי (לה) קדש: כאשר צוה יוי (לו) קדש: ויאמר יוי (לז) קדש: את כל מצות יוי (לט) קדש: קדשים לאלהיכם (מ) קדש ותרג' ותהון קדישין קדם אלהכון: אני יוי אלהיכם (מא) שתיהן קדש ותרג' אנא יוי אלהכון: להיות לכם לאלהים (מא) קדש ותרג' למהוי לכון לאלה: אני יוי אלהיכם שתיהן (מא) קדש ותרג' אנא יוי אלהכון:

סדר ויקח קרח: (16 א)

[38.] ובתוכם יוי (ג) קדש: על קהל יוי (ג) קדש: בקר וידע יוי (ה) קדש: קטרת לפני יוי (ז) קדש: אשר יבחר יוי (ז) קדש: כי הבדיל אלהי ישראל (ט) קדש: ותרג' ארי אפריש אלהא דישראל: עבדת משכן יוי (ט) קדש: הנעדים על יוי (יא) קדש: ויאמר אל יוי (טו) קדש: היו לפני יוי (טז) קדש: והקרבתם לפני יוי (יז) קדש: וירא כבוד יוי (יט) קדש: וידבר יוי (כ) קדש: ויאמרו אל אלהי הרוחות (כב) שתיהן משמות הקדשים שאינן נמחקין ותרג' ואמר אל אלה רוחיא: כי יוי שלחני (כח) קדש:

יוי שלחני (כט) קדש: יברא יוי (ל) קדש: האלה את יוי (ל) קדש: מאת יוי (לה) קדש: וידבר יוי (17 א) קדש: כי הקריבום לפני יוי (ג) קדש: כאשר דבר יוי (ה) קדש: את עם יוי (ו) קדש: וירא כבוד יוי (ז) קדש: וידבר יוי (ט) קדש: מלפני יוי (יא) קדש: וידבר יוי (טז) קדש: את המטות לפני יוי (כב) קדש: מלפני יוי (כד) קדש: ויאמר יוי (כה) קדש: כאשר צוה יוי (כו) קדש: אל משכן יוי (כח) קדש: נתנים ליוי (18 ו) קדש: וידבר יוי (ח) קדש: אשר יתנו ליוי (יב) [קדש] [38:] אשר יביאו ל(פני) יוי (יג) קדש: לריח ניחח ליוי (יז) קדש: בני ישראל ליוי (יט) קדש: (קדש) הוא ל[פני] יוי לך ולזרעך (יט) קדש: ויאמר יוי (כ) קדש: אשר ירימו ליוי (כד) קדש: וידבר יוי (כה) קדש: את כל תרומת יוי (כט) קדש:

סדר זאת חקת: (19 א)

וידבר יוי (א) קדש: אשר צוה יוי (ב) קדש: את משכן יוי (יג) קדש: אחינו לפני יוי (20 ג) קדש: וירא כבוד יוי (ו) קדש: וידבר יוי (ז) קדש: מלפני יוי (ח) קדש ויאמר יוי (יב) קדש: את יוי ויקדש (יג) קדש: ונצעק אל יוי (טז) קדש: ויאמר יוי (כג) קדש: כאשר צוה יוי (כז) קדש: נדר ליוי (21 ב) קדש: וישמע יוי (ג) קדש: וידבר העם באלהים ובמשה (ה) קדש ותרג׳ ואתרעם עמא קדם יוי ועם משה: וישלח יוי (ו) קדש: כי דברנו ביוי (ז) קדש: ויאמר יוי (ח) קדש: מלחמות יוי (יד) קדש: אשר אמר יוי (טז) קדש: ויאמר יוי (לד) קדש:

סדר וירא בלק: (22 ב)

כאשר ידבר יוי (ח) קדש: ויבא אלהים אל בלעם (ט) קדש ותרג׳ ואתא מימר מן קדם יוי ואין ספק כי זאת האמירה על ידי מלאך בשליחות השם ודע[1] כי בכל מקום [39.] שימצא דיבור מיוחס לבורא במאמר מוחלט הוא על ידי מלאך והבן בכאן מה שביאר אנקלוס ע״ה ואתא מימר מן קדם יוי ולא אמר ואתגלי יוי: ויאמר בלעם אל האלהים (י) קדש ותרג׳ ואמר בלעם קדם יוי: ויאמר אלהים אל בלעם (יב) קדש: ותרג׳ ואמר יוי לבלעם: כי מאן יוי לתתי (יג) קדש: את פי יוי אלהי (יח) שתיהן קדש ותרג׳ על גזירת מימרא דיוי אלהי: מה יסף יוי (יט) קדש: ויבא אלהים אל בלעם (כ) קדש ותרג׳ ואתא מימר מן קדם יוי לות בלעם וגם זאת אמירה על ידי השליח: ויחר אף אלהים (כב) קדש ותרג׳ ותקיף רוגזא דיוי: מלאך יוי בדרך (כב) קדש: את מלאך יוי (כג) קדש: ויעמד מלאך יוי (כד) קדש: ויוסף מלאך יוי (כו) קדש: את מלאך יוי (כז) קדש: ויפתח יוי (כח) קדש: ויגל יוי (לא) קדש: וירא את מלאך יוי (לא) קדש: אליו מלאך יוי (לב) קדש: אל מלאך יוי (לד) קדש: ויאמר מלאך יוי (לה) קדש: אשר ישים אלהים (לח) קדש ותרג׳ די ישוי יוי בפומי: אולי [39:] יקרה יוי (23 ג) קדש: ויקר אלהים (ד) קדש: ותרג׳ וערע מימר מן קדם יוי: וישם יוי דבר (ה) קדש: לא קבה אל (ח) קדש: לא זעם יוי (ח) קדש: אשר ישים יוי בפי (יב) קדש: ויִקר יוי (טז) קדש: מה דבר יוי (יז) קדש: לא איש אֿל (יט) קדש ותרג׳ לא כמלי בני אנשא מימר אלהא: יוי אלהיו עמו (כא) שתיהן קדש ותרג׳ מימרא דיוי אלההון בסעדהון: אל מוציאם (כב) קדש: מה פעל אל (כג) קדש ותרג׳ מה עבד אלהא: אשר ידבר יוי (כו) קדש: יישר בעיני האלהים (כז) קדש ותרג׳ תהי רעוה מן קדם יוי: כי טוב בעיני יוי (24 א) קדש: ותהי עליו רוח אלהים (ב) קדש ותרג׳ ושרת עלוהי רוח נבואה מן קדם יוי: שומע אמרי אל (ד) קדש: מחזה שדי יחזה (ד) קדש: נטע יוי (ו) קדש: אל מוציאו (ח) קדש: מנעך יוי (יא) קדש: את פי יוי (יג) קדש:

[1] מורה II, 41.

אשר ידבר יוי (יג) קדש: שמע אמרי אל (טז) קדש: ויודע דעת עליון (טז) קדש: אבל כינוי הוא ואינו בכלל שמות הקדושים: מחזה שדי יחזה (טז) קדש: [40.] משמו אל (כג) קדש ותרג׳ כד יעביד אלהא ית אלין: לזבחי אלהיהן (25 ב) חול ותרג׳ לדבחי טעותיהן: וישתחוו לאלהיהן (ב) חול ותרג׳ וסגיד לטעותיהן: ויחר אף יוי (ג) קדש: ויאמר יוי (ד) קדש: אותם ליוי (ד) קדש: וישוב חרון אף יוי (ד) קדש:

סדר פינחס: (25 י)

וידבר יוי (י) קדש: קנא לאלהיו (יג) קדש ותרג׳ קני קדם אלהיה: וידבר יוי (טז) קדש: ויאמר יוי (26 א) קדש: כאשר צוה יוי (ד) קדש: בהצתם על יוי (ט) קדש: וידבר יוי (נב) קדש: בהקריבם אש זרה לפני יוי (סא) קדש: כי אמר יוי להם (סה) קדש: הנועדים על יוי (27 ג) קדש: משפטן לפני יוי (ה) קדש: ויאמר יוי (ו) קדש: כאשר צוה יוי (יא) קדש: ויאמר יוי (יב) קדש: וידבר משה אל יוי (טו) קדש: יפקוד יוי אלהי הרוחות (טז) שתיהן קדש ותרג׳ ימני יוי אלה רוחייא: את[1] יוי (יז) קדש: ויאמר יוי (יח) קדש: האורים לפני יוי (כא) קדש: כאשר דבר יוי (כג) קדש: וידבר יוי (28 א) קדש: תקריבו ליוי (ג) קדש: ניחח אשה ליוי (ו) קדש: נסך שכר ליוי (ז) קדש: [40:] ריח ניחח ליוי (ח) קדש: תקריבו עלה ליוי (יא) קדש: ניחח אשה ליוי (יג) קדש: לחטאת ליוי (טו) קדש: פסח ליוי (טז) קדש: אשה עלה ליוי (יט) קדש: ריח ניחח ליוי (כד) קדש: חדשה ליוי (כו) קדש: לריח ניחח ליוי (כז) קדש: ועשיתם עלה לריח ניחח ליוי (29 ב) קדש: ניחח אשה ליוי (ו) קדש: והקרבתם עלה ליוי (ח) קדש: וחגתם חג ליוי (יב) קדש: ריח ניחח ליוי (יג) קדש: אשה ריח ניחח ליוי (לו) קדש: אלה תעשו ליוי (לט) קדש: ככל אשר צוה יוי (30 א) קדש:

סדר ראשי המטות: (30 ב)

אשר צוה יוי (ב) קדש: נדר ליוי (ג) קדש: תדר נדר ליוי (ד) קדש: ויוי יסלח לה (ו) קדש: ויוי יסלח לה (ט) קדש: ויוי יסלח לה (יג) קדש: אשר צוה יוי (יז) קדש: וידבר יוי (31 א) קדש: נקמת יוי (ג) קדש: כאשר צוה יוי (ז) קדש: למסר מעל ביוי (טז) קדש: בעדת יוי (טז) קדש: אשר צוה יוי (כא) קדש: ויאמר יוי (כה) קדש: מכם ליוי (כח) קדש: תרומת יוי (כט) קדש: משכן יוי (ל) קדש: כאשר צוה יוי (לא) קדש: המכס ליוי (לז) קדש: ומכסם ליוי (לט) קדש: [41.] תרומת יוי (מא) קדש: כאשר צוה יוי (מא) קדש: משכן יוי (מז) קדש: כאשר צוה יוי (מז) קדש: את קרבן יוי (נ) קדש: לפני יוי (נ) קדש: הרימו ליוי (נב) קדש: לפני יוי (נד) קדש: אשר הכה יוי (32 ד) קדש: נתן להם יוי (ז) קדש: אשר נתן להם יוי (ט) קדש: ויחר אף יוי (י) קדש: מלאו אחרי יוי (יב) קדש: ויחר אף יוי (יג) קדש: בעיני יוי (יג) קדש: על חרון אף יוי (יד) קדש: תחלצו לפני יוי (כ) קדש: את הירדן לפני יוי (כא) קדש: הארץ לפני יוי (כב) קדש: נקים מיוי (כב) קדש: לאחזה לפני יוי (כב) קדש: חטאתם ליוי (כג) קדש: כאשר אדני מצוה (כה) חול ותרג׳ רבוני: כאשר אדני דבר (כז) חול ותרג׳ רבוני: למלחמה לפני יוי (כט) קדש: אשר דִבֶר יוי (לא) קדש: חלוצים לפני יוי (לב) קדש:

סדר אלה מסעי: (33 א)

על פי יוי (ב) קדש: אשר הכה יוי (ד) קדש: ובאלהיהם (ד) חול ותרג׳ ובטעותיהון והן אלהי מצרים שפירשנו בפיסוק ובכל אלהי מצרים אעשה שפטים בפרשת כי אני

[1] [ערת.]

הכבדתי: עשה יוי שפטים (ד) קדש: על פי יוי (לח) קדש: וידבר יוי (נ) קדש: וידבר יוי (34 א) קדש: [41:] וידבר יוי (טז) קדש: אשר צוה יוי (כט) קדש: וידבר יוי (35 א) קדש: וידבר יוי (ט) קדש: כי אני יוי שוכן (לד) קדש: ויאמרו את אדני (36 ב) חול ותרג׳ רבוני: צוה יוי לתת (ב) קדש: ואדני צוה (ב) חול ותרג׳ רבוני: ביוי (ב) קדש: על פי יוי (ה) קדש: אשר צוה יוי (ו) קדש: כאשר צוה יוי (י) קדש: אשר צוה יוי (יג) קדש:

סדר אלה הדברים: (1 א)

ככל אשר צוה יוי (ג) קדש: יוי אלהינו דבר (ו) שתיהן קדש ותרג׳ יוי אלהנא: אשר נשבע יוי (ח) קדש: יוי אלהיכם (י) שתיהן קדש ותרג׳ יוי אלהכון: יוי אלהי אבותיכם (יא) שתיהן קדש ותרג׳ יוי אלהא דאבהתכון: כי המשפט לאלהים הוא (יז) קדש ותרג׳ ארי דינא דיוי הוא: כאשר צוה יוי אלהינו (יט) שתיהן קדש ותרג׳ פקיד יוי אלהנא: אשר יוי אלהינו (כ) שתיהן קדש: ותרג׳ די יוי אלהנא: נתן יוי אלהיך (כא) שתיהן קדש ותרג׳ יהב יוי אלהך: דבר יוי אלהי אבתיך (כא) שתיהן קדש ותרג׳ יוי אלהא דאבהתך: אשר יוי אלהינו נתן (כה) קדש ותרג׳ די יוי אלהנא: את פי יוי[1] (כו) קדש: בשנאת יוי (כז) קדש: [42.] יוי אלהיכם ההולך (ל) שתיהן קדש ותרג׳ יוי אלהכון: נשאך יוי אלהיך (לא) שתיהן קדש ותרג׳ יוי אלהך: מאמינים ביוי אלהיכם (לב) שתיהן קדש ותרג׳ מהימנין במימרא דיוי אלהכון: וישמע יוי (לד) קדש: מלא אחרי יוי (לו) קדש: התאנף יוי (לז) קדש: חטאנו ליוי (מא) קדש: צונו יוי אלהינו (מא) שתיהן קדש ותרג׳ יוי אלהנא: ויאמר יוי (מב) קדש: את פי יוי (מג) קדש: ותבכו לפני יוי (מה) קדש: ולא שמע יוי (מה) קדש: כאשר דבר יוי (2 א) קדש: ויאמר יוי (ב) קדש: כי יוי אלהיך (ז) שתיהן קדש ותרג׳ ארי יוי אלהך: יוי אלהיך עמך (ז) שתיהן קדש ותרג׳ מימרא דיוי אלהך בסעדך: ויאמר יוי (ט) קדש: נתן להם יוי[2] (יב) קדש: נשבע יוי להם (יד) קדש: וגם יד יוי (טו) קדש: וידבר יוי (יז) קדש: וישמידם יוי (כא) קדש: אשר יוי אלהינו (כט) שתיהן קדש ותרג׳ די יוי אלהנא: ויאמר יוי (לא) קדש: ויתנהו יוי אלהינו (לג) שתיהן קדש ותרג׳ יוי אלהנא: הכל נתן יוי אלהינו (לו) שתיהן קדש ותרג׳ יוי אלהנא: אשר צוה יוי אלהינו (לז) שתיהן קדש: ויאמר יוי (3 ב) קדש: ויתן יוי אלהינו (ג) שתיהן קדש: [42:] ותרג׳ יוי אלהנא: יוי אלהיכם נתן לכם (יח) שתיהן קדש: אשר יניח יוי (כ) קדש: יוי אלהיכם נתן לכם[3] (כ) שתיהן קדש ותרג׳ יוי אלהכון: אשר עשה יוי (כא) אלהיכם שתיהן קדש ותרג׳ יוי אלהכון: כן יעשה יוי (כא) קדש: כי יוי אלהיכם הוא הנלחם (כב) שתיהן קדש ותרג׳ יוי אלהכון:

סדר ואתחנן: (3 כג)

ואתחנן אל יוי (כג) קדש: אדני יהוה (כד) שתיהן קדש ותרג׳ יוי אלהים: אל בשמים ובארץ (כד) קדש: ולשון אלהות הוא אשר בידו כח וגבורה והתפלל לפניו משה ע״ה ואמ׳ כי אתה אלוה תקיף בעליונים ובתחתונים ואין[4] איש שיעשה כמעשיך וכולם בחכמה עשית ויפה[5] תרג׳ דאת הוא אלהא דשכינתך בשמיא מלעילא ושליט בארעא לית דיעביד כעובדך וכגבורתיך: ויתעבר יוי (כו) קדש: ויאמר יוי (כו) קדש: אשר יוי אלהי אבותיכם (4 א) שתיהן קדש ותרג׳ די יוי אלהא דאבהתכון: את מצות יוי אלהיכם (ב) שתיהן קדש [43.] ותרג׳ יוי אלהכון: אשר עשה יוי (ג) קדש: יוי אלהיך

[1] [חסר „אלהיכם“, וגם דרכו להעיר ע״פ רוב בכגון זה: „שתיהן קדש ותרג׳“ . . . אפ׳]
[2] [יוי להם.] [3] [להם.]
[4] בכ״י: ואיש.
[5] בכ״י: ויפת.

(ג) שתיהן קדש ותרג׳ יוי אלהך: הדבקים ביוי אלהיכם (ד) שתיהן קדש ותרג׳ בדחלתא דיוי אלהכון: צוני יוי אלהי (ה) שתיהן קדש: ותרג׳ יוי אלהי: אשר לו אלהים קרבים (ז) קדש ומה שכתו׳ קרובים לשון רבים הרי תבין לך כי מלת אלהים ג״כ לשון רבים וזאת על גודל המעלה שקוראין למלכים לשון רבים ועל זאת העניין אמ׳ אברהם אבינו ע״ה ויהי כאשר התעו אתי אלהים ודרשו רז״ל ואמ׳ כל מקום שפקרו המינים תשובתן בצדם וזהו כיוי אלהינו בכל קראנו אליו ומה מאד משובחים דברי המתרגם שתרגם ארי מן עם רב דיליה אלה קריב ליה לקבלא צלותיה בעידן עקתיה: כיוי אלהינו (ז) שתיהן קדש ותרג׳ כיוי אלהנא: לפני יוי אלהיך בחורב (י) שתיהן קדש ותרג׳ קדם יוי אלהך: באמר יוי אלי (י) קדש: וידבר יוי אליכם (יב) קדש: ואתי צוה יוי (יד) קדש: ביום דבר יוי (טו) קדש: אשר חלק יוי אלהיך (יט) שתיהן [43:] קדש ותרג׳ די זמין יוי אלהך: ואתכם לקח יוי (כ) קדש: ויוי התאנף (כא) קדש: הטובה אשר יוי אלהיך (כא) שתיהן קדש ותרג׳ יוי אלהך: את ברית יוי אלהיכם (כג) שתיהן קדש ותרג׳ קיימא דיוי אלהכון: כי יוי אלהיך (כד) שתיהן קדש ותרג׳ יוי אלהך: אל קנא (כד) קדש וזהו מהשמות שאינם נמחקים: בעיני יוי אלהיך (כה) שתיהן קדש ותרג׳ קדם יוי אלהך: והפיץ יוי (כז) קדש: ינהג יוי (כז) קדש: אלהים מעשה ידי אדם (כח) חול: ותרג׳ פלחי טעותא עובד ידי אנשא: משם את יוי אלהיך (כט) שתיהן קדש ותרג׳ לדחלתא דיוי אלהך: כי אל רחום יוי [אלהיך (לא) שתיהן] קדש ותרג׳ יוי אלהך: ברא אלהים (לב) קדש ותרג׳ די ברא יוי: קול אלהים (לג) קדש ותרג׳ קל מימרא דיוי: או הנסה אלהים (לד) קדש ותרג׳ או ניסין עבד יוי: עשה לכם יוי אלהיכם (לד) שתיהן קדש: כי [יוי] הוא האלהים (לה) [שתיהן] קדש ותרג׳ ארי יוי הוא אלהים: [44.] כי יוי הוא האלהים בשמים (לט) שתיהן קדש ותרג׳ ארי יוי הוא אלהים דשכינתיה בשמיא: אשר יוי אלהיך נתן לך (מ) שתיהן קדש ותרג׳ די יוי אלהך: מן הערים האל (מב) חול ותרג׳ מן קרויא האנין: יוי אלהינו כרת (5 ב) שתיהן קדש ותרג׳ יוי אלהנא: דבר יוי עמכם (ד) קדש: עמד בין יוי (ה) קדש: את דבר יוי (ה) קדש: אנכי יוי אלהיך (ו) שתיהן קדש ותרג׳ אנא יוי אלהך: אלהים אחרים (ז) חול ותרג׳ אלה אחרן: כי אנכי יוי אלהיך (ט) שתיהן קדש ותרג׳ אנא יוי אלהך: אל קנא (ט) קדש והרי הוא משמות שאינם נמחקים: את שם יוי אלהיך (יא) שתיהן קדש ותרג׳ בשמא דיוי אלהך: לא ינקה יוי (יא) קדש: צוך יוי אלהיך (יב) שתיהן קדש ותרג׳ דיוי אלהך: שבת ליוי אלהיך (יד) שתיהן קדש ותרג׳ שבתא קדם יוי אלהך: ויוצאך יוי אלהיך (טו) שתיהן קדש ותרג׳ יוי אלהך: כאשר צוך יוי אלהיך (טו) שתיהן קדש ותרג׳ יוי אלהך: אשר יוי אלהיך (טז) שתיהן קדש ותרג׳ יוי אלהך: האלה דבר יוי (יט) קדש: הראנו יוי אלהינו (כא) שתיהן קדש: [44:] ותרג׳ יוי אלהנא: כי ידבר אלהים (כא) קדש ותרג׳ ימלל יוי: את קול יוי אלהינו (כב) שתיהן קדש ותרג׳ ית קל מימרא דיוי אלהנא: קול אלהים חיים (כג) קדש ותרג׳ קל מימרא דיוי קימא: יאמר יוי אלהינו (כד) שתיהן קדש ותרג׳ יוי אלהנא: ידבר יוי אלהינו (כד) שתיהן קדש ותרג׳ יוי אלהנא: וישמע יוי (כה) קדש: ויאמר יוי (כה) קדש: כאשר צוה יוי אלהיכם (כט) שתיהן קדש ותרג׳ יוי אלהכון: אשר צוה יוי אלהיכם (ל) שתיהן קדש ותרג׳ יוי אלהכון: אשר צוה יוי אלהיכם ללמד אתכם (6 א) שתיהן קדש ותרג׳ יוי אלהכון: תירא את יוי אלהיך (ב) שתיהן קדש ותרג׳ דתידחל קדם יוי אלהך: דבר יוי אלהי אבתיך (ג) שתיהן קדש ותרג׳ יוי אלהא דאבהתך: יוי אלהינו יוי אחד (ד) שלשתם קדש: ואהבת את יוי אלהיך (ה) שתיהן קדש ותרג׳ יוי אלהך: כי יביאך יוי אלהיך (י) שתיהן קדש: ותרג׳ יוי אלהך: פן תשכח את יוי (יב) קדש: את יוי אלהיך תירא (יג) שתיהן קדש ותרג׳ [45.] ית יוי אלהך: אחרי אלהים אחרים (יד) חול ותרג׳ בתר טעות עממיא: מאלהי העמים (יד) חול ותרג׳ מטעות עממיא: כי אל קנא (טו) קדש: יוי אלהיך בקרבך (טו) שתיהן קדש ותרג׳ יוי אלהך: אף יוי אלהיך (טו) שתיהן

קדש ותרג׳ רונזא דיוי אלהך: לא תנסו את יוי אלהיכם (טז) שתיהן קדש ותרג׳ ית יוי אלהכון: מצות יוי אלהיכם (יז) שתיהן קדש ותרג׳ פיקודיא דיוי אלהכון: בעיני יוי (יח) קדש: נשבע יוי (יח) קדש: דבר יוי (יט) קדש: אשר צוה יוי אלהינו (כ) שתיהן קדש ותרג׳ יוי אלהנא: ויוציאנו יוי (כא) קדש: ויתן יוי (כב) קדש: ויצונו יוי (כד) קדש: ליראה את יוי אלהינו (כד) שתיהן קדש ותרג׳ יוי אלהנא: לפני יוי אלהינו (כה) שתיהן קדש ותרג׳ קדם יוי אלהיך הנכר[1] יביאך יוי אלהיך (7 א) שתיהן קדש ותרג׳ יוי אלהיך: ונתנם יוי אלהיך (ב) שתיהן קדש ותרג׳ יוי אלהך: ועבדו אלהים אחרים (ד) חול ותרג׳ ויפלחון לטעות עממיא: אף יוי (ד) קדש: אתה ליוי אלהיך (ו) שתיהן קדש ותרג׳ את קדם יוי [45:] אלהך: בחר יוי אלהיך (ו) שתיהן קדש ותרג׳ יוי אלהך: חשק יוי בכם (ז) קדש: מאהבת יוי (ח) קדש: הוציא יוי (ח) קדש: וידעת כי יוי אלהיך (ט) שתיהן קדש ותרג׳ יוי אלהך: הוא האלהים האל (ט) שתיהן קדש ותרג׳ הוא אלהים אלהא מהימנא:

סדר והיה עקב: (7 יב)

ושמר יוי אלהיך (יב) שתיהן קדש ותרג׳ יוי אלהך: והסיר יוי ממך (טו) קדש: אשר יוי אלהיך נתן לך (טז) שתיהן קדש ותרג׳ יוי אלהך: ולא תעבד את אלהיהם (טז) חול ותרג׳ טעותיהן: עשה יוי אלהיך (יח) שתיהן קדש ותרג׳ יוי אלהך: הוציאך יוי אלהיך (יח) שתיהן קדש ותרג׳ יוי אלהך: כן יעשה יוי אלהיך (יט) שתיהן קדש: ישלח יוי אלהיך (כא) שתיהן קדש: כי יוי אלהיך בקרבך (כא) שתיהן קדש ותרג׳ יוי אלהך: אל גדול ונורא (כ) [קדש] ותרג׳ אלהא רבא: ונשל יוי אלהיך (כב) שתיהן קדש: ונתנם יוי אלהיך (כג) שתיהן קדש: פסילי אלהיהם (כה) חול ותרג׳ צלמי טעותיהן: כי תועבת יוי אלהיך הוא (כה) שתיהן קדש ותרג׳ מרחק קדם יוי אלהיך: אשר [46.] נשבע יוי (8 א) קדש: הוליכך יוי אלהיך (ב) שתיהן קדש מוצא פי יוי (ג) קדש: יוי אלהיך מיסרך (ה) שתיהן קדש ותרג׳ יוי אלהך: את מצות יוי אלהך (ו) שתיהן קדש ותרג׳ פיקודיא דיוי אלהך: כי יוי אלהיך (ז) שתיהן קדש ותרג׳ ארי יוי אלהך: וברכת את יוי אלהיך (י) שתיהן קדש ותר׳ יוי אלהך: פן תשכח את יוי אלהיך (יא) שתיהן קדש: ותרג׳ דילמא תתנשי ית דחלתא דיוי אלהך: ושכחת את יוי אלהיך (יד) שתיהן קדש ותרג׳ ית דחלתא דיוי אלהך: וזכרת את יוי אלהיך (יח) שתיהן קדש: אחרי אלהים אחרים (יט) חול ותרג׳ בתר טעות עממיא: אשר יוי מאביד (כ) קדש: בקול יוי אלהיכם (כ) שתיהן קדש ותרג׳ למימרא דיוי אלהכון: כי יוי אלהיך הוא העבר (9 ג) שתיהן קדש: דבר יוי לך (ג) קדש: בהדף יוי אלהיך (ד) שתיהן קדש: הביאני יוי (ד) קדש: יוי מורישם (ד) קדש: יוי אלהיך מורישם (ה) שתיהן קדש ותרג׳ יוי אלהך: נשבע יוי אלהיך (ה) קדש: [46:] בצדקתך יוי אלהיך (ו) שתיהן קדש: הקצפת את יוי אלהיך (ז) שתיהן קדש: הייתם עם יוי (ז) קדש: הקצפתם את יוי (ח) קדש: ויתאנף יוי (ח) קדש: אשר כרת יוי (ט) קדש: ויתן יוי (י) קדש: באצבע אלהים (י) קדש: ותרג׳ באצבעא דיוי: אשר דבר יוי (י) קדש: נתן יוי (יא) קדש: ויאמר יוי אלי (יב) קדש: ויאמר יוי אלי לאמר (יג) קדש: חטאתם ליוי אלהיכם (טז) שתיהן קדש ותרג׳ חבתון [קד]ם יוי אלהכון: אשר צוה יוי (טז) קדש: ואתנפל לפני יוי (יח) קדש: בעיני יוי (יח) קדש: אשר קצף יוי (יט) קדש: וישמע יוי אלי (יט) קדש: התאנף יוי (כ) קדש: הייתם את יוי (כב) קדש: ובשלח יוי (כג) קדש: ותמרו את פי יוי אלהיכם (כג) שתיהן קדש: ותרג׳ וסריבתון על מימרא דיוי אלהכון: הייתם עם יוי (כד) קדש: ואתנפל לפני יוי (כה) קדש: כי אמר יוי (כה) קדש: ואתפלל אל יוי (כו) קדש: ואמר אדני יהוה (כו) שתיהן קדש ותרג׳

[1] קרי: יוי [אלהנא: כי].

יוי אלהים: יכלת יוי (כה) קדש: אמר יוי אלי (10 א) קדש: אשר דבר יוי (ד) קדש: ויתנם יוי (צ) קדש: צוני יוי (ה) קדש: הבדיל יוי (ח) [47.] קדש: ברית יוי (ח) קדש לעמד לפני יוי (ח) קדש: יוי הוא נחלתו (ט) קדש: דבר יוי אלהיך לו (ט) קדש ותרג' יוי אלהך: וישמע יוי (י) קדש: לא אבה יוי השחיתך (י) קדש: ויאמר יוי (יא) [קדש]: מה יוי אלהיך (יב) שתיהן קדש ותר' יוי אלהך: ולעבד את יוי אלהיך (יב) שתיהן קדש ותר' את יוי אלהך: את מצות יוי (יג) קדש: הן ליוי אלהיך (יד) שתיהן קדש ותר' הא דיוי אלהך: חשק יוי (טו) קדש: כי יוי אלהיכם (יז) שתיהן קדש ותר' ארי יוי אלהכון: הוא אלהי האלהים (יז) אלהי קדש: האלהים חול: ואדני האדנים (יז) ואדני קדש אבל אינו [מ]אותן שאינם נמחקים: האדנים חול: וכבר ביארנו כי אלהים שם משתתף וזה הפיסוק על גדלו ומעלתו ית' ומה שאמ' יוי אלהיכם במין האנושי מדבר כי הוא אלהינו ואנחנו עמו ומה שאמ' אלהי האלהים ר"ל אלה המלאכים ומה שאמר אדני האדנים ר"ל אדון הגלגלים והכוכבים ועל דעת המתרגם כי האלהים הנאמ' כאן הן השופטים והדיינים ואינה[1] רחוקה כי גם המלאכים הן כדמות [47:] השופטים[2] וכן תרג' ארי יוי אלהכון הוא אלה דיינין ומרי מלכין: וגם יש בכוכבים מלכים ומשרתים ואדני האמור כאן איננה קמוצה והרי תרג' רבון והמבין יבין: האל (יז) קדש ותרג' אלהא: הגדל הגבור והנורא (יז) [שלשתן קדש?] והרי הן כנויין לשמו ית': את יוי אלהיך תירא (כ) שתיהן קדש: והוא אלהיך (כא) קדש: שמך יוי אלהיך (כב) שתיהן קדש: ואהבת את יוי אלהיך (11 א) שתיהן קדש: את מוסר יוי אלהיכם (ב) שתיהן קדש: ויאבדם יוי (ד) קדש: כל מעשה יוי (ז) קדש: אשר נשבע יוי (ט) קדש: אשר יוי אלהיך דרש (יב) שתיהן קדש: עיני יוי אלהיך (יב) שתיהן קדש ותרג' יוי אלהך: לאהבה את יוי אלהיכם (יג) שתיהן קדש: אלהים אחרים (טז) חול ותרג' לטעות עממיא: אף יוי (יז) קדש: אשר יוי נתן (יז) קדש: אשר נשבע יוי קדש (כא): לאהבה את יוי אלהיכם (כב) שתיהן קדש: והוריש יוי (כג) קדש: יתן יוי אלהיכם (כה) שתיהן קדש ותרג' יוי אלהכון:

סדר ראה אנכי: (11 כו)

[48.] אל מצות יוי אלהיכם (כז) שתיהן קדש: אל מצות יוי אלהיכם (כח) שתיהן קדש: אחרי אלהים אחרים (כח) חול ותרג' בתר טעות עממיא: יביאך יוי אלהיך (כט) שתיהן קדש ותרג' יוי אלהך: אשר יוי אלהיכם (לא) שתיהן קדש: יוי אלהי אבתיך (12 א) שתיהן קדש: את אלהיהם על ההרים (ב) חול ותרג' טעותיהון: ופסילי אלהיהם (ג) חול ותרג' טעותיהון: כן ליוי אלהיכם (ד) שתיהן קדש: יבחר יוי אלהיכם (ה) שתיהן קדש: לפני יוי אלהיכם (ז) שתיהן קדש ותרג' קדם יוי אלהכון: ברכך יוי אלהיך (ז) שתיהן קדש ותרג' יוי אלהך: אשר יוי אלהיך (ט) שתיהן קדש: אשר יוי אלהיכם (י) קדש: יבחר יוי אלהיכם (יא) שתיהן קדש: תדרו ליוי (יא) קדש: לפני יוי אלהיכם (יב) שתיהן קדש: יבחר יוי (יד) קדש: כברכת יוי אלהיך (טו) שתיהן קדש: לפני יוי אלהיך (יח) שתיהן קדש: יבחר יוי אלהיך (יח) שתיהן קדש: לפני יוי אלהיך (יח) שתיהן קדש: ירחיב יוי אלהיך (כ) שתיהן קדש: יבחר יוי אלהיך (כא) שתיהן קדש: נתן יוי לך (כא) קדש: הישר בעיני יוי (כה) קדש: אשר יבחר יוי (כו) קדש: על מזבח יוי אלהיך (כז) [48:] שתיהן קדש: בעיני יוי אלהיך (כח) שתיהן קדש ותרג' קדם יוי אלהך: כי יכרית יוי אלהיך (כט) שתיהן קדש: ופן תדרש לאלהיהם (ל) חול ותרג' לטעותיהון: את אלהיהם (ל) חול ותרג' ית טעותיהון: כן ליוי אלהיך (לא) שתיהן קדש ותרג' קדם יוי אלהך: עשו לאלהיהם (לא) חול ותרג' לטעותיהון: באש לאלהיהם (לא)

---

[1] בכ"י: ואינם.

[2] כאן הדברים מבוארים מעט יותר מאשר במורה II, 6.

חול ותרג' לטעותיהון: אחרי אלהים אחרים (13 ג) חול ותרג' טעות עממיא: מנסה יוי אלהיכם (ד) שתיהן קדש: את יוי אלהיכם (ד) שתיהן קדש: אחרי יוי אלהיכם (ד) שתיהן קדש: ותרג' בתר פולחנא דיוי אלהכון: על יוי אלהיכם (ו) שתיהן קדש ותרג' יוי אלהכון: צוך יוי אלהיך (ו) [שתיהן] קדש: ונעבדה אלהים אחרים (ז) חול ותרג' לטעות עממיא: מאלהי העמים (ח) חול והן חמה ולבנה כי העמים סוברים כי הם מטיבים ומריעים ודרשו רז"ל מאלהי העמים אלו חמה ולבנה וכוכבים דכת' מקצה הארץ וג' ותרג' מטעות עממיא: מעל יוי אלהיך (יא) שתיהן קדש ותרג' מדחלתא דיוי אלהך: עריך אשר יוי אלהיך (יג) שתיהן [49.] קדש: ונעבדה אלהים אחרים (יד) חול: כליל ליוי אלהיך (יז) שתיהן קדש: למען ישוב יוי (יח) קדש: בקול יוי אלהיך (יט) קדש: בעיני יוי אלהיך (יט) שתיהן קדש ותרג' קדם יוי אלהך: אתם ליוי אלהיכם (14 א) שתיהן קדש ותרג' קדם יוי אלהכון: קדוש אתה ליוי אלהיך (ב) שתיהן קדש: ובך בחר יוי (ב) קדש: קדוש אתה ליוי אלהיך (כא) שתיהן קדש: לפני יוי אלהיך (כג) שתיהן קדש: את יוי אלהיך (כג) קדש ותרג' יוי אלהך: יבחר יוי אלהיך (כד) שתיהן קדש: יברכך יוי אלהיך (כד) שתיהן קדש: יבחר יוי אלהיך (כה) שתיהן קדש: לפני יוי אלהיך (כו) שתיהן קדש: יברכך יוי אלהיך (כט) שתיהן קדש: שמטה ליוי (15 ב) קדש: יברכך יוי (ד) קדש: אשר יוי אלהיך (ד) שתיהן קדש: בקול יוי אלהיך (ה) שתיהן קדש: כי יוי אלהיך (ו) שתיהן קדש: אשר יוי אלהיך (ז) שתיהן קדש: עליך אל יוי (ט) קדש: יברכך יוי אלהיך (י) שתיהן קדש: יברכך יוי אלהיך (יד) שתיהן קדש: ויפדך יוי אלהיך (טו) שתיהן קדש: וברכך יוי אלהיך (יח) שתיהן קדש: תקדיש ליוי [49:] אלהיך (יט) שתיהן קדש: לפני יוי אלהיך (כ) שתיהן קדש: אשר יבחר יוי (כ) (אלהיך) קדש: תזבחנו ליוי אלהיך (כא) שתיהן קדש ותרג' קדם יוי אלהך: פסח ליוי אלהיך (16 א) שתיהן קדש: הוציאך יוי אלהיך (א) שתיהן קדש: פסח ליוי אלהיך (ב) שתיהן קדש ותרג' קדם יוי אלהך: אשר יבחר יוי (ב) קדש: אשר יוי אלהיך (ה) שתיהן קדש: יבחר יוי אלהיך (ו) שתיהן קדש: אשר יבחר יוי אלהיך (ז) שתיהן קדש: עצרת ליוי אלהיך (ח) שתיהן קדש: שבועת ליוי אלהיך (י) שתיהן קדש ותרג' קדם יוי אלהך: יברכך יוי אלהך (י) שתיהן קדש: לפני יוי אלהיך (יא) שתיהן קדש: יבחר יוי אלהיך (יא) שתיהן קדש: תחג ליוי אלהיך (טו) שתיהן קדש: אשר יבחר יוי (אלהיך) (טו) קדש: כי יברכך יוי אלהיך (טו) שתיהן קדש: את פני יוי אלהיך (טז) שתיהן קדש: את פני יוי (טז) קדש: כברכת יוי אלהיך (יז) שתיהן קדש ותרג' דיוי אלהך:

סדר שופטים (16 יח)

אשר יוי אלהיך (יח) שתיהן קדש ותרג' יוי אלהך: אשר יוי אלהיך (כ). עד כאן נמצא בכ"י וחבל על דאבדין.

הוספה

מצאתי בספר „ברוך שאמר" כ"י שלי דף אחד ובו כתוב המאמר הזה והעתקתיו אות באות אע"פ שהוא נראה כמשובש. וזה נוסחו: עתה אכתוב לך עניין הפתוחות והסתומות דעת הרמבם ז"ל אני משה אבן מיימוני קנא קנאתי לה' אלקי ישראל בראותי ס"ת אשר בארץ מצרים אשר פתיחתיהן וסתומיהן וסדרותיהן אשר לא כדת ודרשתי על עצמי עת לעשות לה' הפרו תורתיך ובטלתי מלימודי לכתוב תיקון ס"ת אחת חמשה חומשי תורה קשורה יחד בקונטרסים כדי להגיה ולעתוק[1] ממנו שאר ספרים שהי' בירושלים מימות התנאים וכשנלכדה העיר ירושלים בימות מלך קרלין לקח משם הספר ונשבה בשבי במצרים

[1] [ולהעתיק?]

ועליו אנו סומכין והגהו[1] אחד ובאשר כעת אשר גמרתי ספרי ביום א׳ עלי לטובה נתתי לבי ללכת ממצרים למלכות ברתגוניא למדינת ששליין היושבת על נהר שונא כי דרשתי וחקרתי ושאלתי ששם יש ס״ת בעיר מכתב ידי הסופר הקודש עזרא כהן סופר מהיר ז״ל והבאתי עמי תיקון פתוחות וסתומות וסדורות אשר העתקתי מן הספר עשרים וארבע שהוא מירושלים תוב״ב ומצאתי בו כל פתוחות וסתומת מכוונת יחד כמו תיקון הספר ושמחתי שמחה גדולה וקבלתי עלי לעשות משתה ושמחה אותו היום בכל שנה ושנה והוא כד לחדש זיו והמדקדק ולא יחלוק ולא ישנה עליו הכתוב [אומר] יי מה רב טובך אשר צפנת ליריאך וכו׳ וז״ל[2] הרמבם:

---

[1] [והגהו?] [2] [ז״ל?]

שלשה פיוטים מרבי יהודה הלוי

מאת

י. נ. שמחוני (לודז).

בכ"י ברלין Ms. Or. fol. 627 (סדור תימן כת"י על ניר) שהודיע עליו שטינ־שניידר בחלק השני של רשימת כה"י העברים בבית עקד הממשלה שבברלין ולא הרחיב עליו הדבור, מצאתי שלשה פיוטים שחתום בהם „יהודה" בראשי הבתים[1] וחותמם זה ותכנם יעידו בהם פה אחד שמתחת ידי רבי יהודה הלוי יצאו. והנה הפיוטים האלה לא נמצאו בשום אחת מן האספות שעשו להם בשעתם רבי חייא אלדאודי ורבי ישועה הלוי, ולא הוזכרו ברשימת הדיואן הקצר של רי"ה שפרסם שד"ל בהוצאת מקיצי נרדמים וגם לא ברשימות שמסר לנו ניבויאר בספרו הגדול על דבר כ"י אוקספורד מכ"י 1970 וכ"י 1971. ואין בידי עכשו לחטט ברשימות כה"י השונים אם נמצאו הפיוטים האלה בכ"י אחר. בסדור תימן הידוע כ"י ברלין 4⁰ 576 וכן בכ"י ברלין fol. 629 נפקד מקומם, אך אולי נמצאו באחד מסדורי תימן הרבים שבאספת בריטיש מוזיאום, ואין הרשימה עכשו תחת ידי לעיין בה. וכמו כן אין בידי עכשו סדור התימנים הנדפס „תכלאל" וגם לא החוברות של שירי הקדש לרבי יהודה הלוי, שהוציא לאור ברודי — והן יקרות המציאות. עכ"פ מסופק אני, אם נודע עד עכשו טיבו של אחד הפיוטים האלה. — בחרף שנת תרע"ו העתקתי לי את הפיוטים מכ"י ברלין הנזכר, אך מרֹב טרדותי לא הספקתי להגיה את ההעתקה מחדש על פי הכ"י, ואפשר שטעיתי פה ושם לפום ריהטא. מכל־מקום כדאי להוציא לאור את השירים האלה, שחותם אביר השירה הספרדית טבוע עליהם ואף על פי כן נשכח מקורם על נקלה ולא נודעו למאספי שיריו העתיקים (וכבר ערך לו שד"ל רשימה ארוכה של פיוטי הלוי שנעלמו מעיני רבי חייא ורבי ישועה), ולהוסיף קצת הערות. והנה כל השירים הם שקולים וראויים למחברם, ביחוד הפיוט הראשון שמקומו יכירנו בין שירי ציון של הלוי. אפס כי גם השיר השני הוא בלי ספק לרי"ה, ומה גם השלישי, שנכתב באמנות מרובה. ובהערות הראיתי על קצת דמיונות מיתר שירי המחבר.

א

אל ציון[2]

– – ⏑ – – – –

א' יָסַף יְגוֹן יוֹסְפִים[3] אֹמֶץ בְּאֵל עֶלְיוֹן.
חוֹכִים לְקוֹל צוֹפִים[4] מִתְבַּשְּׂרִים פִּדְיוֹן.

---

[1] השיר הראשון נמצא בכ"י הנז' דף ס"ו ב' ושני השירים האחרונים בדף פ"ג א'.

[2] המשקל ב' תנועות ויתד וב' תנועות העמיתי (בדלת ובסוגר) כמשקל הרשויות הקצרות של רבי שלמה בן גבירול, מלבד הטור החותם כל בית: ד' תנועית בדלת.

[3] אולי יָסַף בהוראת: ולא יָסַף עוד לדעתה (בראשית ל"ח כ"ו) ויתנבאו ולא יָסָפו (במדבר י"א כ"ה) ע"פ מדרש חז"ל ואולי יש לתקן: יָסוּף במקום יָסַף והכונה: יחדל יגון המתחזקים באלהים (= כנסת ישראל).

[4] עין ישעיה ל' י"ח; שם נ"ב, ח'.

גּוֹלִים וְנִכְסָפִים[1] קֹרְאִים אֱלֵי צִיּוֹן,
צִיּוֹן נְעִים שִׂיחֵךְ מֶתֶק לְשׁוֹנֵנוּ.
אִם אֶשְׁכָּחֵךְ תִּשְׁכַּח יְמִינֵנוּ:
הֵן אִם בְּכָל תֵּבֵל פְּזַרְתְּ גּוֹלָיִךְ[2],
וּבְנַהֲרוֹת בָּבֶל נָטַשְׁתְּ כֵּלָיִךְ[3],
מִמַּאֲסַר־כֶּבֶל נַחְזִיק בְּשׁוּלָיִךְ[4],
אֶת אִבְדֵי נִדְחֵךְ[5] קִרְאִי וְהִנֵּנוּ.
גַּם לִמְשִׁיחֵךְ וְיַעֲמֹד לְפָנֵינוּ:
וּלְמַחֲנֵךְ נִכְסַף עַמֵּךְ וְאִם נֶחְשַׂף[6].
וּנְעִים זְמִירֵךְ סָף וּמְנַצְּחֵךְ נֶאֱסָף.
כִּי קוֹל נְהִי בַּסַּף[7] תַּחַת מְחוֹל אָסָף.
וּמְקוֹם עֲרֹף לִקְחֵךְ תַּנִּים יְקוֹנְנוּ[8].
וּבְמִזְבְּחֵךְ עֹרְבִים יְקַנֵּנוּ:
דִּבְרֵי נְבִיאַיִךְ חִוּוּ בְּרֹב טוּבֵךְ[9].
קִרְאִי קְרוּאַיִךְ וּגְאִי בְמִשְׂגַּבֵּךְ[10].
הִנֵּה צְבָאַיִךְ רָצִים אֱלֵי רִכְבֵּךְ[11].
מִשְׁתַּחֲוִים נִכְחֵךְ מִבּוֹר שְׁאוֹנֵנוּ[12].
כִּי בִמְנוּחָתֵךְ כִּסֵּא אֲדוֹנֵנוּ[13]:
הֹלְכֵי לְמֶרְחַקִּים יֵלְכוּ לְאוֹרָיִךְ.
שֹׁכְבִים בְּנַרְתֵּקִים יֶחֱזוּ שְׁעָרָיִךְ[14].
קֹרְאִים בְּמַעֲמַקִּים מִכָּל עֲבָרָיִךְ.
לֹא יֵאָסֵף יְרֵחֵךְ[15] מִקְדַּשׁ מְעוֹנֵנוּ.
נֹגַהּ זַרְחֵךְ[16] שִׁלְחִי לְעֵינֵינוּ:

---

[1] כלומר המשתוקקים אל ארץ ישראל.

[2] פְּזַרְתְּ גּוֹלָיִךְ ע"פ המשקל פִּזַּר תְּגוֹלָיִךְ וכן גם להלן נטשת כֵּלָיִךְ וכן עשה בן גבירול (קו לְהִנָּעֵר עין רבי שניאור זקש: שיר השירים אשר לשלמה עמוד ק"ל ועמוד קס"ד).

[3] כלי הזמר (תהלים קל"ז, ב').

[4] הבית הזה דומה לטורים בקינה „ציון הלא תשאלי": מבור שבי שואפים נגדך ומשתחוים איש ממקומו עלי נכח שעריך עדרי המונך אשר גלו ונתפזרו מהר לגבעה ולא שכחו גדריך. המחזיקים בשוליך ומתאמצים כו'.

[5] נִדְחַךְ. מנוקד בכ"י (עין ישעיה כ"ז, י"ג; יחזקאל ל"ד ד').

[6] ואם גם נחשף (= חרב, נתרוקן) מחנך.

[7] קול יללה בסף (אולי על יסוד מלכים א' י"ד, י"ז; צפניה א' ט'—י"א) תחת מחול בני אסף הלויים.

[8] במקום שלמדו שם תורה (עין דברים ל"ב ב') נשמעה עכשו יללת תנים (מיכה א' ה').

[9] הנביאים צפו לטובך והצלחתך.

[10] קראי (הזמיני) אליך את בניך הקרואים בשמך (עין ישעיה מ"ח, ב') והתפארי באלהים שהוא צור משגבך.

[11] צבאיך (בניך הרבים) רצים נגד רכבך (סמל הגדולה והתפארת).

[12] משתחוים נגדך מבור הגלות (תהלים מ' י"ג) וכן גם בשיר: ציון הלא תשאלי.

[13] במנוחך כמו במשכנך. שם כסא אלהים.

[14] בנַרְתֵּקִים. מלשון חז"ל: הוציא חמה מנרתיקה. בני ישראל בגלות ההולכים בחשך כמונחים בנרתיקים יזכו לראות את שעריך. [„נרתק" הוא כאן „ארון" של מת, כמו ביונית θήκη, νεκροθήκη „ארון של מת"; כלומר שהמתים יהיו ויחזו וכו'. — אפ']

[15] במקום וירחֵך לא יאסף (ישעיה ס' כ'), בית המקדש לא נאסף, שהוא כמו ירח שלך.

[16] ישעיה ס' ג'.

ב

סליחה[1]

יָרְדוּ שְׁמֵי כְבֵדַי[2] הֹוָה לִי עֲלֵיהֶם[3].
מַיִם בְּרֹאשׁ מְסוּכִים הָפְכוּ טַלְלֵיהֶם[4]:

הוֹי רַעְיַת צְבָאִים וּנְוַת מִשְׁכְּנֵיהֶם[5].
אֵיכָה בְּנֵי פְרָאִים יְעַנּוּ אֶת בְּנֵיהֶם[6].
בָּאתִי בְאֵשׁ וּמַיִם צַר לִי מִשְּׁנֵיהֶם.
עַל לַהֲבֵי כְבֵדַי הָהּ מְנַּחֲלֵיהֶם.
עָבֵי בְכִי שְׁפוּכִים הָהּ מְנַּחֲלֵיהֶם[7]:

וָאֶזְכְּרָה לְנַפְשִׁי רֻבֵּי שִׁגְגָתִי[8].
הֵם שָׁלְחוּ לַחָפְשִׁי פֶּרֶא בֶן אֲמָתִי[9].
וַיְחַלְּלוּ בְקָדְשִׁי קַדִּישֵׁי עֲדָתִי[10].
אֶשְׁתּוֹמְמָה בְאֵידִי עַל אֵיד עֹלְלֵיהֶם.
בַּעֲבֹד בְּנֵי חֲנִיכִים בִּבְנֵי בַעֲלֵיהֶם[11]:

דָּוֶה בְּבוֹר יְגוֹנָיו וּבְחֶרְדוֹת נְשָׁפָיו[12].
יִזְכֹּר נֹעַם אֲדוֹנָיו וּנְעִים צֵל כְּנָפָיו[13].
יִצְעַק בְּמַר לְפָנָיו מִמּוֹקֵד רְשָׁפָיו[14].

---

[1] המשקל ב׳ תנועות ויתד ויתד ותנועה בדלת וג׳ תנועות (או יתד וב׳ תנועות) ויתד ותנועה בסוגר.

[2] כך כתוב ומנוקד בכ״י. כנראה על יסוד נשפך לארץ כבדי (איכה ב׳ י״א), כלומר, שמי הכבד ירדו והוא נשפך. או יש לתקן „שמי כבודי״?

[3] בכ״י הָה לי עליהם ותקנתי ע״פ המשקל.

[4] טללי השמים נהפכו למים מוסכים בראש (מלשון ראש ולענה. דברים כ״ט י״ז).

[5] שיה״ש ב׳ י״ז, ח׳ י״ד (כנסת ישראל = אהובת הקב״ה הדומה לצבי) — תהלים ס״ח י״ג ע״פ מדרש חז״ל. — („רעית צבי״ נמצאה בהתחלת שיר שני של רי״ה).

[6] בכ״י יְעַנּוּן את בניהם. וע״פ המשקל אולי יותר טוב: עִנּוּ את בניהם. איכה יענו בני הפראים (= ישמעאל. בראשית י״ז י״ב) את בני הצבאים.

[7] שני הטורים האלה פרוש לטור הקודם. צר לי מאש וממים — שבאתי בהם: על כבדי הבוער כאש — אוי לי מנחליו — נשפכו ענני בכי — אוי לי מנחליהם!

[8] זכרתי את עונותי הרבים (רֻבי שגגתי. כמו רֻבי תורתי, הושע ח׳ י״ב).

[9] העונות האלו שלחו לחפשי את ישמעאל בן הגר השפחה להציק לי.

[10] והעונות הנזכרים הביאו לידי חלול הקדש (או בית המקדש) על ידי שפיכת דם הקדושים שבישראל. המשורר תפס לו מלה ארמית לצרך המשקל (קַדִּישִׁין או קַדִּישֵׁי־עליונין נקראו בני ישראל בספר דניאל ז׳ י״ח, כ״א, כ״ב, כ״ה).

[11] בשעה שבני העבדים משעבדים (מלשון: לא תעבד בו עבודת עבד. ויקרא כ״ה ל״ט. או: בהם תעברו. שם פסוק מ״ו) את בני ארוניהם (בני הגר הישמעאלים את בני שרה הגבירה) אני משתומם מתוך שברי על הצרה העתידה לבוא(?) על בני המציקים האלה (תהלים קל״ז ט׳), בני חניכים. בכ״י בני חֲנֵפִים. ותקנתי ע״פ בראשית י״ד י״ד. (חניכיו ילידי ביתו = עבדיו). בכלל הבית הזה קשה להלמו.

[12] בכ״י דַּיּו (כך מנוקד) בבור יגוניו וַחֲרָדוֹת נשפיו. ותקנתי ע״פ המשקל והמובן. המתענה בבור השפלות והיגון בחרדת ליל הגלות (המליצה ע״פ ישעיה כ״א ד׳).

[13] זוכר את נעם ה׳ ונעם צל כנפיו (תהלים צ׳ י״ז צ״א א׳ וע״ע שם י״ז ח׳, ל״ו ח׳) נְעִים במקום נֹעַם וכן בשיר הראשון טור י״ב.

[14] וצועק לפניו במרה, או במר נפשו (איוב ז׳ י״א, י׳ א׳) מעל המוקד.

עַנְפֵי נְטַע יְדִידִי   אֵיפֹה צִלְלֵיהֶם[1].
חֶבְלֵי שְׁאוֹל מְשׁוּכִים   מֵיתְרֵי אָהֳלֵיהֶם[2]:

הַאֵין צֳרִי סְלִיחָה   לְפִצְעֵי פְשָׁעַי[3].
מַהֵר מְצֹא מְנוּחָה   לְרַגְלֵי יְגֵעַי.
יִתְפָּאֲרוּ בְשִׂמְחָה   יַלְדֵי שַׁעֲשׁוּעַי.
הַיּוֹם אֲנִי לְדוֹדִי   יַעֲנוּ שֹׁאֲלֵיהֶם.
כִּי הֹלְכֵי חֲשֵׁכִים   אוֹר נָגַהּ עֲלֵיהֶם[4]:

ג

אהבה[5]

- - - ⏑   - - - ⏑ - - ⏑̄

יְמֵי חָרְפִּי   זְכַרְתִּים בְּצוּקָתִי.
וְעַל אַכְפִּי   אֲמָרֵר בְּצַעֲקָתִי[6].
לְנַשֵּׁק פִּי   יְדִידִי תְּשׁוּקָתִי:
הֲיָשׁוּב לִי   אוֹ לָעַד עֲזָבָנִי.
וּמִיּוֹם סָר   חוֹלַת אַהֲבָה אָנִי:
הֲמֵאִתּוֹ   רָעָה כָלְתָה אֵלָי.
אֲשֶׁר קַשְׁתּוֹ   דְּרוּכָה בְּחֵץ עָלָי[7].
אֲנִי בִתּוֹ   מָתַי אֶעְדֶּה כֵלָי[8]:
כְּסוּת אֶבְלִי   מִיָּפְיִי הֱמִירָנִי[9].
וְלִבִּי סָר   כְּגֵר חֵץ מְצָאָנִי[10]:
וְאָנֹכִי   בְּכָל עֵת מְיַחֶלֶת.
דְּבָרוֹ כִי   עוֹד אָשׁוּב לְמֶמְשֶׁלֶת[11].
וְאִם בְּבְכִי   בַּת־עֵינִי מְגוֹלֶלֶת[12]:
הֲלֹא לִכְלִי   רְנָנִים יְשִׁיבֵנִי[13].
וְיַעֲמִיד שָׂר   תַּחַת צָר הַדִּמָּנִי[14]:

---

[1] הענפים שנטע אלהים (עין ישעיה ה׳ א׳) איה הצללים שלהם (עין תהלים פ׳ ט׳—י״א).

[2] מיתרי אהליהם (ירמיה י׳ כ׳) של הנמשלים לענפי אלהים. נמשכים כחבלי שאול (שמואל ב׳ כ״ב ו׳, תהלים י״ח ו׳).

[3] ע״פ המשקל נכון יותר לְפִצְעֵי־פְשָׁעַי.

[4] ע״פ ישעיה ט׳ א׳. וכן סים רבי יהודה הלוי שיר אחר, שתחלתו: „ידך אל שנה אל עם מבכים״ בטור: והנה יושבי חשכים. נגה עליהם אור.

[5] המשקל בחרוז הכפול הוא יתד וב׳ תנועות בדלת (תמיד). ויתד וב׳ תנועות (או ג׳ תנועות) ויתד וב׳ תנועות בסוגר. השיר הוא מעין „מְוַשַּׁח״.

[6] על אכפי = על סבלי (איוב ל״ג ז׳. ע״פ התרגום) בְּצַעֲקָתִי — בכ״י: צעקתי.

[7] הכלתה אלי הרעה מאת אלהים וקשתו דרוכה עלי בחץ (איכה ב׳ ד׳, תהלים י״א ב׳).

[8] אני בתו, כלומר כנסת ישראל או בת ציון, מתי אלבש בגדי עדיי (ישעיה ס״א י׳).

[9] תחת יפיי לפנים שם האלהים עלי כסות אבל.

[10] ולבי סר כגר, שנמשל לאיש נדהם (ירמיה י״ד ח׳—ט׳), כי החץ מצא אותי. „חץ״ נמצא כאן פעמים בבית אחד ואין זו תפארת יתרה לשיר.

[11] לממשלת במקום „לממשלה״ להכרח החרוז על דרך „תִּפְאָרֶת״ וכדומה.

[12] ואף כי בת־עיני (בבת־עיני) רטובה מדמעות (המליצה ע״פ ישעיה ט׳ ד׳). וכן כתב רי״ה בשיר: „ידענוך נדוד מימי עלומים״: ועפעפי מגוללים בדמעה והדמעה מגוללת בדמים.

[13] נמשך לטור הקודם: הנה עוד ישיב אותי אל כלי הרגנים (אולי ע״פ תהלים קכ״ו ב׳).

[14] ויקים שר (המלך המשיח) תחת השונא אשר הדמני (ירמיה ח׳ י״ד). כלומר אשר השתיק את שירי.

דְּרָכַי לוֹ יְכוֹנְנוּ פְּנֵי דוֹדִי.
אֲשֶׁר כִּלּוֹ עֵינַי לוֹ בְּיוֹם אֵידִי.
וְעַם גָּלוֹ יְשִׁיבֵם לְבֵית סוֹדִי[1]:
עֲשֹׂה יַפְלִיא כְּאָז יוֹם גְּאָלָנִי.
וְעָלַי שָׂר וְעֶבֶד קְרָאָנִי[2]:
הֲלֹא אִם נָם צִלּוֹ מֵעָלֵי רֹאשִׁי[3].
יְהִי עוֹד נָם וּבוֹ תַעֲלֹז נַפְשִׁי[4].
בְּעוֹד שִׁנַּם [אֶת] מַתְּנָיו בְּהַר קָדְשִׁי:
כְּאֵר־דִּגְלִי הֵרִים כִּי זְכָרָנִי.
וְאֵלַי סָר עַתָּה יֶאֱהָבֵנִי:

---

[1] ישיב את הגולים לבית־הועד שלי (בציון).

[2] יפליא לעשות כבזמן יציאת מצרים כשהיה למלך עלי (ועלי שר, כמו וישר אבימלך על ישראל, שופטים ט׳ כ״ב). וקרא אותי בשם עבד (ויקרא כ״ה נ״ה).

[3] אם סר צלו מעל ראשי (עין תהלים צ״א א׳, קכ״א ה׳, במדבר י״ד ט׳, שיה״ש ב׳ י״ז).

[4] יהי עוד אלהים מרים נֵס. הפעל נוס בהוראה זו נמצא פעם אחת לדעת קצת המפרשים: „על סוס ננוס" (ישעיה ל׳ ט״ז).

ספר „שירים וזמירות ותשבחות"

מאת

יצחק דובער מרקון (פטרוגרד).

א.

זה כבר ידוע מפעלה של „משפחת שונצינו" או „בני שונצינו" בענין הדפסת ספרים עברים, שעלו בזה לא רק על המדפיסים האחרים מבני דורם, אלא גם על בני הדורות המאוחרים עד הזמן הנוכחי.

בעבודה זו של הדפסת מספר רב של ספרים עברים (140 לערך) שיצאו לאור בערים שונות באיטליה (שונצינו קזאל-מיורי, נאפולי, ברישה, ברקו, פאנו, פיזרו או פיזארו, אורטונא, ארימינו או רימיני) וגם בקונסטנטינופל וסלוניקי —, עסקו שלשה דורות של משפחת שונצינו, משנת 1483 עד שנת 1547[1].

אם הספרים שיצאו לאור מבית הדפוס של משפחת שונצינו רֻבם יקרי הערך ויקרי המציאות, הנה יותר מכלם — ולא רק מכל הספרים שיצאו לאור ע"י משפחת שונצינו, אבל כמעט גם מכל הספרים שיצאו לאור בכל הזמנים ובכל מקום שהוא — יקר הנהו הספר שירים וזמירות ותשבחות שנדפס בשנת 1545 בבית הדפוס של אליעזר שונצינו בקושטנטינופול בימי שולטן שולימן.

שם הספר במלואו הוא:

שירים וזמירות ותשבחות

ופיוטים ובקשות ומי כמוך ואהבה
ומאורה ופתיחו'. לשבח לאל אלדי
הרוחות. בשבתות ומועדות. כי
טוב להורו'. מאבירי משוררי ספרד

---

[1] *De Rossi,* Annales hebraeo-typographici sec. XV; *idem,* Annales h.-t. ab anno 1501 ad 1540; *Steinschneider,* Cat. Bodl. 3053—3058; idem, Hebr. Bibliogr., II, S. 125—130; *idem,* Encyclop. Ersch u. Gruber, II, B. 28, S. 35, 36, 38; *Soave,* Dei Soncino celebri tipographi italiani; *G. Manzoni*, Annali tipografici dei Soncino; *Sacchi,* I tipografi ebrei di Soncino; *A. Berliner,* Über den Einfluß des ersten hebräischen Buchdrucks auf den Cultus und die Cultur der Juden (Frankf. a. M., 1896); *idem,* Aus meiner Bibliothek (ibidem, 1898); *D. Chwolson,* Еврейскія старопечатныя книги (Сборникъ въ пользу начальныхъ еврейскихъ школъ, Спб. 1896, p. 8—11); [מאמרו של הפרופ׳ דניאל חוואלסון נעתק עברית ע״י ד״ר מ. א. אייזענשטאדט בשם „ראשית מעשי הדפוס בישראל", ווארשא 1897]; *Jewish Encyclopedia,* vol. IX, p. 463—464; *A. Freimann,* Die Soncinaten Drucke in Saloniki und Constantinopel (1526—1547) in der Zeitschrift für Hebr. Bibliographie, Jahrg. IX (1905), S. 23—27; idem, Über hebräische Inkunabeln (Centralblatt für Bibliothekwesen, 1902, XIX).

חכמים שלמים וכן רבים כהחכם
הידוע הה״ר שלמה גבירול והחכם
הה״ר אברהם ן׳ עזרא והחכם הה״ר
יהודה הלוי והנפתלים בעבותות
אהבתם במלאכ׳ המקודשת המפואר׳
הזאת. איש על דגלו בשמותם.
ופיוטי׳ למילה ולחתנים בברכותיהם
על פי מנהג ספרד ורומניאה ישמרם
צורם. וזמירות ושירות ובקשות
ומי כמוך חדשים גם ישנים מכל מין
שחבר הה״ר שלמה בן כמה״ר מזל טוב
זכרו לחיי העולם הבא. לחן
הספרדים והישמעאלים מיוסדים
לאדני פז כסא כבוד ונות צד׳ יכונניה
עליון. נדפסו בבית צעיר
המחוקקים אליעזר שונצינו
יצ״ו בן הה״ר גרשם
ז״ל י״ז ימים
למנחם
שנת
ש״ה
פזורה
ישראל
בקושטאנטינה
רבתי עם כסא כבוד
המלך שולטן שולימן ירום
הודו ותנשא מלכותו בימיו ובימינו
תושע יהודה וישראל ישכון לבטח
ובא לציון גואל כן יהי רצון אמן.

הספר הזה נדפס בתבנית oblonge 8⁰ [1] במדת $8 \times 22^1/_2$ סנטימטרים, ויש בו 172 עמודים מבלי שנרשמו המספרים על דפי הספר. זהו קבץ של 295 שירי קדש וחול שרבים מהם יצאו מתחת עטם של ראשי המשוררים העברים בימי הבינים, כמו למשל: ר׳ שלמה בן גבירול, ר׳ יהודה הלוי, ר׳ אברהם אבן עזרא, ר׳ יצחק אבן גיאת, ויתרם — של משוררים מן המדרגה השניה, ובתוכם 60 שירים[2] של ר׳ שלמה בן מזל טוב, שהוא לפי הנראה גם עורכו של הקבץ כֻּלו.

הקבץ הזה, שנשארו ממנו, לפי מה שידוע לי לעת עתה, רק שני אכסמפלרים: האחד שלם, נמצא במוזיאום הבריטי בלונדון, והשני חסר — במוזיאום האסיאי שעל יד האקדמיה למדעים בפטרוגרד, — הנהו זה כבר יקר המציאות מאד. אגב נבין עד כמה הנהו יקר המציאות מהעובדא הידועה, שהד״ר י. ל. צונץ בקש בחפש מְחֻפש

[1] הביבליאוגרפים מראים את תבניתו של הספר הזה — 4^0; לאנדסהוטה (עמודי העבודה, עמוד 77) מגביל את תבניתו Q (ארכו), 12^0 או 16^0.

[2] צונץ, ליטעראטור נעשיכטע וגו׳, עמוד 532 מונה בטעות 58 תחת המספר הנכון 60.

את הספר הזה. במכתבי צונץ[1] לר׳ יהודה יעקב נחמה בסאלוניקי יבקשהו במפגיע להשיג בעדו את הספר הזה ומציע בעדו, אם יִמָּצֵא, 250 פיאסטרים (50 מרק זהב לערך) — סכום גדול מאד לפי הזמן ההוא (שנת 1857—1856) ומה גם לגבי צונץ.

הביבליוגרף הראשון של הספרות העברית שבתי בַּס (1718—1641) לא ראה בעיניו את הקבץ הנ״ל ולכן מביאו בחבורו הביבליוגרפי „שפתי ישנים" (אמשטרדם, 1680) בשני נומרים[2], כשני ספרים שונים בעלי תוכן שונה שנדפסו בזמנים שונים: 1545 וְ־1548, הראשון מהם הוא קבץ שיריהם של ר׳ שלמה בן גבירול, אבן עזרא ור׳ יהודה הלוי, והשני — קבץ שיריו של ר׳ שלמה בן מזל טוב.

את שגיאתו זאת של שבתי בַּס שונה גם הביבליוגרף הנוצרי הידוע Johann Cristoph Wolf (1739—1689) בספרו „Bibliotheca Hebraea"[3] ואחריהם גם ר׳ משה שטיינשניידר בחבורו הידוע Catalogus Librorum Hebraerorum in Bibliotheca Bodleiana (ברלין 1852—1860), עמוד 506, נומ׳ 3328 מביא: „Carmina et cantus [variis auctoribus?] per Salomo Massal-Tob [dub.] 8⁰ Constat. 1545 seu 1548"; אולם במלואיו להקטולוג שלו „Addenda et corrigenda" עמוד LXXXI כותב שטיינשניידר (שלא ראה אז את הספר בעיניו): „506 N 3328 est 1545 per Sal. b. Massaltob; et indice Hymnorum a *Benjakob* confecto singulo laudat *Landshuth*, Onomast., p. 77 et alibi; cf. Luzzatto, מבוא, p. 39"[4].

ורק באמצע שנות המאה העברה (המאה י״ט) היה אכסמפלר אחד של קובצנו למורשת המדע. את האכסמפלר הזה קנה רש״י פין מוילנא בשנת 1854 לערך. האכסמפלר הזה היה גם לנגד עיניו של בן־יעקב בוילנא. האחרון שלח רשימת השירים הנמצאים בקבץ הזה לר׳ שניאור זקש בברלין וזקש מסר את הרשימה הזאת לידי החכם לאנדסהוט בברלין וזה השתמש בה מעמוד 77 ולהלן בחלקו הראשון של ספרו „עמודי העבודה".

---

[1] ראה יהודה יעקב נחמה, מכתבי דודים מיין (סאלוניקי, 4⁰, התרנ״ג), עמוד 73 (מכתב צונץ מן ט״ו שבט, התרי״ז): „. . . אני רוצה לקנות שירים וזמירות ותשבחות נדפסו בבית אליעזר שונצינו י״ז אב שנת ש״ה בקושטנטינה ובספר הלז יותר משלש מאות פיוטים וגם זמירות לר׳ שלמה בן מזל טוב. ובעד הספר ההוא אני מוכן לשלם מאתים וחמישים פיאסטרי"; עמוד 76 (מכתב צונץ מן כ״ח אדר התרי״ז): . . . „כל מחזור אשר תשיג ידך קנה וכאשר דברתי אשלם בעד כל אחד מהארבעה [ארבעת הספרים אשר מזכירם צונץ הם: א) מחזור לנוסח ברצלונה מנהג קטלוניאה לר״ה וי״כ, שלוניקי, תנ״ד; ב) מחזור לר״ה וי״כ מנהג ארגון, שלוניקי, תנ״ט; ג) מחזור אשכנז, שלוניקי תחת שוליימן; ד) מחזור רומניא, קושטנטינא שנת ונרננה יחדו, חמשה חלקים.] הרשומים 150 פיא׳ ובעד שירים וזמירות דפוס ש״ה 250 . . . ."; עמוד 87—88 (מכתב צונץ מן כ׳ תשרי התרי״ח): „אחרי התיאשי קבלתי אגרתך הנעימה מיום כ״ז אב ושמחתי . . . אני מחזיק לך טובה בעבור יגיעתך ומתנותיך השתים. ואמנם אפרץ בך לבקש בעבורי שני הספרים הרשומים מכבר שירים וּפזמונים דפוס ש״ה ומחזור רומניא דפוס קושטנטינא . . . ."

[2] שפתי ישנים (דפוס אמ״ד ת״מ) עמוד ע״ו (אות שין): N 111 שירים וזמירות לכל השנה לרבי שלמה ן׳ גבירול ואבן עזרא ורבי יהודה הלוי. ד׳ קונסטאנטינה ש״ה 4⁰; N 112 שירים וזמירות לכל עניינים ולמילות ולחתנים ולשבתות וימים טובים לרבי שלמה מזל טוב, ד׳ קונסט. ש״ח 4⁰.

[3] *Wolf*, Bibliotheca Hebraea, T. I, p. 439, 1044, 1074 corr.

[4] י״ט שפיץ במאמרו „תולדות הראב״ע" שנדפס ב„בכורי העתים" חלק ז׳ (שנת תקפ״ג), עמוד 55 מביא אנב אורחא: „שירים וזמירות אשר אספו בעלי המליצות ר׳ יהודא הלוי ורבי שלמה בן גבירול נדפסים ראשונה בקאנסטאנטינאפעל ה׳ ש״ה; Franz Delitzsch, Zur Geschichte der jüdischen Poesie (Leipzig, 1836) S. 57: „In Constantinopel erschien 1548 Shirim und Zemirot, eine Sammlung von Gelegenheitsgedichten zu Beschneidungen, Vermählungen, Sabaten und Feiertagen, von Salomo Mazal Thob".

י. א. בן־יעקב מביא ב„אוצר הספרים" שלו (עמוד 581 נומר 635) את שמו של הקבץ שלנו במלואו ומראה גם על תכניתו „ארוך וצר (לאנג אונד שמאל)". אולם הוא מביא בנומר 632, 633 גם את שמם של „שני החבורים" על פי שבתי בַּס הנ"ל ואצל נומר 635 הוא מוסיף: „ואולי הוא אחד משני הנז' לפני זה [כלומר נומר 632, 633], כי ע"כ ערכתי פה את כל נוסח השער".

על פי האכסמפלר הזה נדפסו מחדש שירים אחדים מהקבץ הזה ב„הכרמל".[1] רש"י פין מביא מראה מקומות מקובצנו זה במאמרו „גדולי ישראל" בטורקייא[2] וגם בספרו „כנסת ישראל" (ורשא 1886—1890).

הסופר ואוהב הספרים ר' חיים ליב מרקון מוילנא העתיק העתקה שלמה[3] מהאכסמפלר הזה בעת היותו בידי רש"י פין. בהעתקתו זאת של מרקון השתמש גם דוד כהנא בהוצאתו של שירי הראב"ע.[4]

את האכסמפלר הזה קנה מרש"י פין מר שמואל ווינר בשנת 1889 בעד ספריתו של פרידלנד, שאחרי כן עברה כלה אל המוזיאום האסיאי שעל יד האקדמיה למדעים בפטרוגרד.[5]

עוד אכסמפלר אחד וגם הוא בלתי שלם היה נמצא בידי שניאור זקש[6] בעת היותו בפריז. לא אדע עתה בדיוק איפה יִמָצא האכסמפלר הזה בעת הזאת: אולי ימצא בספריה של הקונסיסטוריה היהודית בפריז, ששמה נמצאת כל ספריתו של שניאור זקש.

את הקבץ הזה מביא לפעמים גם שד"ל בחבוריו[7] בהראותו פעם „דף פלוני" ופעם „סימן פלוני".

גם צונץ[8] מביא את הקבץ הזה בספרו: „ליטעראטורגעשיכטע דער זינאגאגאלן פאעזיע" (ברלין 1865) ובספרו „נאכטראג צור ליטעראטורגעשיכטע דער זינאג. פאעזיע"

---

[1] עיין הכרמל, שנה ראשונה (1860) N 3 (עמוד 21); N 10 (עמוד 77); שנה שניה (1860—1861) N 3 (ע' 19—20); שנה רביעית (1864) N 41 (עמוד 341).

[2] עי' הכרמל, שנה ד' (1863—1864) N 21 (עמוד 174); N 31 (ע' 254); N 41 (ע' 341).

[3] עתה נמצאת ההעתקה הזאת, כפי שהודיע לי בטובו מר ש. ווינר, בספריה העברית הצבורית בוילנא, ששמה עברה כל ספריתו של ח. ל. מרקון.

[4] ראה „ר' אברהם אבן עזרא" קובץ חכמת הראב"ע שיריו ומליצותיו וכו' עם תולדתו, מבואים, תקונים והערות מאת דוד כהנא (הוצאת אחיאסף) כרך ראשון (ורשא, תרנ"ד, 16^0), עמוד 213, 214, 235, 246, 247, 248, 249, 255.

[5] בכתב ידו של י. א. בן־יעקב מצוין שחסרים בו השירים מסימן 13 עד 21 ומסימן 35 עד 38. ובאמת חסרים שם רק השירים מסימן 35 עד 38 (ועד בכלל), והשירים מסימן 13 עד 21 לא נדפסו כלל. את זה נראה מהתכן בסוף הספר, שאחרי הסימן 12 נרשם מיד סימן 21. וגם באכסמפלר השלם בלונדון לא נמצא את השירים מסימן 13 עד 20 (ועד בכלל).

[6] ראה שניאור זקש, שיר השירים אשר לשלמה בן גבירול (פאריש, תרכ"ח), עמוד ק"ז, סי' י"ג; ע' קי"ז, סי' ט"ו; ע' קל"ב, סי' כ'; עמוד ק"מ, סי' כ"ג (. . . „ובמפתח לס' שירים וזמירות רשום בסי' צד: שמעה אדון, אך הוא חסר בס' שלפני" . . .); עמוד ק"ג, סי' כ"ה; ע' קנ"ב, סי' כ"ו (. . . „והיא נמצאת גם בשירים וזמירות כפי הרשום שם במפתח: שחרים צ"ט, וחסר גם הסי' הזה בס' הזה שבידי" . . .; הנ"ל, הכרמל, שנה שניה (1861) N 2, עמוד 13; הנ"ל המגיד, שנה י"ב (1868) N 4, ע' 29—30.

[7] שד"ל, מבוא למחזור כמנהג בני רומא (ליוורנו, 1856), עמוד 39; הנ"ל, נחלת שד"ל (מאמר שנכתב בשנת תרי"א ויצא לאור אחרי הסתלקותו של רשד"ל זצ"ל ע"י ר' אברהם ברלינר במאסף „אוצר טוב" שנת תר"מ—תרמ"א, עמוד 1—106, שנת תרמ"ג—תרמ"ד, ע' 15—32 ושנת תרמ"ד—תרמ"ה, ע' 1—10) passim.

[8] צונץ בספריו: „דיא זינאגאגאלע פאעזיע דעס מיטטעלאלטערס" (ברלין 1855) וגם „דיא ריטוס דעס זינאגאגאלען גאטטעסדיענסטעס" (ברלין, 1859) איננו מביא את הקבץ הנ"ל.

(ברלין 1867); אבל לא נדע אם אחרי חפושים רבים עלה סוף סוף בידו להשיג אכסמפלר מהקבץ הזה.[1]

לעת עתה ידוע רק אכסמפלר שלם אחד מהקבץ הזה, הנמצא במקום שבו נאספו ספרים עברים יותר מאשר בכל יתר הספריות שבכל התבל כלה — הוא המוזיאום הבריטי בלונדון.[2]

הודות לסיועו של ידידי מפקד הספריה העירונית בפרנקפורט דמיין ד״ר אהרן פריימן ומפקד הספריה של מוזיאום הבריטי ג. מרגוליות קבלתי בשנת 1912 פוטוגרפיה שלמה של הקבץ הזה. ובזה הנני מביע את תודתי העמוקה לשני החכמים הללו. ובאשר הקבץ הזה הנהו יקר המציאות מאד ובאשר בו שירים רבים של פייטנים שנדפסו רק בקבץ זה[3] ובאלה שנדפסו גם במקומות אחרים יש בו נוסחאות אחרות, לכן החלטתי להוציא לאור את הספר הזה באופן פוטוטיפי על פי ההוצאה היחידה משנת 1545 בקונסטנטינופול בבית־הדפוס של אליעזר שונצינו. הכינותי כבר אֲבָץ־הדפוס והספר כבר נדפס, אבל מסבות בלתי תלויות בי אינני יכול עתה להוציאו לאור. לעת עתה הנני לתת לפני קוראי „הדביר“ את תוכנו של הספר היקר הזה, רשימת[4] הפייטנים ופיוטיהם, רשימת הפיוטים שלא נודע שם מחברם ומאמר ע״ד ר׳ שלמה בן מזל טוב.

---

[1] נפלא הדבר שהשיר לכבודו של הרמב״ם ז״ל, שבקובצנו הוא בסימן ק״ל: „חזקו מאד התאמצו ברכים“ איננו מובא לא ע״י שטיינשניידר במאמרו „מורה מקום המורה“, שבו נאספו השירים הנוגעים להרמב״ם וספריו (במאסף „קבץ על יד“ הוצאת „מקיצי נרדמים“ שנה ראשונה, ברלין 1885, עמוד 1—32) ולא בהוספות למאמר זה לרמש״ש בעצמו ולא בהוספותיהם של דוד קויפמן ושל שזח״ה (קבץ על יד, שנה שניה, ברלין, 1886, עמוד 33—37), אם כי את השיר הזה הדפיס רש״י פין ב„הכרמל“, שנה רביעית (1863—1864) N 41, עמוד 341 וגם שד״ל מראה עליו בלוח הפיוטים למחזור רומניא („אוצר טוב“, תרמ״ג–תרמ״ד, ע׳ 27, סי׳ 85); ראה „יאהרביכער פיר יודישע געשיכטע א. ליטעראטור“ מאת נ׳ ברילל, שנה VIII (1887), עמוד 183 ששם מעיר על ההשמטה הזאת (אבל שם בטעות: “Hakarmel 4, p. 41„ וצריך תקון: “Hakarmel IV, N 41, p. 341„).

[2] המוזיאום הבריטי השיג את האכסמפלר הזה אחרי שנת 1867, כי אצל צידנר (Catalogue of the Hebrew Books in the Library of the British Museum, London 1867) לא הובא הספר הזה. הוא מובא רק אצל S. van Straalen, Catalogue of the Hebrew Books in the British Museum acquired during the years 1868—1892, p. 225—6, s. v. Salomo ibn Gabirol.

[3] למשל, הרבה פיוטים ושירים לר׳ שלמה בן מזל טוב.

[4] בכל מקום אשר זכרתי:

צונץ סתם כוונתי אל ספרו: „ליטעראטורגעשיכטע דער זינאגאגאלען פאעזיע“;

לאנדסהוט סתם — אל ספרו „עמודי העבודה“;

שד״ל סתם — אל המאמר „נחלת שד״ל“ (ב„אוצר טוב“ לברלינר והופמן לשנת 1880, עמוד 1—106);

שד״ל (רומניא) — אל המאמר „נחלת שד״ל“ („אוצר טוב“ לשנת 1883, עמוד 15—27, לוח הפייטנים אשר שיריהם כתובים במחזור רומניא);

שד״ל (קראים) — אל המאמר „נחלת שד״ל“ (שם, עמוד 27—32 והמשך, שנת 1884, 1—10, לוח הפייטנים אשר שיריהם כתובים במחזור קראים);

ברודי (ארם צובה) — אל „מאמר על המחזור ארם צובה“ בספרו של ברלינר „אויס מיינער ביבליאטהעק“, I—XVI.

ברודי (רומניא) — אל „מאמר על המחזור כמנהג רומניא“ בספרו של א. ברלינר „אויס מיינער ביבליאטהעק“, XVII—XXX;

מרקון, — אל „מאמר על אודות מחזור מנהג כפא“ (תוצאה מיוחדה ממאמרי במאסף „זכרון לאברהם אליהו“);

דוקס — אל ספרו: „צור קעננטניס דער נויהעבּרעאישען רעליגיאזען פאעזיע“;

בכר — אל מאמרו „שירי תימן“ (33 יאהרעסבעריכט דער לאנדעס־ראבבינערשולע אין בודאפעסט, 1910, 1—56, החלק העברי);

אינר — אל ספרו „דיואן לרבי אברהם בן עזרא“;

ב.

תוכנו של הספר „שירים וזמירות ותשבחות“.

רשום מלמעלה.

סימן		
א׳	אל ישראל נקראת לפנים.	גאולה להחכם הר׳ אברהם ן׳ עזרא.
ב׳	אחד יחיד ומיוחד.	פיוט להר׳ אבינדור ז״ל[1].
ג׳	אל אשר מעשיו עצומים.	להחכם הה״ר אברהם בן עזרא ז״ל.
ד׳	אחד בלי ראשית הכל מלא הודו.	אחר נאה לו פתיחה לספרו[2].
ה׳	אמת אתה אדוני האדונים.	להר׳ אליעזר[3] ז״ל.
ו׳	יזכרו פלאך צבא מרום.	מאורה להר״ר יהודה הלוי.
ז׳	אומר לצפון תני חילי וצבאותי.	להחכם הה״ר ן׳ עזרא.
ח׳	נרד וכרכם צץ בגני.	גאולה להר׳ נחום.
ט׳	בשם אל חי הגיון לשוננו בעוד רוח חיים באפנו.	להחכם הה״ר אברם ן׳ עזרא.
י׳	בעלת אוב וקסם.	להחכם הה״ר יצחק[4].
י״א	יונה מה תהגי ומה תהמי.	אהבה להחכם הר׳ יהודה הלוי.
י״ב	אשתעשע במשול קדמון.	להחכם ה״ר אברהם ז״ל[5].
כ״א[6]	שערי פדות אפתח מי ינעלם.	לאבן עזרא.
כ״ב	יעלה יבא אצלך זכרון משתחוים נכח פני אדון.	ליום של ראש השנה.
כ״ג	לשובב נות ביתי אסובב פני חסדי.	אחר יפה[7].
כ״ד	שרש בנו ישי.	להר׳ שלמה ן׳ גבירול.
כ״ה	שער אשר נסגר קומה פתחהו.	עוד לו.
כ״ו	שחר אבקשך צורי ומשגבי.	עוד לו.
כ״ז	שלום לבן דודי הצח והאדמון.	עוד לו.
כ״ח	שואף כמו עבד.	עוד לו.
כ״ט	שפל רוח שפל ברך וקומה.	עוד לו.
ל׳	אל אל שובי יחידה והמלטי.	רשות[8].
ל״א	ישן בכנפי הנדוד.	מאורה להר׳ יהודה הלוי.
ל״ב	יפה נף רדוי נף ועז מתנהו.	אהבה להר׳ יצחק ז״ל[9].
ל״ג	ידידי השכחת חנותך בבן שדי.	רשות להר׳ יהודה הלוי בנגון ידידי בחיי נפשך.

כהנא — אל ספרו „רבי אברהם אבן עזרא“ (הוצאת „אחיאסף“);
רוזין — אל ספרו „ריימע אונד געדיכטע דעס אברהם אבן עזרא“;
ש ז״ת — „שירים וזמירות ותשבחות“;
ר״ח — חתום בראשי החרוזים.

1 לר׳ אבינדור קרא. נדפס בטעות: „אבינור“.
2 על ספר „יסוד מורא“ לר׳ יוסף בן יעקב.
3 צ״ל אליקים; וכן כתוב בדיו בספר.
4 לר׳ יצחק אבן גיאת.
5 לר׳ אברהם אבולאפיא.
6 אחר הפיוט סי׳ י״ב יבא הסי׳ כ״א, אבל אין זאת לקוי או חיסור אלא השמטת הדפוס, כי כך הוא הסדר גם בלוח הפיוטים הנדפס בסוף הספר.
7 לר׳ יהודה הלוי.
8 לר׳ אברהם.
9 לר׳ יצחק אבן גיאת.

ל"ד	שרה צען לצור נושא ערניו.	אחר נאה[1].
ל"ה	אשמחה כי אפתחה פי להודות.	להר"ר אברהם ן' עזרא.
ל"ו	יה שמך ארוממך וצדקתך לא אכסה.	קדיש להה"ר יהודה הלוי.
ל"ז	שבעה שחקים לא יכלכלוך.	קדיש להה"ר שלמה הקטן ן' גבירול.
ל"ח	קול מהלל יגדל.	עוד קדיש נאה ומעולה.
ל"ט	ארבעה הם עמדו על הים.	גאולה יפפיה[2].
מ'	מחשב תבונתי מנום יקיצני.	רשות נאה להר' משה.
מ"א	אחד גדול כח בפי נאמו.	אופן נאה לה"ר אברהם ן' עזרא.
מ"ב	יושב בצל שדי בטח ויתלונן.	רשות להה"ר יום טוב ז"ל לחג הסכות בנגון שחר אבקשך[3].
מ"ג	אשר לבי וכליותי וטוחי.	רשות נאה לשמחת התורה[4].
מ"ד	יצאה לקדמך כלה לך כלתה.	עוד רשות להר' יהודה[5] בנגון שחר אבקשך[6].
מ"ה	אל נערץ בסוד גלגולו.	אופן להר' אברהם ן' עזרא.
מ"ו	לך שדי איומתך מחכה בגלותה.	להחכם הר' לוי בשבת וחנכה.
מ"ז	האר פני חסד עלי בנים.	רשות נאה.
מ"ח	רני ושמחי חולת אהבה.	רשות נאה.
מ"ט	ברום גלגל סובב עלי מעגל.	קדיש נאה[7].
נ'	ידועת אמונות דתי השקרים.	רשות לשמיני עצרת להר"ר יהודה[8].
נ"א	לאום ישבה בסכה נאדרת.	רשות נאה.
נ"ב[9]	אשר לבי וכליותי[10] וטוחי.	רשות ליום שמחת תורה[11].
נ"ג	יעלת חן עורי קומי.	מאורה להחכם הה"ר יהודה ז"ל[12].
נ"ד	מה לך צביה מה תעצבי.	אהבה להה"ר אברהם ן' עזרא ז"ל.
נ"ה	אהל רחמיך נטיתו למכסה (sic) על עם קדמך בסיני בנעשה.	עוד לו אחרת יפפיה.
נ"ו	ירשו למצער אהוביך והתנכרו חוכים לעתות אוהביך.	אהבה להה"ר יהודה הלוי.
נ"ז	יעלת חן קולך ערב.	עוד לו אחרת למתן תורה.
נ"ח	לקראת מקור חיי שמתי מגמתי.	רשות[13].
נ"ט	יחידה שחרי בית אל וספיו.	רשות אחרת להה"ר יהודה חריזי.
ס'	לאל חי ברכו נפשות חסידיו.	עוד לו.
ס"א	ישן ולבו ער בוער ומצטער.	פזמון נאה[14].

---

1 לר' יצחק השנירי.
2 להראב"ע.
3 עי' לעיל סי' כ"ו.
4 לר' אוהב.
5 לר' יהודה הלוי.
6 עי' לעיל סי' כ"ו.
7 לר' ברכיה.
8 לר' יהודה הלוי.
9 הפיוט הזה כבר בא לעיל סי' מ"ג.
10 בהנדפס: בטעות „וכלותי".
11 לר' אוהב.
12 לר' יהודה הלוי.
13 לר' לוי.
14 לר' יהודה הלוי.

ס"ב יצב גבול שמם מקדש אשר שמם.
ס"ג נאוה בעז התאזרי.
ס"ד יה הרם נטבעת.
ס"ה יה השב לבצרון.
ס"ו זכור ברית אבותינו.
ס"ז אנא חון על שארית.
ס"ח ברוכים אתם קהל אמוני.
ס"ט ארים קול שיר בברית מלה.
ע' תודות אתן שם נורא.
ע"א שיר המעלות אשיר בנחילות.
ע"ב דמי הילדים אלדי כעולות תקבל.
ע"ג אברכה אל כעל כל הגמולות.
ע"ד ירושת נחלת לשם טוב ותהלה.
ע"ה יהי שלום בחילנו שלוה בקהלנו.
ע"ו שיר מזמור שירו לנו כי ילד יולד לנו.
ע"ז יחונן צור בחמלתו לבן נכנס בבריתו.
ע"ח שעה אל נורא תהלות.
ע"ט ילד אשר יולד בעזרו יהי האל.
פ' רנו שמחות לילדי אמוני כי הם זרע ברך.
פ"א שמש לירת באור כבוד זורח.
פ"ב משוש וגילה מעם נורא עלילה.
פ"ג בא יבא נושא ברנה.
פ"ד שירת דוד קדמון הצח ואדמון.
פ"ה יהי דם נמול בקהל אמוני לריח ניחוח.
פ"ו בשפתי רננות אשיר שיר תהלה.
פ"ז תנו כבוד לאלדינו.
—[8] נוסח ברכת המילה ונוסח למנהג ספרד
פ"ח מתי מתי מתי תשלח יה לעם בשביה
את אליה.
פ"ט מתי יבושר עם עיניו כדל שואל.
צ' מכלוא מאסר ינוני יה פדני.
צ"א למי אגיד צרותי צרור המור.
צ"ב משיח וגם אליה יבואו ברנה עמך.
צ"ג תשבי צרי לבבי זכרו כצוף ומן.
צ"ד שמעה אדון עולם שמעה תהלתי.

רשות להה"ר יצחק[1] ליום **ראשון של סכות.**
מאורה להחכם הר"ר נחום.
פזמון להוצאת ספר תורה[2].
עוד פזמון להוצאת ספר תורה[3].
סדר מילה וברכותיה[4].
אחר למילה.
אחר נאה.
אחר נאה.

אחר להה"ר שלמה מזל טוב.
עוד לו לילדים תאומים.
עוד לו אחר נאה.
אחר להר' יהושע.
אחר נאה[5].
אחר נאה[6].
אחר נאה להר' יוסף.
אחר נאה להר' שבתי.
פתיחה למילה[7].
אחר נאה.
אחר להר' שלמה ב"ר נשיא.
אחר יפה לגאון המובהק הרמב"ן.
אחר להה"ר יוסף ביבאס.
אחר להה"ר שלמה מזל טוב.
אחר נאה.
אחר נאה.
אחר נאה.
אחר חתימת הברכה.

פיוט נאה.
פיוט אחר נאה[9].
אחר נאה.
אחר נאה.
פזמון נאה.
אחר נאה להר' יעקב ז"ל.
אחר נאה[10].

1 לר' יצחק אבן גיאת.
2 לר' יהודה.
3 לר' יצחק.
4 לר' יצחק.
5 לר' יהושע.
6 לר' יוסף [בר אליה?].
7 לר' יוסף.
8 בלי שום סימן.
9 לר' אלעזר.
10 לר' שלמה בן גבירול.

צ״ה	שלמה אמה עצמה ימה קדמה ונגבה.	אהבה להר׳ יצחק.
צ״ו	אם לבבי בעצתו.	קדיש להרב ה״ר אליהו צלבי.
צ״ז	נודע בכל המון גם בהמוני.	אהבה להחכם הר׳ יהודה הלוי.
צ״ח	אצולה ממקור חיים מאירה.	פתיחה להחכם הר׳ ן׳ עזרא.
צ״ט	שחרית אקראה עורה כבודי.	רשות להחכם ה״ר שלמה גבירול.
ק׳	לפני אלדים חי רוחי ונשמתי.	אחרת להר״ר יוסף ז״ל.
ק״א	שתי רעיוני לשוכן במעוני.	רשות להחכם הר׳ שלמה ן׳ גבירול ז״ל.
ק״ב	שדי אשר יקשיב לדל ויעתר.	עוד לו אחרת בנגון שרש בנו[1].
ק״ג	ידעתני בטרם תצרני.	אחרת להר׳ יהודה הלוי ז״ל.
ק״ד	שלום ראי נא סוערה עניה.	להחכם הר׳ ן׳ עזרא.
ק״ה	אסיר קום שבה ותצפה למועד מועדים.	אהבה לחה״ר ן׳ עזרא.
ק״ו	בשמחת הארוס אזמר לאל יברך אותי המלאך הגואל.	רשום באותיות גדולות: סדר פיוטי ארוסין ונשואים.
ק״ז	שלח אורך ואמתך יה אל נערץ בקדושים.	פיוט נאה[2].
ק״ח	על יעלת המר מקטרת לבונה אשירה שיר מזמור.	פיוט נאה.
ק״ט	שירת דודי שירת כרמו אשירה.	שיר לחן אישטאש מנאשאניש להח׳ שלמה מזל טוב.
ק״י	עד שיפוח היום ונסו הצללים.	פיוט נאה[3].
קי״א	רני ושמחי כי הנני בא ועל כל פשעים תכסה אהבה.	אהבה להחכם הר׳ אברהם ן׳ עזרא.
קי״ב	נסח ברכת ארוסין [ואחריו הפיוט:] ארוסים מתארסים באהבה מתעלצים.	
קי״ג	ישמח חתני בקהל אמוני.	פיוט לחתן[4].
קי״ד	טובות מאל אזכירה ברב ששון וגילה.	פזמון לחתן לחן טורוש דודמיאן[5].
קט״ו	שמעי בת וראי רעיה ויפיפיה.	לחה״ר שלמה מזל טוב.
קי״ו	שובי השולמית שובי בצרון.	עוד לו בנגון פרטישטיש אמיגו.
קי״ז	שרש חתננו יפרח כשושנה.	עוד לו בנגון שחר אבקשך[6].
קי״ח	אשורר שירים בגילה באהבה ובחבה.	אחר נאה לקריאת הכתובה.
קי״ט	לשמחת חתני רצוף אהבה.	אחר נאה.
ק״כ	בואי נא כלה נעימה.	אחר נאה בנגון בוא יבוא[7].
קכ״א	אמן אמן אמן שם נורא.	אחר נאה.
קכ״ב	שיר חדש לאל אומרה.	אחר נאה.
קכ״ג	את לבבתיני אחותי כלה.	אחר נאה לה״ת שלמה מזל טוב.
קכ״ד	ממעוני אור זורח לך חתני וגיל צומח.	אחר נאה להחכם הרב רבי מרדכי כומטיאנו ז״ל.
קכ״ה	שמך חתני אשיר מלך.	אחר לחה״ר שמריה ז״ל.

---

1 עיין לעיל סימן כ״ד.

2 לר׳ שמשון.

3 לר׳ עמנואל.

4 שם המחבר הוא שמואל או שלמה.

5 לר׳ יהודה.

6 עיין לעיל סימן כ״ו.

7 עיין לעיל סי׳ פ״ג.

קכ״ו אנא ה׳ אנא ה׳ הושיעה נא בשמים יושב. אחר נאה[1].
קכ״ו (sic)[2] וכשמביאין הכלה לקראת חתן אומרים זה:
מצא אשה מצא טוב ויפק רצון מה׳ [ואח״כ יבא הפיוט:]
a) אדיר יברככם בטוב ובנעימים כאברהם זקן בא בימים.
ואח״כ יאמר החתן כך:
ויתן לך האלהים וגו׳. ויאמרו כל העם אשר בשער והזקנים וגו׳ [ואח״כ יבא הפיוט:]
b) יה שוכן בשמי ערץ עשה שמים וארץ[3].
קכ״ז סדר שבע ברכות [ואח״כ יבאו הפיוטים:]
a) מצליח ומשמח החתן עם הכלה.
b) אדיר הוא אלדינו.
וכשיפטרו העם אומר זה: כי בשמחה תצאו וג׳. אלדיכם יאמיצכם
כאשר דבר לכם, אלדיכם יברככם כאשר דבר לכם, אלדיכם יגדלכם
כאשר דבר לכם.
קכ״ח יפעת ספיר כתם אופיר רוצו לקראת חרם מחפיר. ואומר פיוט זה[4].
קכ״ט יעלה חתן לראש. וכשעולה חתן לאפריון אומר.
ואחר כך אומר:
יברך יברך ה׳ חתן וכלה כמה דברך שמיא וארעא.
״ ״ ״ שמשא וסיהרא.
״ ״ ״ אדם וחוה.
״ ״ ״ אברהם ושרה.
״ ״ ״ יצחק ורבקה.
״ ״ ״ יעקב רחל ולאה.
״ ״ ״ משה וצפורה.
״ ״ ״ אהרן ואלישבע.
ק״ל חזקו מאד התאמצו ברכים. וכשמוליכין החתן והכלה נהגו לומר זה ואפילו שאינו מיוחס להם שחבר על הרב הגדול רמב״ם ז״ל.
קל״א פאר חתני ועם אמוני לכו ונלכה באור ה׳. זמר נאה להר׳ תשבי.
קל״ב חתן היום משחתיך נגיד עמים נתתיך. אחר לחתן[5].
קל״ג שמש ששון משחתיך אברך עמים קראתיך. אחר נאה לחתן כנגונו[6].
קל״ד חתן נאה יפה קומה כלה יפה כאחלמה. אחר לחתן וכלה.
קל״ה לחתני מחמד עיני חן וכבוד יתן ה׳. סדר פתיחת החתן וסלוקו ואופנו ווולתו ומי כמוך שלו[7].
קל״ו אדון מקדם תמים פעלו. ויוצרו הנעים.

---

[1] לר׳ בנימין.
[2] הסי׳ קכ״ו רשום בטעות ב׳ פעמים.
[3] לר׳ יהודה.
[4] לר׳ יצחק.
[5] לר׳ חביב.
[6] לר׳ אליהו.
[7] לר׳ יוסף.

קל״ז קול ששון וקול שמחה קול חתן וקול כלה דר חביון באפריון. — ואופנו הנעים[1].
קל״ח אלכה לי ואשובה אל אישי הראשון. — וזולתו הנאה[2].
קל״ט מי כמוך לעד אזמרה ואשיחה לאל נורא. — וכלו תמצאנו בערך שבת הגדול ודין מי כמוך.
ק״מ מרשות אדר יקר תפארת שכינה. — רשות לחתן לקרא בתורה.
קמ״א עלה נא יהודה גביר התעודה לקרוא בתורה. — פזמון אחר הרשות[3].
קמ״ב אצילי קום קרא בדת אל נורא. — פזמון אחר לחתן[4].
קמ״ג אל לחתני חושה תנה כח. — פזמון אחר לחתן[5].
קמ״ד לקראת פני חתן כלה בשיריך היום צאי וראי. — אחר לחתן[6].
קמ״ה אשיר בנגונים זמר בתוך רוזנים. — אחר כנגונו[7].
קמ״ו היום בגלל חתן מכלל יפי מהולל אקרא ה׳. — להחכם הה״ר אברהם ן׳ עזרא.
קמ״ז עת דודים כלה בואי לגני. — פזמון לכלה[8].

סדר זמירות שבת:

קמ״ח יום השבת אין כמוהו. — זמר נאה להר׳ מנצור.
קמ״ט יום שבתון אין לשכוח. — להר״ר יהודה ז״ל.
ק״נ כי אשמרה שבת אל ישמרני. — לחכם הה״ר אברהם ן׳ עזרא.
קנ״א דשנת בשמן ראשי ושלחן לפני ערכת. — אחר לשבת[9].
קנ״ב יפעת אלי אומר פני כל יצוריו. — אחר נאה לשבת[10].
קנ״ג מה ידידות מנוחתך את שבת המלכה. — אחר נאה לשבת[11].
קנ״ד מזמור שיר ליום השבת ולזמר לשמך עליון טוב מבן ומבת. — אחר נאה להר״ר משה.
קנ״ה מתוק דבר תורה ממן בפי ודבש. — אחר נאה[12].
קנ״ו יום זה מכובד מכל ימים. — אחר נאה[13].
קנ״ז מנוחה ושמחה אור ליהודים. — אחר נאה[14].
[קנ״ח][15] פזמונים למוצאי שבת והבדלה:
במוצאי יום מנוחה המציא לעמך רוחה[16].

---

1 לר׳ דוד.
2 לר׳ יצחק.
3 לר׳ שמריה.
4 לר׳ אברהם.
5 לר׳ טוביה.
6 לר׳ יוסף קלעי.
7 לר׳ אלקנה.
8 לר׳ חיים.
9 לר׳ דניאל ממונטיאלצינו.
10 לר׳ יחיאל.
11 לר׳ מנחם.
12 לר׳ משה.
13 לר׳ ישראל.
14 לר׳ משה.
15 הסי׳ „קנ״ח" איננו רשום אבל אחריו יבא הסי׳ קנ״ט.
16 לר׳ יעקב מנוי.

קנ״ט	חדש ששוני אל נא והביא את אליהו הנביא.	אחר נאה[1].
ק״ס	אגיל ואשמח בלבבי.	אחר נאה[2].
קס״א	משביח שאון ימים נטה עלינו שלומים.	אחר נאה[3].
קס״ב	שיר אענה כי הנה מבשר טוב.	אחר נאה.
קס״ג	המבדיל בין קדש לחול חטאתינו ימחול.	אחר נאה[4].
קס״ד	אלי אליה הנביא הבא נא.	אחר נאה[5].
קס״ה	אתה נרי איך יחשך מאורי.	אחר נאה[6].
קס״ו	סדר הפתיחות של ימים טובים: אקדמך בלב נשבר עתירה.	להה״ר אליעזר.
קס״ז	דופק פתחי ישנה אקדמך ברננה.	אחר נאה להר״ר דוד.
קס״ח	אבוא בשיר ערב לפני דבירך.	אחר נאה להר״ר אליא.
קס״ט	שעריך בדפקי יה.	אחר נאה להחכם הה״ר שלמה גבירול.
ק״ע	יעירוני ימי קדם היותי אות לכל צבא.	אחר נאה לפסח.
קע״א	כמה אלדי טובות גמלתני.	אחר נאה להר״ר שבתי.
קע״ב	יום מעמד סיני עת בא ברעיוני.	אחר נאה להר״ר יצחק[7].
קע״ג	יום מעמד סיני אשיר במו אוני.	אחר נאה לו.
קע״ד	אשר נודע בישראל ושלם.	פתיחה להחכם השלם מהר״ר אליה הלוי.
קע״ה	יקרב לפניך שועי ורנתי.	אחרת להר״ר יהודה ז״ל.
קע״ו	אנא רצני אל בעמדי לפניך.	אחר נאה[8].
קע״ז	סדר קדישים: אגדלך אלדי כל נשמה[9].	
קע״ח	יושב תהלות צור נערץ מקום מקדש.	אחר נאה להר״ר יהודה ז״ל.
קע״ט	האל העירה וראה.	אחר נאה ונכבד[10].
ק״פ	שעה ניב דל מאהלו נבדל.	אחר נאה ויפה.
קפ״א	יגדל יקר נורא מספרו גדל.	אחר להר״ר יצחק ז״ל.
קפ״ב	סדר הברכו: שאלוני בליל נדוד רעיוני[11].	
קפ״ג	יעידון כל עבדיך לגדלך.	אחר נאה להר״ר יצחק.
קפ״ד	ידידי אל תנו זמר בניב רך.	אחר נאה לו.
קפ״ה	שפתי אפתחה קרב המוני.	אחר נאה להחכם הר׳ שלמה ז״ל[12].
קפ״ו	יעירוני בשמך רעיוני וישימו חסדיך לפני.	אחר נאה להר״ר יהודה[13].
קפ״ז	אל לך עז ועטרת.	ברכו להחכם השלם מהר״ר אליהו הלוי לשמחת תורה.

1 לר׳ חסאן.
2 לר׳ אלעזר.
3 לר׳ יואב.
4 לר׳ יצחק.
5 לר׳ אברהם.
6 לר׳ יהודה הלוי.
7 לר׳ יצחק גיאת.
8 לר׳ משה.
9 לראב״ע.
10 לר׳ יצחק השניר.
11 חברו: שאמי.
12 לר׳ שלמה לחמי.
13 לר׳ יהודה הלוי.

קפ״ח	צור לבבי רב חסדים.	ברכו לצורף.
קפ״ט	איכה לבבי יעמוד רגע.	ברכו להר׳ אברהם[1].
ק״ץ	שדודים נדודים לציון תקבץ.	ברכו להר׳ שלמה.
קצ״א	בכל מקום שמך ברוך וזכרך.	ברכו לברוך[2] לחן אגבר חיילים.
קצ״ב	יהודון כל צבא שחק הדרך.	ברכו להר׳ יהודה לחן יעידון.
קצ״ג	שאי עין יחידתי לצורך וזכרי בוראך.	ברכו להר׳ שלמה[3].
קצ״ד	ברכי יחידה את הוד לבושו.	ברכי לדונש.
קצ״ה	ידידי אל לצורכם ברכו נא.	ברכו להר׳ יוסף הכהן.
קצ״ו	סדר הזמירות: אדיר בעוזו וכל מחולל.	זמר נאה להחכם הר״ר אברהם ן׳ עזרא.
קצ״ז	משכתיני כלולת חן בחבלי אהבה.	להחכם הרב רבי אליהו צלבי ז״ל.
קצ״ח	אהובתי כמו סהר וחמה.	עוד לו לנות צדקו.
קצ״ט	איך ולמה המזימה לא יעצתני בחכמה.	אחר נאה להחכם הר׳ אבישי ז״ל.
ר׳	גיל יגילון אהובים ודודים.	אחר להה״ר גרשם זלה״ה.
ר״א	מי כהחכם ומי שם פה לאדם.	אחר נאה להר׳ משה זלה״ה.
ר״ב	מה מבקש ממך אל.	אחר כנגונו להחכם השלם הה״ר מרדכי כומטיאנו.
ר״ג	יום אקוה לעלות אל הר ה׳.	אחר נאה להחכם השלם מהר״ר ישעיה מסיני ז״ל.
ר״ד	מי זה בא בגיל ובשמחה.	אחר נאה להר׳ משה[4] זלה״ה.
ר״ה	דודי חנה באהלי יפנה ויסור מחלי.	אחר נאה.
ר״ו	חולת אהבה אני בך דוד גואלי.	אחר נאה להר׳ חלפון.
ר״ז	כפלך הרמון אדמה רקתך.	אחר נאה.
ר״ח	שחר עלה אלי דודי ולך עמי	אחר נאה להחכם הה״ר שלמה ן׳ גבירול.
ר״ט	ככלות ייני תרד עיני פלגי מים.	אחר נאה להרב רבי שלמה ז״ל.
ר״י	תנה לי כוס אשר ינים יגונים.	להחכם הר׳ אבישי ז״ל.
רי״א	על משכבי גם בלילות אזכר יפיה ולא ארדום.	אחר נאה[5].
רי״ב	שש נגזרו לצאת.	אחר נאה להחכם הה״ר גבירול ז״ל בנגון שחר אבקשך[6].
רי״ג	אות אל גאה יום יום אראה.	זמר נאה להה״ר אברהם[7] ז״ל.
רי״ד	רוח בוראי יסד שרשי.	אחר נאה[8].
רי״ו[9]	מי עלה שמים וירד.	אחר נאה[10].
רי״ז	אלדי עז תהלתי רפאני וארפא.	אחר נאה להה״ר אליקים.
רי״ח	קחה מוסדות תעורת אל.	עוד לו נאה לי״ג עקרים.

1 להראב״ע.
2 לר׳ ברוך.
3 לר׳ שלמה בן גבירול.
4 לר׳ משה הכהן.
5 לר׳ עזריה.
6 עיין לעיל סי׳ כ״ו.
7 להראב״ע.
8 לר׳ ישעיה.
9 הסי׳ רט״ו יחסר בדפוס ואחרי הסי׳ רי״ד יבא הסי׳ רי״ו וכך הוא הסדר בלוח הפיוטים בסוף הספר.
10 לר׳ משה.

רי"ט	מנתי וכוסי ומנוסי ומחסי.	אחר נאה לו[1] גם כן.
ר"כ	שים לב בני לחשוב שמי.	אחר נאה להה"ר שמריהו ז"ל.
רכ"א	אבי אבי מתי תביא את אליהו הנביא.	אחר נאה[2].
רכ"ב	את כוס ישועות אשא בזמרה.	אחר נאה[3].
רכ"ג	אשחר פניך מלכי.	אחר נאה[4].
רכ"ד	אל מי אדמה פועל גבורות.	אחר נאה להחכם הה"ר אברהם ן' עזרא.
רכ"ה	משפיל מרים בברית הורים.	אחר נאה להה"ר מנצור ז"ל.
רכ"ו	אל בוראי ראשית הכל מלי.	אחר נאה להחכם הה"ר ן' עזרא.
רכ"ז	בין יין ובין מים ריב אין כמוהו.	אחר נאה למריבת היין והמים[5].
רכ"ח	אשרי האיש אשר בא לעשות דרך ה'.	אחר נאה.
רכ"ט	אני ישן ולבי ער.	זמר נאה[6].
ר"ל	יה שמע קולי ורחם.	אחר נאה להה"ר יוסף ז"ל.
רל"א	שמעה תפלת עבדך.	אחר נאה להה"ר שלמה ז"ל.
רל"ב	ראו פלא אשר הפליא אלדים.	אחר נאה.

ואלה מה שחבר הרבם ה"ר שלמה מזל טוב בנגוני הישמעאלים ונגונים אחרים לנות צדק יכוננה עליון.

רל"ג	אחר נגנים אשיר שירה.	לנגון ישמעאלים[7] מרבע.
רל"ד	עורי יונתי יפתי.	אחר לו[8] בשנוי נגון מרובע.
רל"ה	שיר לאילת אהבים.	אחר לו בשנוי נגון ישמעאלי.
רל"ו	יונתי מחגוי סלע קומי לך.	עוד לו לנגון ישמעאלי מרבע.
רל"ז	שירה אשיר על שושנים.	עוד לו בשנוי נגון ישמעאלי.
רל"ח	שוב לבצרון ידידיה.	עוד לו בשנוי נגון ישמעאלי.
רל"ט	אסיר שני תולע יפפיה קומי.	עוד לו בשנוי נגון ישמעאלי.
ר"מ	שדי ונעלם אל חי ורחמן יהיה לעולם מלך רב שולטן שולימן.	עוד לו בנגון ישמעאלי למלך ירום הודו.
רמ"א	שמעוני ואשירה בקול רנה ואעירה בנאות ים.	עוד לו על הים לנגון ישמעאלי.
רמ"ב	הר שניר תבור וחרמון.	אחר לו בשנוי נגון ישמעאלי.
רמ"ג	שמע עליון לקול אביון.	עוד לו לנגון ישמעאלי
רמ"ד	שולמית שובי נא שובי.	עוד לו בשנוי נגון ישמעאלי[9] מרבע.
רמ"ה	שדי אשר אתה בוחר לבן ישי.	עוד לו פתיחה בנגון אבוא בשיר[10]

1 בטעות מיחסו לר' אליקים, כי מתברו הוא ר' משה.
2 לר' אברהם.
3 לר' אליקים.
4 לר' משה.
5 לר' יהודה.
6 לר' יוסף.
7 בהנדפס: ישמעלים.
8 לר' שלמה בן מזל טוב.
9 בהנדפס: ישמעלי.
10 עיין לעיל סי' קס"ת.

רמ"ו	שחר לפניך אשיר בשירתי.	עוד לו פתיחה בנגון יקרב[1] במשקל זה לחג הסכות.
רמ"ז	שלמו ימי אבלך רעיה ויונתי.	עוד לו בנגון שחר אבקשך[2].
רמ"ח	שוכני סנה תבנה ציון ועריה.	עוד לו בנגון זה[3].
רמ"ט	שמע אל חי בעת אקרא בגרון.	עוד לו פזמון לתקיעת שופר.
ר"נ	אלי אהי אמון בית צח.	עוד לו פזמון בנגון שחר אבקשך[4].
רנ"א	מחנוי הסלעים צאי יונתי.	עוד לו פזמון ספרדי בנגון בשפתי רננות[5] מרובע גם כן.
רנ"ב	שמעו הרים וצורים.	עוד לו פתיחה למחברת תורי זהב שחבר במצות עשה.
רנ"ב[4]	(sic) שמע מני ישורון מאמרים.	עוד לו פתיחה למצות לא תעשה שחבר.
רנ"ג	שובי אסירת שבי.	עוד לו פתיחה משובחת.
רנ"ד	שוכן זבול נעלה במרכבתך.	עוד לו רשות לקדיש בתרא.
רנ"ה	שובי יפת עין רני בשיריך.	עוד לו בנגון רני ושמחי[6].
רנ"ו	תורה צוה לנו משה.	עוד לו פזמון לספר תורה.
רנ"ז	שובב יחידה בארמון.	עוד לו לנגון ערבי קולו לקאדי.
רנ"ח	ה' האזינה את אמרי.	עוד לו בקשה לר"ה בנגון אלדי.
רנ"ט	שמע קול תחנוני יה ושועי.	עוד לו בקשה אחרת לר"ה.
ר"ס	שלומי אל ידידי יה אמוני.	עוד לו ברכו לימים טובים.
רס"א	שרפים עומדים עפו בסיני	עוד לו ברכו למתן תורה.
רס"ב	שוכן רמים צור עולמים.	עוד לו פזמון לתורה.
רס"ג	שירה לאל מצוי מאד נעלה.	עוד לו פזמון לי"ג עקרים.
רס"ד	ציון בקול גרון קראי לבצרון.	עוד לו רשות לשבת נחמו.
רס"ה	שכורה מדמי שלם.	עוד לו לשבת ותאמר ציון.
רס"ו	שובי לך יונה ציונה.	עוד לו לשבת עניה סוערה.
רס"ז	שם אל אשר נורא אשיר בנגונים.	עוד לו לחתן כשיקרא בתורה.
רס"ח	יעלת חן ואיומה.	עוד לו זמר לנגון יוני.
רס"ט	שוכן לאולם זה שמח לעם הזה.	עוד לו פזמון בנגון שחר אבקשך[7] לחנוך בית הכנסת.
ר"ע	שיר אחדש בין אמונים.	עוד לו זמר נאה בנגון מי כהחכם.[8]
רע"א	שובי שבי צביה והנפשי.	עוד לו פיוט בנגון אל אל שובי יחידה[8].
רע"ב	אלי גלגל יסבב מי אפיקים.	עוד לו בנגון אהובתי[9] לגלגל יסבב במים להשקות גנים ופרדסים.
רע"ג	איומתי כאילת אהבים.	עוד לו בנגון אמת אתה אדני[10].

1 עי' לעיל סי' קע"ה.
2 עי' לעיל סי' כ"ו.
3 עי' לעיל סי' פ"ו.
4 הסי' רנ"ב בא שנית בטעות.
5 עי' לעיל סי' מ"ח.
6 עי' לעיל סי' כ"ו.
7 עי' לעיל סי' ר"א.
8 עי' לעיל סי' ל'.
9 עיין לעיל סי' קצ"ח.
10 עי' לעיל סי' ה'.

רע״ד	יונה מקננת אל הישימון.	עוד לו גאולה משבחה בנגון נודע בכל המון[1].
רע״ה	צביה עלי שריון תבקש חייליה.	עוד לו בנגון ידידי בחיי נפשך[2].
רע״ו	שארית שה פזורה צאן הרגה.	עוד לו בנגון ישמעאלי.
רע״ז	אדני אזכרה היום עוני.	עוד לו בקשה לר״ה.
רע״ח	אברכה אל עלי מקרא מגלה.	עוד לו פזמון למקרא מגלה.
רע״ט	אלדי אל תדנני כמעלי.	בקשה לר״ה[3].
ר״פ	י״י נגדך כל תאותי.	עוד בקשה ליום הכפורים[4].
רפ״א	שמע קולי אשר ישמע בקולות.	בקשה להרב הגדול רבינו האיי גאון ז״ל.
רפ״ב	בת אהובת אל קמה בשחר.	בקשה אחרת[5].
רפ״ג	שיר אהבה חדש שירו לאל נאמן.	לפורים להחכם ה״ר משה ז״ל.
רפ״ד	שוררו לאל ידידים.	פתיחה להחכם כמה״ר מנחם תמר ז״ל.
רפ״ה	מקורך ממקור חיים אזורה.	ברכו להחכם כמה״ר מזל טוב זלה״ה.
רפ״ו	מעון ומעולם נשגב ואל נעלם.	עוד לו בנגון שחר אבקשך[6].
רפ״ז	ארוממך גדול ונורא.	עוד לו אופן לשמיני עצרת בנגון כבודו אחל התם.
רפ״ח	באתי ביום צום בית אנוש צר עין.	משקל גדול על הכלאי (sic) חברו החכם הכולל ראב״ע זלה״ה.
רפ״ט	שער, שפתיך ראיתיהו בצביונו.	להחכם הכולל מהר״ר שלמה שרביט הזהב זצ״ל.
ר״צ	מריבה נהיתה בינות חברים.	וזה חבר הרב הנזכר על האותיות הקדושות מריבות זו עם זו אשיש״ה.
רצ״א	שמעוני מתי שכל ואישים בני מדע.	וזה חברו הה״ר שלמה מזל טוב על האשקק.
רצ״ב	שמתי מגמתי אלי לנגדך.	עוד לו פתיחה בנגון שחר אבקשך[7].
רצ״ג	שוכן זבול תירא שמו נורא מאד.	עוד לו פתיחה לרביד זהב שחבר.
רצ״ד	מי כמוך אלפי שנאן מרכבתך.	עוד לו מי כמוך לשמיני עצרת.
רצ״ה	ידידי בחיי נפשך.	פזמון נאה[8].
רצ״ו	איש מהיר אני במהירים.	מלאכה רבה להחכם הכולל ה״ר יצחק אלחדב זלה״ה.
רצ״ז	אל אחד מה רבו עדיך.	ריב הקיץ והחורף[9].
[רצ״ז (b)][10]	אחודה לכם חידה סוד צפנתי אגידה.	
רצ״ח	בין רעים שמעתי תוכחות.	ריב הלחם והיין[11].

---

1 עי׳ לעיל סי׳ צ״ז.
2 עי׳ למטה סי׳ רצ״ה.
3 לר׳ יצחק בן לוי אבן שאול אליסאני.
4 לר׳ יהודה הלוי.
5 לר׳ בנימין.
6 עי׳ לעיל סי׳ כ״ו.
7 עי׳ לעיל סי׳ כ״ו.
8 לר׳ יצחק.
9 להראב״ע.
10 בספרנו נדפסה החידה הזאת (חברה הראב״ע) בלי שום הפסק בלי סימן מיוחד אחרי הסי׳ רצ״ז: „אל אחד מה רבו עדיך" כמו שיר אחד.
11 להראב״ע.

ג.

רשימת הפייטנים ופיוטיהם.

אביגדור קרא:

1 אחד יחיד ומיוחד

[סי' ב'; ממעל לו: פיוט להר' אביגור (sic) ז"ל; ר"ח: אביגדור קרא; צונץ 373, סי' 1 (בלי הזכרת שז"ת); לאנדסהוט 1: „ובס' ברכת המזון (הנדפס בהעתקה אשכנזית בא"ד תפ"ב פרופס) דף ל"ב יש שם „זמר נאה לחתן" כבתוב עלי' ומתחיל „אחד יחיד ומיוחד" . . .; בצדק העיר (שם) לאנדסהוט בנוגע לפיוטים אחרים מר' אביגדור קרא („את כל התלאה", „אל נקמות הופיע") שנשמטו מהמדפיסים איזה חרוזים שציין בו הפייטן שמו ואולי ג"כ שם אביו ובקצת דפוסים נשמטו בתים ובאחרים המירו מלות ומאמרים לאהבת השלום; וגם בהפיוט „אחד יחיד ומיוחד" הנדפס בס' שז"ת חסרות המלים: „יהודי נוצרי ערבי בינה לא נראית כל תמונה", אך הח' לאנדסהוט לא העיר על זאת, יען כי הספר שז"ת לא היה לפניו בכלל וגם ברשימת הפיוטים שנדפסו בו עלתה בידו להשתמש רק מעמוד 77 והלאה מספרו „עמודי העבודה".]

אבישי:

1 איך ולמה המזימה לא יעצתני בחכמה

[סי' קצ"ט; ממעל לו: להחכם הר' אבישי ז"ל; ר"ח: אבישי; צונץ 530 (שז"ת; Sehnsucht nach Befreiung) רשם סוף הפיוט: „עד ישועת קץ המזמה", אבל סופו של הפיוט כך הוא: „ואני אבטח ואוחיל לישע; עת קץ חתימה"; צונץ 714 מוסיף כי בסדור הקראים המלה האחרונה של השיר הזה היא: „חתימה", אבל גם בס' שז"ת סופו של השיר כך; שד"ל (קראים) 28, סי' 1 (ח"ד קל"ד).]

2 תנה לי כוס אשר ינים יגונים

[סי' ר"י; ממעל לו: להחכם הר' אבישי ז"ל; צונץ 530 (שז"ת) חשב שהשיר הזה מוקדש לאבישי מאיזה פייטן, אבל חזר מדעתו הראשונה וכותב (עמוד 714): „השיר תנה לי כפי הנראה מאבישי שהיה, ע"פ השערה, ש"ץ"; צונץ 714 הדפיס את השיר הזה בשלמותו, אבל כפי הנראה לקח אותו מאיזה ספר אחר או כ"י (ולא ציין את המקור כדרכו לפעמים קרובות), יען כי הנוסח משונה משלנו גם במלות אחדות גם בסדר החרוזים; הנוסח שלנו יותר נכון. השיר הזה נדפס על פי צונץ אצל גישטטנר, מפתח הפיוטים 125 ושם בחרוז הראשון בטעות: „אונים" תחת „יגונים".]

אברהם אבן עזרא:

1 אגדלך אלדי כל נשמה

[סי' קע"ז ממעל לו: סדר קדישים; בלי שם המחבר; ר"ח אברהם; צונץ 210 קדיש, סי' 1 (בלי הזכרת שז"ת); לאנדסהוט 11 סי' 29 (ערך אברהם סתם); שד"ל 11 סי' 144 (גם א"ד ת"ב דף ט' גם ויניזיא, רומניא תמ"ה); ברודי (רומניא), XIX, סי' 1; מרקון 8, סי' 5; בכר 46; איגר 186.]

2 אדיר בעוזו וכל מחולל

[סי' קצ"ו; ממעל לו: סדר הזמירות, זמר נאה להחכם ההר' אברהם ן' עזרא; ר"ח: אברהם; צונץ 210 סי' 2 אופן (שז"ת): לפי הנראה השיר הזה הוא נוסח משונה של האופן: „אדון בעוו יוצר אורה והוא בורא חשכה".]

3 אהל רחמיך נטיתו למכסה על עם קדמך בסיני בנעשה
[סי' נ"ה; אהבה להראב"ע; ר"ח: אברם; צונץ 211, סי' 1 אהבה לשבועות (בלי הזכרת שז"ת); שד"ל 9, סי' 95 שז"ת, נ"ה; איגר 186.]
4 אומר לצפון תני חילי וצבאותי
[סי' ז'; ממעל לו: להחכם הה"ר ן' עזרא; נדפס ע"י ש' פינסקר ב,,כוכבי יצחק" חוב' כ"ה (1860) עמוד 22—23 עפ"י כ"י מאספת פירקוביץ; ר"ח: אברם; צונץ 212, זולת (בלי הזכרת שז"ת); איגר 186; מרקון 8, סי' 4.]
5 אות אל גאה יום יום אראה
[סי' רי"ג; ממעל: זמר נאה להחר' אברהם ז"ל; ר"ח אברהם; צונץ 538, Tischlied, (שז"ת) מיחס את השיר הזה לאברהם סתם; שד"ל 11, סי' 156 שז"ת; איגר 186.]
6 אחד בלי ראשית הכל מלא הודו
[סי' ד'; ממעל לו: לו (להחכם ההר' אברהם ן' עזרא) פתיחה לספרו; בחרוז הראשון חתום בראשי תיבות: אברהם; צונץ 208, מחרך, סי' 2 (בלי הזכרת שז"ת); שד"ל 11, סי' 155 שז"ת; איגר 186; דוד כהנא 70—71, סי' מ"ז נדפס השיר הזה וממעל לו: על ספר ,,יסוד מורא" לר' יוסף בן יעקב (בלי הזכרת שז"ת).]
7 אחד גדול כח בפי נאמו
[סי' מ"א; ממעל לו: אופן נאה להר' אברהם ן' עזרא; ר"ח אברם; צונץ 210, אופן, סי' 3 (בלי הזכרת שז"ת); איגר 37, סי' 105 (אחד גדול כח כ פ י נאמו), אולם ע' 158, סי' 105 (,,בפי" ע"פ צונץ).]
8 אהודה לכם חידה סוד צפנתי אגידה
[סי' רצ"ז (bis; בלי שום סימן); חתום בו: אברהם עזרה; כהנא 90—92, סי' ס"ח נדפס השיר הזה ע"פ שז"ת; עיין כהנא 235 ושם גם פתרון החדה.]
9 איכה לבדי יעמוד רגע
[סי' קפ"ט; ממעל לו: ברכו להר' אברהם; ר"ח: אברם; צונץ 210, ברכו, סי' 1 (בלי הזכרת שז"ת); איגר 186.]
10 אל אחד מה רבו עדיך
[סי' רצ"ז; ממעל לו: ריב הקיץ והחורף; ר"ח: אברהם; צונץ 539, (שז"ת), מיחס את השיר הזה לאברהם סתם, אולם השיר הזה בלי שום ספק להראב"ע ועיין איגר 45, סי' 122 (נדפס השיר הזה על פי דיואן להראב"ע כתב יד); דוד רוזין, סי' ס"ד; כהנא 109—112, סי' ק"ה נדפס השיר הזה ע"פ שז"ת והנוסח יותר טוב מנוסחו של איגר; עיין הערות כהנא עמוד 246.]
11 אל אשר מעשיו עצומים
[סי' ג'; ממעל לו: להחכם הה"ר אברהם בן עזרא ז"ל; ר"ח אברם; צונץ 210, אופן, סי' 4 (בלי הזכרת שז"ת); דוקס, 174—175, סי' XXIII נדפס השיר הזה ע"פ כ"י ר' חיים ב"ר יוסף מיכל בהמבורג (אופן לשמחת תורה; ור' שלמה בן יחייא בספרו לשון למודים מזכיר השיר הזה בשם הראב"ע); לאנדסהוט 6, סי' 16 (השיר הזה נמצא ג"כ במחזור אחד לאופן שמיני עצרת; לטבל"ט 1848 צד 423); שד"ל 11, סי' 154 שז"ת; איגר 186.]
12 אל בוראי ראשית הכל מלי
[סי' רכ"ו; ממעל לו: להחכם הה"ר ן' עזרא; בחרוז הראשון חתום בראשי תיבות: אברהם; אצל צונץ ולאנדסהוט לא נרשם; שד"ל 11, סי' 157 (שז"ת רכ"ו); כהנא, 112—117, סי' ק"ו נדפס השיר הזה ע"פ הספר אגרת בעלי חיים לר' קלונימוס, דפוס מנטובה שנת ש"ז (ע' כהנא 247—248), כי בשז"ת חסר בסופו.]

13 אל ישראל נקראת לפנים
[סי' א'; ממעל לו: גאולה להחכם הר' אברהם ן' עזרא; ר"ח: אברם; צונץ 213 (גאולה, סי' 4; בלי הזכרת שז"ת) רשם סוף הפיוט: „והיתה עת צרה חולה כמבכירה חוסה ה' על עמך", ובשז"ת: „והיה עת צרה צרה כמבכירה" . . . .; שד"ל 10, סי' 118 (לועז תענית צבור מיוחס לראב"ע בכ"י מצוייר ורומניא קמ"ג וכ"י רלב"ג שי"ג ובית „העלה נא ארוכה ומרפה (sic)" הוא נוסף בגליון בכ"י מצוייר וכתוב עליו: ראות חברה החכם והמשכיל כמה"ר שלמה ז"יי בכ"ר יצחק זלה"ה); צונץ 710: שלמה מפרוגיא הוסיף (בשנת 1374 בעת המגפה) בגאולה להראב"ע אחרי הבית השלישי בית חדש המתחיל: „העלה נא ארוכה ומרפא" ומסיים: „מעולם שמך"; השיר הזה נדפס באגרות שד"ל, עמוד 474 וממעל לו: גאולה (זולת) ליה"כ; איגר 82, סי' 133 נדפס רק החרוז הראשון (ועי' איגר 161 (הערה לסי' 133).]

14 אל מי אדמה פועל גבורות
[סי' רכ"ד; ממעל לו: להחכם הה"ר אברהם ן' עזרא; ר"ח: אברהם; נדפס ע"י ש' פינסקר שם עמ' 21—22. צונץ 211, מאורה, סי' 3 (בלי הזכרת שז"ת); שד"ל 11, סי' 148 (כ"י פירקאוויץ וכוכבי יצחק); איגר, 186.]

15 אל נערץ בסוד גלגלו
[סי' מ"ה; ממעל לו: אופן לה"ר אברהם ן' עזרא; ר"ח: אברם; צונץ 210, אופן, סי' 6 (בלי הזכרת שז"ת); שד"ל 10, סי' 99; איגר, 186; נדפס ע"י ברודי בקונטרס הפיוטים הנלוה אל מחזור ויטרי (ברלין תרנ"ד) עמ' 71 סי' ל"ד (אופן לש"ת בס' חזונים).]

16 אסיר קום שבה ותצפה למועד מועדים
[סי' ק"ה; ממעל לו: אהבה לחה"ר אברהם ן' עזרא; צונץ 212, אהבה, סי' 9 (בלי הזכרת שז"ת).]

17 אצולה ממקור חיים מאירה
[סי' צ"ח; ממעל לו: פתיחה להחכם הר' ן' עזרא; ר"ח: אברהם חזק; צונץ 208, רשות, סי' 3 (פתיחה) בלי הזכרת שז"ת; איגר 187.]

18 ארבעה הם עמדו על הים
[סי' ל"ט; ממעל לו: גאולה יפפיה; שטיינשניידר, רשימת כ"י ליידען עמוד 80, סי' 5; כהנא 167, סי' קכ"ד נדפס השיר הזה ע"פ שז"ת; עיין הערות כהנא 236 סי' ע', 255 סי' קכ"ד.]

19 אשמחה כי אפתחה פי להודות
[סי' ל"ה; ממעל לו: לחה"ר אברהם ן' עזרא; ר"ח: אברם; צונץ 208 מחרך, סי' 6 (בלי הזכרת שז"ת); לאנדסהוט 8, סי' 43 (פיוט לש"ת במחזור ספרד, ובדפוס וויען משנת 1836 נדפס עלי' להראב"ע); שד"ל 8, סי' 14 (ספרד שמחת תורה); אצל שד"ל נרשם בטעות ר"ח: אברהם; איגר 20, סי' 65 וגם עמוד 155 (הערות); בכר 46, סי' 16.]

20 באתי ביום צום בית אנוש צר עין
[סי' רפ"ח; ממעל לו: משקל גדול על הכלאי חברו החכם הכולל ראב"ע זלה"ה; כהנא 13—16, סי' ט' נדפס השיר הזה ע"פ ג' נוסחאות ואלה הם: א) נוסח של שז"ת היותר נכון ושלם; ב) נוסח הנמצא בכ"י די רוסי, סימן 1278 ועליו נרשם מלמעלה: לר' אברהם בן עזרא אשר נתאכסן בבית קמצן ובצאתו מביתו נטל רשות ממנו, זה רשותו; ג) נוסח בכ"י שזח"ה הנמצא אצל רוזין סימן פ"ה (עיין כהנא 213—215).]

21 בין רעים שמעתי תוכחות
[סי׳ רצ״ח; ממעל לו: ריב הלחם והיין; ר״ח: אברהם; כהנא 117—120, סי׳ ק״ז נדפס השיר הזה ע״פ שז״ת; בהערות רשם כהנא (עמוד 248) בטעות: א) סי׳ ש׳ תחת רצ״ח; ב) נרשם שמו „אברם״ תחת „אברהם״.]
22 בשם אל חי הגיון לשוננו
[סי׳ ט׳; ממעל לו: להחכם הה״ר אברהם ן׳ עזרא; ר״ח: אברם; המלים: „בשם אל חי הגיון לשוננו בעוד רוח חיים באפנו״ הם מבוא להשיר והשיר בעצמו מתחיל: אמונתו תראה תמונתו (בשז״ת בטעות: אמונתו תראה אמונתו); צונץ 208, מחרך, סי׳ 7 (בלי הזכרת שז״ת); לאנדסהוט 8, סי׳ 47: „השיר הזה נמצא בסדור וברכה כמנהג ק״ק אטליאני (פיראה תנ״ג) ובסוף שפת יתר לראב״ע המבואר ע״י ר׳ ליפמאן (פפד״מ תר״ג) דף ל״ה עם הערות החכם דוקס; וע׳ אהל יוסף דף ח׳ שמזכירו ע״ש הראב״ע. ונמצא ג״כ במחזור א׳ לש״ע (לטבל״ט 1848 צד 423) ובמחזור אויניון (צונץ שם 120)״; שד״ל 9, סי׳ 86 (ספרד מ׳ וצ״ג סדר ברכות לנישואין ובסוף שפת יתר ונירון 6 ושירים (שז״ת) ג׳); איגר 14, סי׳ 53 ובהערה עמוד 153; בכר 46, סי׳ 19.]
23 היום בגלל חתן מכלל יפי מהולל אקרא ה׳
[סי׳ קמ״ו; ממעל לו: להחכם הה״ר אברהם ן׳ עזרא; ר״ח: אברהם עזרא; המלים: „היום בגלל חתן וכו׳״ הם רק מבוא והשיר בעצמו מתחיל בחרוז: אמרות ערכי מתוקה בחכי |אהבתי כי ישמע ה׳״; אצל צונץ ולאנדסהוט לא נרשם; שד״ל 7, סי׳ 10 (יוני לחתן וכלה); איגר 187.]
24 כי אשמרה שבת אל ישמרני
[סימן ק״נ; זמירות לשבת; ממעל לו: להחכם הה״ר אברהם ן׳ עזרא; ר״ח אברהם; לאנדסהוט 9, סי׳ 53: זמר לסעודת שבת בכל המנהגים וכן במחזור אויניון. ונראה מענינו שהיה ראשית תעודתו לסעודת שבת ואח״כ קבעוהו ג״כ בתפלת שחרית שבת לחזן במחזור הנ״ל (צונץ, אלגעמיינע צייטונג דעס יודענטומס כרך ב׳ צד 592 וכרך ג׳ צד 468); בער, סדר עבודת ישראל 256; שד״ל 7, סי׳ 1 (זמירות יום שבת וקראים ח״ד צ״א. בקארפנטראץ ובאויניון מאמרים(!) כי אשמרה קודם ברוך שאמר); איגר 187; מרקון 8, סי׳ 2; בכר 46, סי׳ 25; תפלות שינגילי (אמ״ד, תקכ״ט) דף נ״ד עמוד א׳—ב׳. החרוז הראשון שם: אם אשמרה שבת...]
25 מה לך צביה מה תתעצבי
[סי׳ נ״ד; ממעל לו: אהבה להה״ר אברהם ן׳ עזרא; ר״ח: אברם; צונץ 212, אהבה, סי׳ 11 (בלי הזכרת שז״ת); איגר 187.]
26 רני ושמחי כי הנני בא ועל כל פשעים תכסה אהבה
[סי׳ קי״א; ממעל לו: אהבה להחכם הר׳ אברהם ן׳ עזרא; ר״ח: אברהם; המלים „רני ושמחי ... אהבה״ הן מבוא, והחרוז הראשון הוא: „אהבה חשוקה יעלת אהבים״; צונץ 212, אהבה, סי׳ 13 (בלי הזכרת שז״ת); איגר 187.]
27 שלום ראי נא סוערה עניה
[סי׳ ק״ד; ממעל לו: להחכם הר׳ ן׳ עזרא; ר״ח: אברם; המלים „שלום ראי נא סוערה עניה״ הן מבוא, והחרוז הראשון מתחיל: אנחך נסוכה אל בית משכה״ ...; צונץ 212, שלום (בלי הזכרת שז״ת); איגר 186.]
28 שערי פדות אפתח מי יגעלם
[סי׳ כ״א; ממעל לו: לאבן עזרא; ר״ח: אברם; המלים „שערי פדות וכו׳״ הם מבוא והחרוז הראשון מתחיל: „אם ירדך רמה״ ...; צונץ 214, גאולה, סי׳ 14

(בלי הזכרת שז"ת); שד"ל 9, סי' 92 (שז"ת) וגם 92, סי' 274; (טיטואן 84); טל אורות, סי' כ"א (עמוד 17—18) עפ"י מחזור והראן; איגר 187.]

אברהם בן שמואל אבולפיא:

1 אשתעשע במשל קדמון ואהיה אצלו אמון

[סי' י"ב; ממעל לו: להחכם הר' אברהם ז"ל; ר"ח: אברהם; צונץ 490, סי' 2 מיחס את השיר הזה לר' אברהם אבולפיא (בסמכו על הערת בן־יעקב בכ"י) ורשם את שז"ת וכ"י Harl. 5583; לאנדסהוט (ערך אברהם סתם) 11, סי' 24 (פיוט לשבועות בשבח הרמב"ם חתום בו אברהם ואינו הראב"ע, במחזור והראן); שד"ל, כרם חמד, ד' עמוד 32: אברהם ואיננו הראב"ע ועשה שני פיוטים לשבועות בשבח הרמב"ם. הראשון תחלתו: „אשתעשע במשל קדמון"... וסופו: „קוראי דת בן עמרם עם דת משה בר מיימון הנודע"; שד"ל 6, סי' 8 ערך אברהם סתם; והראן ג' ע"ט אחר האזהרות ושירים וזמירות דף ד'; שד"ל מביא שם את השיר הזה אבל לא ע"פ שז"ת, כי הנוסח משונה משלנו (שד"ל מציין שם חלופי הנוסחאות של הפיוט הזה בכ"י טיטואן); בשז"ת סופו של השיר: „קוראי תורת משה בן עמרם עם דת משה בן מיימון זה נושע"; שטיינשניידר, (קבץ על יד, הוצאת מקיצי נרדמים, שנה ראשונה, תרמ"ה) מורה מקום המורה, עמוד 4, סי' 15 (נדפס השיר הזה ע"פ נוסח שד"ל) וגם עמוד 25, סי' 15 וגם עמוד 31; שטיינשניידר המיחסו לאברהם סתם העיר שם ללא צדק כי „המחבר לא נזכר בספרו של הח' צונץ".]

אברהם (סתם):

1 אבי אבי מתי תביא את אליהו הנביא

[סי' רכ"א; ר"ח: אברם; צונץ 537, הבדלה, (שז"ת); כהנא 167, סי' קכ"ג הדפיס את השיר הזה ומיחסו לראב"ע, אבל דברי כהנא (255, סי' קכ"ג) הם בלי שום יסוד, ולכן מסופק אני אם השיר הזה לראב"ע; בשבוש רשם כהנא כי לקח את השיר משז"ת סי' רכ"ב וצריך לתקן: רכ"א.]

2 אל אל שובי יהידה והמלטי.

[סי' ל'; ממעל לו: רשות; ר"ח: אברהם חזק.]

3 אלי אליה הנביא הבא נא

[סי' קס"ד; ר"ח אברהם; צונץ 540, הבדלה (שז"ת; קוגין דף כ"ו); מרקון 7, סי' 5.]

4 אצילי קום קרא בדת אל נורא

[סי' קמ"ב; ממעל לו: פזמון לחתן; ר"ח: אברהם; שד"ל (מחזור רומניא) ערך אברהם בר יעקב מקסתריאה, עמוד 15, סי' 9 (רומניא 429); מסופק אנכי אם השיר הזה הוא לר' אברהם מקסתריאה, כי שד"ל בעצמו מזכיר את השיר הזה עמוד 27 (מחזור קראים), סי' 13 בערך אברהם סתם: קראים 148, עיין רומניא אברהם 9; ברודי (רומניא) XIX, סי' 3 ערך אברהם סתם; מרקון 18 (בשבוש בא זכר השיר הזה ברשימת הפיוטים בלי שם המחבר וצריך תיקון).]

אוהב:

1 אשר לבי וכליותי וטוחי

[סי' מ"ג; ממעל לו: רשות נאה לשמחת תורה; ר"ח: אוהב; צונץ 587 (שז"ת); השיר הזה נדפס שנית בשז"ת בסי' נ"ב; ממעל לו: רשות ליום שמחת תורה; במקום אחד הנוסח משונה מסי' מ"ג: במקום (סי' מ"ג): „וקבל תפלתי כניחותי ושיחי" נדפס (סי' נ"ב): „וקבל תפלותי כניחותי ואישי".]

אליה בן בנימין הלוי:

1 אל לך עז ועטרת שית לציון נא ארוכה יום שמיני חג עצרת
[סי' קפ"ז; ממעל לו: ברכו להחכם השלם מהר"ר אליה הלוי לשמחת תורה; ר"ח: אליה; צונץ 389, ברכו, סי' 3 (בלי הזכרת שז"ת); שד"ל (רומניא) 15, סי' 9 בטעות בערך אליה בן מנחם הלוי (רומניא 428); ברודי (רומניא) XIX, סי' 4; מרקון 8, סי' 4.]

2 אשר נודע בישראל ושלם
[סי' קע"ד; ממעל לו: פתיחה להחכם השלם מהר"ר אליה הלוי; ר"ח: אליה הלוי; צונץ 389, פתיחה לסוכות, סי' 4 (בלי הזכרת שז"ת); שד"ל (רומניא) 15, סי' 8 בטעות בערך אליה בן מנחם הלוי (רומניא ת'); ברודי (רומניא) XIX, סי' 7 (בטעות לא הוצג פה סימן כוכב כמו אצל הפיוטים המובאים ברשימת שד"ל).]

אליהו צלבי:[1]

1 אהובתי כמו סהר וחמה
[סי' קצ"ח; ממעל לו: לנות צדק להחכם הרב רבי אליהו צלבי ז"ל; צונץ 519, סי' 5: אהובתי כמו סהר. „Lied Sämmtlich in den Romanischen Gebet-sammlungen gedruckt“ (בלי הזכרת שז"ת); אבל השיר הזה איננו נמצא בשלש המהדורות הראשונות של המחזור רומניא ולכן לא בא זכרו לא אצל ברודי ברשימת הפיוטים לסדר תפלות השנה למנהג רומניא שנדפס בקושטנטינא שנת ר"ע ולא אצל שד"ל ברשימת הפיוטים לסדר רומניא הנדפס בוויניציא (דניאל בומבירגי) בשנת 1574—1575 וגם בקושטנטינא בשנת 1573—1576; ואם כן נראה שהשיר הזה נדפס בפעם הראשונה בשירים זמירות ותשבחות; פין, גדולי ישראל בטורקייא, הכרמל, השבועי שנה ד' (1864), עמוד 174 (N 21).]

2 אם לבבי בעצתי
[סי' צ"ו; ממעל לו: קדיש להרב רבי אליהו צלבי; ר"ח: אליהו; צונץ 519, סי' 3 קדיש (בלי הזכרת שז"ת); פין, גדולי ישראל בטורקייא, הכרמל, שנה ד' (1864), עמוד 174 (N 21); מרקון 9, סי' 21.]

3 משכתיני כלולת חן בחבלי אהבה
[סי' קצ"ז; ממעל לו: להחכם הרב רבי אליהו צלבי ז"ל; ר"ח: אליהו; צונץ 519, סי' 4 (בלי הזכרת שז"ת); פין, גדולי ישראל בטורקייא, הכרמל, שנה ד' (1864) ע' 174 (N 21).

אליה (סתם):

1 אבוא בשיר ערב לפני דבירך
[סי' קס"ח; בסדר הפתיחות של ימים טובים; ממעל לו: להר"ר אליא; ר"ח: אליא; צונץ 548 סי' 1 (שז"ת), אבל רשם אותו: פתיחה לשבת (?), אולם בשז"ת הוא בין הפתיחות של יו"ט; שד"ל (רומניא) 15, סי' 12 (תמ"ו) ערך אליה בן רבי מנחם הלוי: ברודי (רומניא) XIX, סי' 1.]

2 שמש ששון משחתיך אברך עמים קראתיך
[סי' קל"ג; בסדר פתיחות החתן; ממעל לו: לחתן כנגונו; ר"ח: אליה חזק.]

---

[1] גישטטנר, מפתח הפיוטים, נרשמו על פי צונץ חמשה שירים לר' אליה צלבי, אבל כנוי המחבר נרשם בטעות תשלבי תחת הנכון: צלבי, והשבוש הזה בא יען כי גישטטנר העתיק באותיות עבריות הכתוב אצל צונץ באותיות אשכנזיות: „Tschelebi“.

אליעזר:

1 אקדמך בלב נשבר עתירה
[סי׳ קס״ו; פתיחה של ימים טובים; ממעל לו: להה״ר אליעזר; ר״ח: אליעזר; צונץ 279, סי׳ 6, פתיחה לקדיש (בלי הזכרת שז״ת); שד״ל (רומניא) 16, סי׳ 1 (תמ״ו) ערך אליעזר ברבי יהודה; שד״ל רשם שם ר״ת: אלעזר, ואולי הוא טעות הדפוס, כמו שהעיר ברודי (רומניא) XX, סי׳ 1.]

אליקים:

1 אלדי עז תהלתי רפאני וארפא
[סי׳ רי״ז; ממעל לו: להה״ר אליקים; ר״ח: אליקים; צונץ 549, סי׳ 6, בקשה (שז״ת); לאנדסהוט 24, סי׳ 3 (פיוט בס׳ עת הזמיר כתב יד); בכר 47.]
2 אמת אתה אדוני האדונים
[סי׳ ה׳; ממעל לו: להר׳ אליעזר ז״ל (ונכתב בצדו בדיו: אליקים); ר״ח: אליקים; צונץ 549, סי׳ 9, קדיש (בלי הזכרת שז״ת); שד״ל (רומניא) 16, סי׳ 3 (רומניא, ת״א; שז״ת דף ב׳).]
3 את כוס ישועות אשא בזמרה
[סי׳ רכ״ב; ר״ח: אליקים; צונץ 549, סי׳ 14 הבדלה (שז״ת).]
4 קחה מוסדות תעודת אל
[סי׳ רי״ח; ממעל לו: עוד לו לי״ג עקרים; ר״ח: אליקים; צונץ 549, סי׳ 16, לי״ג עקרים, שז״ת.]

אלעזר:

1 אניל ואשמח בלבבי
[סי׳ ק״ס; ר״ח אלעזר; צונץ 546, סי׳ 1, זמירות למוצאי שבת (שז״ת); לאנדסהוט 45, סי׳ 1 (זמר למ״ש בכל הסדורים) לאנדסהוט, מקור ברכה עמוד 400; שד״ל 15, סי׳ 5 (מש״ק); מרקון 9 סי׳ 1.]
2 מתי יבושר עם
[סי׳ פ״ט; לאנדסהוט 301, סי׳ 1 ערך עזרא (כמנהג ספרד לשמחת תורה, חתום בג׳ בתי׳ האחרונים עזרא — ענה — זבולי — רם — אתה). אבל באמת חתום אלעזר, והבית אתה איננו נמצא בשז״ת; לאנדסהוט אינו מזכיר את שז״ת וכבר העיר צונץ 547, סי׳ 17 (לשמחת תורה, שז״ת): „ולא לעזרא כאשר כתוב בעמודי העבודה“; שד״ל 15, סי׳ 9: (שמחת תורה) במקום עשירים צ״ל אדונים; אבל בשז״ת אינו לא „עשירים“ ולא „אדונים“, אולי ראה שד״ל נוסח אחר ויוכל היות כי המלה הזאת נמצאת בהבית האחרון שוכר לאנדסהוט המתחיל: אתה, אשר איננו בשז״ת.]

אלקנה:

1 אשיר בנוגנים זמר בתוך רוזנים
[סי׳ קמ״ה; ר״ח: אלקנה; צונץ 528, לשבת חתנים, שז״ת.]

בנימין:

1 אנא ה׳ הושיעה נא בשמים יושב בשמים יושב בשמים יושב קולי הקשב אנא ה׳
[סי׳ קכ״ו; התחלתו: בשמים יושב; ר״ח: בנימין חזק; צונץ 545, סי׳ 2 רומניא, זמר לחתונה (בלי הזכרת שז״ת); שד״ל (רומניא) 17 ערך בנימין לוי בכ״ר נתן לוי, סי׳ 3 (תמ״ד כתוב תנ״ב); ברודי XXI, סי׳ 1.]

2 בת אהובת אל קמה בשחר
[סי׳ רפ״ב; בקשה; ר״ח: בנימין חזק; צונץ 393, סי׳ 5, בקשה (בלי הזכרת שז״ת); לאנדסהוט 55, סי׳ 69 (במחזור ספרד בסליחות קודם ר״ה); שד״ל 18, סי׳ 14 (ספרד אלול טיטואן ב׳); מרקון 9, סי׳ 1.]

ברוך:

1 בכל מקום שמך ברוך וזכרך
[סי׳ קצ״א; ממעל לו: ברכו לברוך; צונץ 718, סי׳ 2 (שז״ת).]

ברכיה הלוי ברבי יצחק גירונדי:

1 ברום גלגל סובב עלי מעגל
[סי׳ מ״ט; קריש; ר״ח: ברכיה; צונץ 495, סי׳ 1, קריש, ערך ברכיה סתם, (בלי הזכרת שז״ת): „So zeichnet zuweilen Berechja halevi, welchem No. 1 zuzutheilen.“; שד״ל הרפים (כרם חמד, ד׳, עמוד 32—33) השיר הזה ע״פ מחזור והראן; דוד בן יחייא בס׳ לשון למודים ייחס אותו בטעות להראב״ע; לאנדסהוט 56, סי׳ 4; כרמולי (לטבל״ט 1840, צד 728) ראהו ג״כ במנהג פרובינצא ויחסו לגירונדי; י. מ. זקש, רעליגיעזע פאעזיע, צד 258; דוקס, לטבל״ט 1848, צד 389; שד״ל 21, סי׳ 11 ערך ברכיה הלוי ברבי יצחק גירונדי; אינר 153 ,סי׳ 53; אגרות שד״ל, III 421.]

גרשם:

1 גיל ינילון אהובים ודודים:
[סי׳ ר׳; ממעל לו: להה״ר גרשם זלה״ה; ר״ח: גרשם; צונץ 551, סי׳ 1: גיל ינילון אהובים ידידים; זמר לחתונה; שז״ת.]

דוד:

1 דופק פתחי ישנה אקדמך ברננה
[סי׳ קס״ז; פתיחה ליום טוב; ר״ח: דוד; צונץ 546, סי׳ 3 (פתיחה לשמיני עצרת, (בלי הזכרת שז״ת); שד״ל (רומניא) 17, סי׳ 5 (תי״ב); ברודי XXII, סי׳ 1 (בטעות לא הוצג אצל ברודי כוכב, כי השיר הזה נמצא ברשימת שד״ל).]
2 קול ששון וקול שמחה קול חתן וקול כלה דר חביון באפריון
[סי׳ קל״ז; פתיחה לשבת חתנים; צונץ 546, סי׳ 4 דר חביון, אופן לשבת חתנים (בלי הזכרת שז״ת).]

דונש:

1 ברכי יחידה את הוד לבושו
[סי׳ קצ״ד; ברכו לדונש; ר״ח: דונש; צונץ 484, סי׳ 1, (שז״ת).]

דניאל בן יחיאל:

1 דשנת בשמן ראשי ושלחן לפני ערכת
[סי׳ קנ״א; ממעל לו: לשבת; ר״ח: דניאל; צונץ 367 (ערך דניאל בן יחיאל ממונטיאלצינו, כפי ההשערה מחבר של הפיוטים: דר בשמי אולמו, דרי מעלה, דשנת בשמן; בלי הזכרת שז״ת); צונץ, צייטונג ד. י. III, 89 N; לאנדסהוט 61, סי׳ 4 (ערך דניאל ממונטיאלצינו; דשנת בשמן פיוט לשבת ובו וכן בשיר דרי מעלה חתום דניאל ואין ספק שהאחרון הוא מחברו של הפיוט „דרי מעלה שיר חרש מתגים״, שיר לשבת בכ״י מחזור רומא ועלי׳ כתוב: „להר״ר דניאל ממונטיאלצינו״; אצל לאנדסהוט נמצא ג״כ ערך

דניאל בר יחיאל „חבר תחנה כעדות דע ראססי Cod. 959 אולי הוא אחי בעל הערוך המובא ממנו בערך נקד ד׳״); לאנדסהוט חושב את דניאל ממונטיאלצינו ואת דניאל בר יחיאל לשני מחברים שונים וצונץ חושב שניהם לפייטן אחד; שד״ל 24, סי׳ 3 ערך דניאל סתם: דשנת בשמן ראשי (סדר ברכות).]

האיי גאון:

1 שמע קולי אשר ישמע בקולות
[סי׳ רפ״א; ממעל לו: בקשה להרב הגדול רבינו האיי גאון ז״ל; צונץ 187 בלי הזכרת שז״ת ובלי הזכרת המחבר בכלל; לאנדסהוט 62, סי׳ 2 (בקשה במחזור ספרד לערבית יו״כ, ובסליחות שובבים ת״ת לובלין ת״ד. שד״ל 24; ערך רב האי גאון: „ספרד ולועז ליל כפור בומבירג כ״ב; אליו היא מיוחסת בדפוס רומניא ש״י״; ברודי XXII, סי׳ 1: „צונץ 187. גם אצלנו הוא מיוחס לרב האי גאון״; מרקון 10, הערה 1: לדעת הרכבי הפיוט „שמע קולי״ וכן הס׳ „מוסר השכל״ אינם מרה״ג.]

חביב:

1 חתן היום משחתיך נגיד עמים נתתיך
[סי׳ קל״ב; ממעל לו: לחתן; ר״ח: חביב חזק לטוב; צונץ 546, סי׳ 1, (בלי הזכרת שז״ת): חתן [היום oder] תורה משחתיך; שד״ל 26, סי׳ 6: חתן תורה משחתיך (רומניא 429) חביב חזק; ברודי XXII, סי׳ 1; מרקון 10, סי׳ 2: חתן תורה משחתיך נגיד עמים קראתיך.]

חיים:

1 עת דודים כלה בואי לגני
[סי׳ קמ״ז; ממעל לו: פזמון לכלה; ר״ח: חים (sic); צונץ 546, סי׳ 2 (זמר לחתונה; שז״ת; קראים): „עת דודים כלה בואי לגנה״; (לגנה בטעות); שד״ל (קראים) 30, סי׳ 1 (ח״ד קנ״ט).]

חלפון:

1 חולת אהבה אני בך דוד גואלי
[סי׳ ר״ו; ממעל לו: להר׳ חלפון; ר״ח: חלפון; צונץ 718: „חולת אהבה ככר יצא לאור בשז״ת, סי׳ 206; אם הוא להפייטן הקדמון יצחק חלפון?״ שד״ל 27, ערך חלפון (כ״י והראן ג׳ נ״ז); השיר נדפס אצל י. מ. זקש (דיא רעליגיאזע פאעזיע דער יודען אין שפאניען), עמוד 39 (החלק העברי) ע״פ כ״י מחזור והראן ובמקום אחד תיקן שד״ל מלה אחת („מסבי״, ובכ״י והראן כתוב: „מרחבי״) „מסברא כדי לשמור מספר שתי תנועות״, אבל בשז״ת נדפס ג״כ „מרחבי״; העתקה אשכנזית מהשיר הזה נדפסה ג״כ בספרו הנ״ל של זקש, עמוד 107 (חלק האשכנזי).]

טוביה:

1 אל לחתני חושה תנה כח
[סי׳ קמ״ג; ממעל לו: פזמון לחתן; ר״ח: טוביה; צונץ 516 (בלי הזכרת שז״ת): Segensspruch über den Neuvermählten אל לחתני זה חושה תנה כח; שד״ל 27, ערך טוביה: אל לחתני זה וכו׳ (יוני לחתן וכלה ורומניא ת״ן).]

יהודה הלוי:

1 אתה נרי איך יחשך מאורי
[סי׳ קס״ה; פזמון למוצאי שבת; ר״ת: יהודה; צונץ 203 (בלי הזכרת שז״ת): אתה נרי אל יחשך מאורי, (מאורה); לאנדסהוט 79, סי׳ 15 (ערך יהודה סתם) שז״ת פזמון למ״ש.]

2 ידועת אמונות דחי השקרים
[סי׳ ב׳; ממעל לו: רשות לשמיני עצרת להר״ר יהודה; ר״ת: יהודה; צונץ 207 (בלי הזכרת שז״ת) פתיחה לשמיני עצרת; לאנדסהוט 72—73, סי׳ 43 (בלי הזכרת שז״ת): רשות לש״ע נדפסה מדוקס (לטבל״ט 1848 צד 423; שד״ל דיואן דף י״ב, עמוד ב׳, סי׳ כ״ט (בכ״י והראן רשות לשמיני עצרת והוא ג״כ במחזור ויטרי); שד״ל ברשימת הדיואן חלק א׳, סי׳ קע״ה; בכר 47; פיליב, בית הבחירה 22; הרכבי, ר׳ יהודה הלוי (הוצאת אחיאסף), כרך שני, עמוד 144 (מחלקה ששית, סי׳ ו׳) ובהערות עמוד 215 בלי הזכרת שז״ת (רשות לנשמת בשמיני עצרת, ובערבית רשום עליו: וקאל מתזהדא = ואמר אודות הנזירות מעניני העולם); ברודי בקונטרס הפיוטים עמוד 42 סי׳ ס״ז והוא מציין שם ע׳ 79 שהפיוט נמצא ג״כ במחזור קרפנטרץ ד״א תצ״ט דף קי״ד.]

3 ידידי השכחת חנותך
[סי׳ ל״ג; ממעל לו: רשות להר׳ יהודה הלוי בנגון ידידי בחיי נפשך; ר״ת: יהודה; צונץ 205 (בלי הזכרת שז״ת), פתיחה לשבועות (מחזור אויניון לשבת זכור); לאנדסהוט 73, סי׳ 45 (בלי הזכרת שז״ת): רשות לנשמת שבת זכור כמנהג אויניון (צייטונג ד״י II צד 608) ובסדר ד׳ פרשיות מנהג קרפינטראץ הנדפס ועי׳ כ״ח ד׳ 28; שד״ל, דיואן דף ד׳ עמוד ב׳ — דף ה׳ עמוד א׳, סי׳ י״א (רשות לנשמת לפרשת זכור במנהג ארבע קהלות, ורשות ליום ראשון של פסח בכ״י מונפלייר, ורשות לימים אחרונים של פסח בכ״י והראן); שד״ל, רשימת הדיואן חלק א׳, סי׳ מ׳; ברודי שם עמ׳ 44—45 והוא מציין שם (עמ׳ 79) ,,רשות לברכו(?) חברו רי״ה.]

4 ידעתני בטרם תצרני
[סי׳ ק״ג; ממעל לו: להר׳ יהודה הלוי ז״ל; ר״ת: יהודה; לא נרשם אצל צונץ; לאנדסהוט 77, סי׳ 120 (שז״ת); שד״ל, דיואן, דף י״ג עמוד א׳, סי׳ ל׳ (נראה שהפיוט הזה הוא רשות לברכו והוא ג״כ במחזור ויטרי); שד״ל, רשימה חלק א׳, סי׳ ר״ס; הכרמל השבועי, שנה ראשונה (1860), גומר 3, עמוד 21; פיליב 23; הרכבי, כרך ב׳, עמוד 85 (מחלקה חמשית, סי׳ ו׳) ובהערות עמוד 197; באכער 47.]

5 יה שמך ארוממך וצדקתך לא אכסה
[סי׳ ל״ו; ממעל לו: קדיש להה״ר יהודה הלוי; חתום: יהודה (ב׳ פעמים: בראשי החרוזים ובה׳ בתים הראשונים של החרוז הראשון); צונץ 413 (בלי הזכרת שז״ת) מונה עשרים פיוטים של ר׳ יהודה הלוי שבאו לסדר סליחות גם חוץ לגלילי ספרד ובתוכם תחת סי׳ 7 גם הפיוט הנ״ל (קדיש במחזורי אשכנז ורומא); לאנדסהוט 73, סי׳ 52 (בלי הזכרת שז״ת): במחזור רומא לכל יו״ט ולימים נוראים, ובמחזור ספרד לב׳ דר״ה והוא רשות לקדיש שקודם ברכו והוא ג״כ לאשמורת הבקר שלנו ליום ששי שאין בו תחנה. ובמחזור והראן ואויניון לקדיש לא׳ דר״ה ובדיואן של שד״ל כעדות גייגר (דיואן צד 155). ובמחזור תלמסאן הוא אופן לא׳ דר״ה ויש בו נוסף ראשי חרוזיו חזק (גייגר שם 177). אכן בכל המקומות שרשמתי וכן במחזור אלגזאייר שלפני שהוא שם אופן

לב׳ דר״ה לא מצאתי חרוז זה אלא סופו „במופלא ובמכוסה„; וכן רשם סופו של הפיוט הזה צונץ 413 וכן סופו גם בשז״ת; שד״ל, דיואן דף כ״ד עמוד א׳ סי׳ ס״ה (לקדיש, והוא ג״כ במנהג ספרד יום ב׳ דראש השנה ובמנהג בני רומא ר״ה ושלש רגלים, ובמנהג ארבע קהלות ובאלגזאייר ובכ״י והראן ובאשמורת הבקר); שד״ל, רשימה חלק ב׳ (I), סי׳ ג׳; פיליב 47; הרכבי, כרך שני, 104—106 (מחלקה חמשית, סי׳ כ״א) ובהערות עמוד 205; ברודי שם עמ׳ 53 סי׳ צ״א והוא מציין (עמ׳ 83) שהפיוט הזה הוא רשות לקדיש יום א׳ דר״ה במחזור קרפנטרץ ד״ף כ״ה: ובמחזור תלמסאן דף נ״ה.]

6 יונה מה תהגי ומה תהמי

[סי׳ י״א; ממעל לו: אהבה להחכם הר׳ יהודה הלוי; ר״ח: יהודה; צונץ 207, אהבה (שז״ת, סי׳ י״א; העתקה אשכנזית גייגר, דיואן, עמוד 62); לאנדסהוט 74, סי׳ 63: פזמון לש״ת במ״ס והוא ג״כ במחזור מונטפלייר ובדיואן ר״י הלוי אצל שד״ל בשינויים (גייגר דיואן צד 155); ברודי (ארם צובה) VII, סי׳ 6; שד״ל, רשימת הדיואן חלק שני (I), סי׳ נ״ז.]

7 יזכרו פלאך צבא מרום

[סי׳ ו׳; ממעל לו: מאורה להה״ר יהודה הלוי; ר״ח: יהודה; צונץ 204 (בלי הזכרת שז״ת): שבת החודש, מאורה; לאנדסהוט 77, סי׳ 115 (שז״ת); טל אורות, ע״פ מחזור ויטרי בקונטרס הפיוטים אשר בסוף הספר, סי׳ ו׳ (עמוד 5—6); שד״ל, רשימת הדיואן חלק שני (II), סי׳ ז׳; שוח״ה בהערות לטל אורות רשם כי נמצא בס׳ חכמת המסכן (ליוורנו תקנ״ג) שהוא ס׳ קרובץ מנהג ארגיל (אלגיר) דף ט״ז; גם נמצא במחזור מונפלייר כ״י דף נ״ו; פיליב 82; הרכבי חלק שני, עמוד 18—19 (מחלקה שניה, סי׳ י׳) ובהערות עמוד 169; ברודי שם 24—25 סי׳ ל״ט, מצויין פיוט „לחג המצות" בס׳ שבחי אלהים דף ע״ג. ונמצאה באחד מכ״י אשר לר״א ברלינר (שם 72).]

8 י״י נגדך כל תאותי

[סי׳ ר״פ; ממעל לו: בקשה ליום הכפורים; צונץ 414 סי׳ 19 (בלי הזכרת שז״ת) בקשה ליום הכפורים במחזור רומא ומחזור רומניא; צונץ מונה את הפיוט הזה בין פיוטיו של ר׳ יהודה הלוי שבאו לסדר סליחות גם חוץ לגלילי ספרד; ראה ג״כ, צונץ 597 ערך שמואל בן נסים; לאנדסהוט 70, סי׳ 6 (בלי הזכרת שז״ת) במחזור ספרד בקשה לאשמורת יו״כ, ובמחזור לר״ה ויו״כ אלגזאייר (פיסא תקנ״ד) לב׳ דר״ה ובסוף מחזור רומא ח״ב דפוס בולוניא ובמשמרת החדש דף ל״א. ור״י אברבנאל בנחלת אבות פ״ג שאלה ד׳ מביא חרוז ממנה ואיכה מעלה רמה אבקש וכו׳ בסתם. אכן שם במחזור נדפס עליה „לר׳ יהודה הלוי", וכן מובא מדוקס (נחל קדומים ב׳ צד 48) בשם כ״י אקספארד שמובא בו טור ברחקי ממך הנמצא בבקשה זו בשם ר״י הלוי, ועי׳ זקש (שם צד 309 בהערה); זקש, רעליג. פאעזיע עמוד 35—36, סי׳ ו׳ (בחלק העברי) נדפס הפיוט הזה ע״פ מחזור ספרדים והעתקתו שם (בחלק האשכנזי) עמוד 97—99, סי׳ VI; שד״ל, דיואן דף י״ח עמוד א׳ — דף י״ט עמוד א׳ סי׳ נ״ב; שד״ל, רשימת הדיואן חלק א׳, סי׳ שע״ג; שד״ל 89, סי׳ 78 (ספרד בקר יוה״כ לועז תענית צבור והראן ב׳ י״ו רומניא 338 אויניון 243); פיליב 35; הרכבי, כרך שני, עמוד 90—93 (מחלקה חמשית, סי׳ י״ד) ובהערות עמוד 200—201.]

9 יעירוני בשמך רעיוני

[סי׳ קפ״ו; ברכו להר״ר יהודה; ר״ח יהודה; צונץ 205 (בלי הזכרת שז״ת) פתיחה לשבועות; אצל גישטטנר נפקד מקומו; לאנדסהוט 74, סי׳ 75

(בלי הזכרת שז"ת): ברכו לשבועות הדפיסו דוקס (צור קעננטנים צד 174) מסידור רומני ונמצא ג"כ במחזור והראן וויטרי ומונטפלייר, רשות לשבועות ב' ובדיואן שד"ל (גייגר דיואן צד 154); שד"ל, דיואן דף ל"ז, עמוד א', סי' פ"א („רשות, בדיואן נזכר פיוט זה בשם רשות, ושם כתוב כי הוא והבאים אחריו הם לשבועות, אך הפיוט עצמו איננו בדיואן שבידי, כי היה כתוב באחד מהדפים שנאבדו ממנו, אבל הוא נזכר בראש הספר"); שד"ל, רשימת הדיואן, חלק א', סי' רל"ח וגם עמוד 15 (בלות שירי ר"י הלוי שהיו נמצאים אצל שד"ל במחזורים ובשאר ספרים ולא בדיואן), סי' י"א; בהכרמל השבועי, שנה ראשונה (1860), נומר 10, עמוד 77 נדפס השיר הזה ע"י חי"ק (= חיים יהודה קאצינלינבויגן); פיליב 76; הרכבי, כרך שני 120—121 (מחלקה חמשית, סי' כ"ו) והערות עמוד 208; ברודי (רומניא) XXII, סי' 4; בכר 48.]

10 יעלת חן עורי קומי

[סי' נ"ג; ממעל לו: מאורה להחכם הה"ר יהודה ז"ל; ר"ח: יהודה; צונץ 674 (מאורה בכ"י פאריז 658 ושז"ת, סי' נ"ג, אשר שם היא רשומה לשמיני עצרת); לאנדסהוט 77, סי' 117: (שז"ת) מאורה לשמיני עצרת; לפי הנראה לקח צונץ מלאנדסהוט שבשז"ת היא לשמיני עצרת, אבל בשז"ת איננה רשומה לש"ע ורק רשום מלמעלה: מאורה.]

11 יעלת חן קולך ערב

[סי' נ"ז, אהבה להה"ר יהודה הלוי למתן תורה; ר"ח: יהודה; צונץ 205 אהבה (שז"ת); לאנדסהוט 77, סי' 119: אהבה למתן תורה (שז"ת); שד"ל, רשימת הדיואן חלק שני (II), סי' כ"ג.]

12 יצאה לקדמך כלה לך כלתה

[סי' מ"ד; ממעל לו: רשות להר' יהודה בנגון שחר אבקשך; ר"ח: יהוד (sic); צונץ 207 לשמחת תורה (כ"י קופנהגין, שז"ת סי' מ"ד, שד"ל סי' נ"ט); לאנדס־הוט 77, סי' 116 (שז"ת) רשות (כנראה לש"ת); שד"ל, דיואן דף כ"ב עמוד א', סי' נ"ט; שד"ל, רשימת הדיואן חלק א' סי' שפ"ב; פיליב 43; הרכבי, כרך ראשון 62—63 (מחלקה שניה, סי' י"ג) ובהערות עמוד 186.]

13 ירשו למצער אהוביך והתנכרו חוכים לעתות אוהביך

[סי' נ"ו; ממעל לו: אהבה להה"ר יהודה הלוי; ר"ח: יהדה (sic); צונץ 205 אהבה (כ"י קופנהגין, שז"ת סי' נ"ו); לאנדסהוט 77, סי' 119 (שז"ת) אהבה לש"ע; שד"ל, רשימת הדיואן עמוד 16 (בלות שירי ר"י הלוי שהיו נמצאים אצל שד"ל במחזורים ובשאר ספרים ולא בדיואן), סי' מ"ו; ברודי שם 35, סי' נ"ו[1].]

14 ישן בכנפי הנדוד

[סי' ל"א; ממעל לו: מאורה להר' יהודה הלוי; ר"ח: יהודה; צונץ 207 מאורה לשמחת תורה (שז"ת סי' ל"א, מחזור ספרד); שד"ל 278,93 בין פיוטים בלי שם המחבר (טיטואן 91); שד"ל 89, סי' 51 (ספרד לשמחת תורה).]

---

[1] ברודי מציין (שם, עמוד 77): „והנה בכ"י אשר לפני חסרים איזה חרוזים ואין בידי למלאות את החסרון, כי הספר הנזכר בספרו של צונץ (ל"ג, צד 205, הערה 5) איננו בידי"; הספר הנזכר אצל צונץ הוא — ס' „שירים וזמירות ותשבחות", והנני למלאות את החרוזים החסרים בקונטרסו של מחזור ויטרי ולרשום את חלופי הנוסחאות: שורה 3: צאנך נתונות; שורה 4: ימה וקדמה וצפונה בתוך צוררי; שורה 6: הלכי ימותי בלא תקוה; שורה 7: תדות (ויטרי: חמדה); שורה 9: למה אהי עוד כאלמנה בחי בועלי; שורה 10: ולפי מעוט גואלי ירב המון גואלי; שורה 11: דמי; שורות 12—13: דבקי בשם אל ובו אחזי ואל תפחדי עוד לגלותך ואל תרגזי; שורה 14: תומה אהי לך; שורה 17: לשום שפלים ונדכאים כים סוערים; 18: להשפיל; 20 יום אזכרה.

15 ישן ולבו ער בוער ומצטער
[סי׳ ס״א; ממעל לו: פזמון; שד״ל, רשימת הדיואן חלק ראשון, סי׳ רל״ט; שד״ל 91, סי׳ 177 (מונפלייר ס״ח).]

16 לשובב נות ביתי אסובב פני חסדי
[סי׳ כ״ג; ר״ח: לוי; צונץ 676 פתיחה לסוכות (קארפינטראץ, אלגזאייר, שז״ת, דיואן 1,38); לאנדסהוט 156, סי׳ 15 ערך לוי (אלתבאן בן יעקב): שז״ת ובמחזור קרפינטראץ הנדפס לב׳ דסוכות; שד״ל 47, סי׳ 22 ערך לוי בר יעקב (שז״ת דף ה׳); שד״ל, רשימת הדיואן חלק א׳, סי׳ ל״ח; בכר 51.]

17 נודע בכל המון גם בהמוני
[סי׳ צ״ז; ממעל לו: אהבה להחכם הר׳ יהודה הלוי; ר״ח: יהודה; צונץ 205 וגם 414 (בלי הזכרת שז״ת) אהבה לשבועות (מחזור רומא); לאנדסהוט 75, סי׳ 104: נודע בכל המון גם המוני (בלי הזכרת שז״ת): אהבה לש״ע נדפס קצתה מדוקס (לטבל״ט 1848 צד 424); שד״ל, רשימת הדיואן חלק שני (II), סי׳ כ״ד.]

18 יחידה[1] שחרי בית אל וספיו
[סי׳ נ״ט; ממעל לו: רשות להה״ר יהודה חריזי; ר״ח: יהודה; צונץ 207 בין פיוטי ר׳ יהודה הלוי (שחרי יחידה, לוצצ. 38; בלי הזכרת שז״ת); דיואן שד״ל דף ט״ו, סי׳ ל״ח; אגרות שד״ל חלק ו׳ עמוד 776; נדפס ע״י ברודי בקונטרס הפיוטים, עמוד 46, סי׳ ע״ו; ברודי מציין (שם, עמוד 80): „רשות לנשמת ש״ת"; כפי הנראה מיוחס בשז״ת לר׳ יהודה חריזי ללא צדק.]

יהודה (סתם):

1 בין יין ובין מים ריב אין כמוהו
[סי׳ רכ״ז; ממעל לו: למריבת היין והמים; חתום: יהודה חזק; צונץ 564 Weinlied, שז״ת; (אצל גישטטנר רשום בטעות 563 תחת 564); לאנדס-הוט 79, סי׳ 16 זמר בשז״ת.]

2 טובות מאל אזכירה ברב ששון וגילה
[סי׳ קי״ד; ממעל לו: פזמון לחן טורוש דודמיאן; ר״ח: יהודה; צונץ 564 (שז״ת); לאנדסהוט 79, סי׳ 18: שז״ת בין פיוטי אירוסין ונישואין.]

3 יה הרם נטבעת מבור כי נשקעת
[סי׳ ס״ד; ממעל לו: פזמון להוצאת ספר תורה; ר״ח: יהודה חזק; צונץ 564 פזמון להוצאת ספר תורה (שז״ת); לאנדסהוט 79, סי׳ 20: שז״ת פזמון להוצאת ס״ת.]

4 יה שוכן בשמי ערץ עושה שמים וארץ
[סי׳ קכ״ו השני b); כשמביאין הכלה לפני החתן; צונץ 564 (בלי הזכרת שז״ת): ברכה לחתן וכלה, רומניא וגם בסדור לקראים כ״י פינסקר, לקוטי קדמוניות 139; שד״ל (רומניא) 18, סי׳ 15 ערך יהודה קלטי (תמ״ד, כתוב תנ״ב); ברודי (רומניא) XXII, סי׳ 4.]

5 יהודון כל צבא שחק הדרך
[סי׳ קצ״ב; ממעל לו: ברכו להה״ר יהודה לחן יעידון; ר״ח יהודה; צונץ 564 ברכו, שז״ת; לאנדסהוט 72, ס״ 21 ברכו, שז״ת.]

6 יום שבתון אין לשכוח
[סי׳ קמ״ט; ממעל לו: להה״ר יהודה ז״ל; ר״ח: יהודה; צונץ 565 (בלי הזכרת

---

[1] הפיוט הזה בא כאן שלא ממקומו, מפני שבשז״ת הוא מיוחס לר׳ יהודה הריזי.

שז״ת) זמירות לשבת (ויטרי, טריפולי); לאנדסהוט 79, סי׳ 22: שז״ת וגם בזמירות שלנו לשבת; שד״ל 27, סי׳ 7 (זמירות יום שבת); בכר 49 (בטעות נרשם אצל בכר: צונץ 563 תחת 565).]

7 יושב תהלות צור נערץ מקום מקדש
[סי׳ קע״ת; ממעל לו: להר״ר יהודה ז״ל; ר״ח: יהודה; צונץ 565 (יושב תפלות, קדיש (שז״ת); לאנדסהוט 79, סי׳ 24: יושב תהלות צור נערץ יקום מקדש (לקדיש בשז״ת).]

8 יקרב לפניך שועי ורנתי
[סי׳ קע״ה; ממעל לו: להר״ר יהודה ז״ל; ר״ח: יהודה חזק; צונץ 566 פתיחה ליום טוב (רומניא), בלי הזכרת שז״ת; לאנדסהוט 79, סי׳ 26: פתיחה ליו״ט בשז״ת; שד״ל (רומניא) 18 ערך יהודה קלקי; אבל שד״ל מסופק אם הוא ליהודה קלקי או ליהודה סתם; ברודי (רומניא) XXII, סי׳ 5.]

יהושע:

1 יהי שלום בחילנו שלוה בקהלנו
[סי׳ ע״ה; ר״ח: יהושע חזק; צונץ 506, סי׳ 1 (בלי הזכרת שז״ת) מציין סופו של הזמר: בקרב כל ישראל, אבל בשז״ת הסוף: בקרב ישרָאל; לאנדסהוט 80, סי׳ 2: פיוט למלה בשז״ת; שד״ל (רומניא) 18, סי׳ 2 (ת״מ שני וקראים ח״ד קי״ט); ברודי (ארם צובה) VI ערך טוביה (סופו: „ועם כל בית ישראל״. ראה צונץ, ל״ג צד 506, וצ״ע); מרקון 11, סי׳ 2; בכר 49 („יהי שלום בחילם״).]

2 ירושת נחלת לשם טוב ולתהלה בברכת המלה אמן עונים
[סי׳ ע״ד; ממעל לו: להר׳ יהושע; ר״ח: יהושע; צונץ 506: „כך הוא בשז״ת ומחזור הקראים וסדור קוגין, אולם במחזור רומניא ר״ח ישועה וכך נסדרו החרוזים״; לאנדסהוט 80, סי׳ 3 ירושת נחלה: פיוט למלה בשז״ת „ולא ידעתי מי הוא. ואולי הוא ר׳ יהושע בעצמו המובא משד״ל בין הפייטנים מסדור תפלות קהלות רומניא בכ״ח ד׳ צד 38„; שד״ל (רומניא) ערך יהושע 18, סי׳ 3 ירושת נחלה (קראים ח״ד קי״ט) וגם 20 סי׳ 1 ערך ישועה (תמ״ו שני); סדר שינגילי (אמ״ד, תקכ״ט), דף ע״ט, עמוד ב׳: ירושת נחלה; ברודי (רומניא) XXIII, סי׳ 2 ערך יהושע (ר״ח: ישועה, וכבר העיר ע״ז צונץ 506. שד״ל ערך יהושע וערך ישועה).]

יואב ב״ר יחיאל:

1 משביח שאון ומים נטה עלינו שלומים וברכות ממרומים
[סי׳ קס״א; ר״ח: יואב הקטן חזק; לאנדסהוט 81, סי׳ 6: במחזור רומא כ״י ח״א למוצאי שבת ונמצא ג״כ בשז״ת בסדר זמירות שבת; לאנדסהוט מביא ג״כ (81, סי׳ 7) עוד פיוט לר׳ יואב: „עזרה ישנה. פיוט הביאו צונץ בשם יואב סתם בספרו זינאגאגאלע פאעזיא צד 324״; צונץ 709 (בלי הזכרת שז״ת): למוצאי שבת, נמצא כבר בכ״י משנת 1336. בהפיוט הזה נמצאו המלים ישנה עזרתנו אשר בעמודי העבודה נחשבו בטעות לפיוט בפני עצמו; שד״ל 28—29, סי׳ 5 (כ״י גדול דף ל״ו גם בכ״י ג״ד) הבדלה (נדפס בסדר ברכות גם בויניזיא מאה ברכות י״ז); מרקון 11, סי׳ 1.]

יום טוב:

1 יושב בצל שדי בטח ויתלונן

[סי׳ מ״ב; ממעל לו: רשות להה״ר יום טוב ז״ל לחג הסכות בנגון שחר אבקשך; צונץ 568, סי׳ 2 שז״ת, רשות לסכות.]

יוסף [בר אליה?]

1 שיר מזמור שירו לנו כי ילד יולד לנו . . . יגל שחק ופלכים

[סי׳ ע״ו; סדור שינגילי דף ע״ד עמוד א׳—ב׳ (ביום המלה); ברודי (ארם צובה) VII f., סי׳ 1: „יוסף [בר אליה?] שיר מזמור . . . שחק ומלאכים (בו: יחיה וירבה בתורה, ומשנה ותלמוד וגמרא, וספרי וספרא ,ומדרש ילמדנו). המחבר למד מרי״ה וחפץ לעשות שירו עפ״י השיר: „שיר חדש שירו לנו, כי ילד יולד לנו . . . יגל הדום וישמח שחק״ ולא עלתה בידו; הנוסח בשז״ת משונה מנוסחו של מחזור ארם צובה; אצלנו: יגל שחק ופלכים . . . יחיה ויזכה בתורה ומשנה ותלמוד וגמרא וספרי וספרא ילמדנו.]

יוסף ביבאס:

1 בא יבא נושא ברנה הילד במקהלות

[סי׳ פ״ג; לברית מילה; ממעל לו: להה״ר יוסף ביבאס; צונץ 530 שז״ת, לברית מילה (הפייטן הזה הוא כפי המשוער יוסף בר יואל ביבאס (Vivas), שחי בקונשטנטינופול בשנת 1509, 1522); גישטטנר 56: יוסף וויוואס (טרנסקריפציא של Vivas אצל צונץ).]

יוסף הכהן:

1 ידידי אל לצורכם ברכו נא

[סי׳ קצ״ה; ממעל לו: ברכו להר׳ יוסף הכהן: ר״ח: יושף (sic) הכהן; צונץ 576 (שז״ת, Harl. 5583); לאנדסהוט 99, סי׳ 16 (שז״ת).]

יוסף קלעי בר יעקב:

1 לקראת פני חתן כלה בשיריך היום צאי וראי

[סי׳ קמ״ד; פזמון לחתן; ר״ח: יושף (sic) קלע חזק; צונץ 339, סי׳ 5 (בלי הזכרת שז״ת) זמר לחתונה; לאנדסהוט 99, סי׳ 33 (ערך יוסף סתם) שז״ת; שד״ל 33, סי׳ 5 ערך יוסף בר יצחק (לפעמים הוא קמחי): יוני לחתן וכלה (יוסף קמחי); שד״ל (רומניא) 19, סי׳ 12 ערך יוסף סתם (תמ״ד, כתוב תנ״ב); ברודי (רומניא) XXIII, סי׳ 5 ערך יוסף סתם; ברודי מעיר (שם): „צונץ מיחסו לר׳ יוסף קלעי״; — אולם הפזמון הזה בלי שום ספק לר׳ יוסף קלעי וראשי החרוזים יעידו.]

יוסף (סתם):

1 אני ישן ולבי ער וקול דופק בלב סוער

[סי׳ רכ״ט; ר״ח: יוסף; צונץ 569, סי׳ 10 (שז״ט); לאנדסהוט 98, סי׳ 8 (שז״ת).]

2 יה שמע קולי ורחם

[סי׳ ר״ל; ממעל לו: להה״ר יוסף ז״ל; ר״ח: יושף (sic); צונץ 571, סי׳ 46 (שז״ת); בכר 49.]

3 יחונן צור בחמלתו לבן נכנס בבריתו

[סי׳ ע״ז; לברית מילה: ממעל לו: להר׳ יוסף; ר״ח: יוסף; צונץ 572, סי׳ 86 (קוגין, שז״ת); סדור שינגילי דף ע״ד, עמוד ב׳ ודף ע״ה, עמוד א׳ (ביום המילה).]

4 ילד אשר יולד בעזרו יהי האל
[סי׳ ע״ס; ממעל לו: פתיחה למילה; ר״ח: יוסף; צונץ 573, סי׳ 92 (בלי הזכרת שז״ת) זמר לברית מילה (רומניא); לאנדסהוט 91, סי׳ 12 (ערך יוסף בר יצחק קמחי): למלה במנהג רומניא (צונץ צייטונג ד״י 1839 צד 679) וברשימה משירים וזמירות דפוס קושטנטינא מצאתי בסדר מלה וברכותיה סי׳ ע״ט „ילד אשר יולד וגו׳״ וחתום יוסף, ואפשר שהוא הנ״ל (= יוסף בר יצחק קמחי); שד״ל (רומניא) 19, סי׳ 11 (ת״מ שני); ברודי (רומניא) XXIII, סי׳ 3.]

5 לחתני מחמד עיני חן וכבוד יתן ה׳
[סי׳ קל״ה; ר״ח: יוסף; צונץ 574, סי׳ 118 (בלי הזכרת שז״ת) פתיחה לשבת חתנים (רומניא); לאנדסהוט 99, סי׳ 32 (שז״ת); שד״ל (רומניא) 19, סי׳ 14 (תמ״ה); ברודי (רומניא) XXIII, סי׳ 4; כ״י ראדלוף (Radlow) במוזיאום האסיי של האקדמיה למדעים בפטרוגרד, דף 182, עמוד ב׳ — דף 183, עמוד א׳.]

6 לפני אלדים חי רוחי ונשמתי
[סי׳ ק׳; ממעל לו: להר״ר יוסף ז״ל; ר״ח: יהוסף; צונץ 563 רשות (שז״ת).]

יחיאל:

1 יפעת אלי אומר פני כל יצוריו
[סי׳ קנ״ב; זמר לשבת; ר״ח: יחיאל חזק; צונץ 519, סי׳ 1 (בלי הזכרת שז״ת) זמר לשבת (סדור הנדפס בפירארה 1639, צד 34): שד״ל 35: (סדר ברכות) יחיאל חזק, ו א מ ץ (sic?).]

יעקב מנוי (Menu):

1 במוצאי יום מנוחה המציא לעמך רוחה
[סי׳ קנ״ח; ר״ח: יעקב מנוי חזק; צונץ 485: יעקב Menu נקרא ג״כ יעקב חזן (כ״י די רוססי 1326) מחבר של ההבדלה במוצאי יום מנוחה (בלי הזכרת שז״ת); לאנדסהוט, מקור ברכה 398; לאנדסהוט, עמודי העבודה 110, סי׳ 5 (בלי הזכרת שז״ת); בער, סדר עבודת ישראל 315; שד״ל 36 (מוצאי שבת גם בלועז כ״י גדול דף ל״ו אך בלא וי״ו ובקצת חלופי נסחאות, גם בא״ד ת״ב דף פ״ג יעקב מנייר).]

יעקב (סתם):

1 תשבי צרי לבבי זכרו כצוף ומן
[סי׳ צ״ג; ממעל לו: להר׳ יעקב ז״ל; ר״ח: יעק[ב], אכן החרוז האחרון לאות ב׳ חסר בו; צונץ הבדלה (מיכ. 443, כ״י ביסליכ. 50, שז״ת); לאנדסהוט 110, סי׳ 17 מזכיר בטעות שז״ת סי׳ צ״ז תחת: צ״ג; שד״ל 36, סי׳ 25: תשבי צ ו ר לבבי (והראן ק״ט).]

יצחק אלחדיב בן שלמה בן צדיק:

1 איש מהיר אני במהירים ומלאכות רבות למדתי
[סי׳ רצ״ז; ממעל לו: מלאכה רבה להחכם הכולל הר׳ יצחק אלחדב זלה״ה; מיוסד ע״פ סדר א״ב ובסופו ר״ח: חזק ואמץ נאם; השיר הזה נדפס ע״י דוד כהנא בהשלח, כרך י׳ (1902) עמוד 350—358; כהנא כותב (שם 351, הערה 6): בידי נמצא רק העתק בכת״י מן הנדפס (בשנת ש״ה בקושטנטינה ויקר במציאות מאד), וממנו העתקתי את השיר פה. אבל כנראה נשתבש הנוסח באיזו מקומות והדברים בלתי מובנים.]

יצחק גיאת בן יהודה:

1 בעלת אוב וקסם מהרי קסמי לי
[סי' י'; ממעל לו: להחכם הר' יצחק; ר"ח: יצחק; צונץ 199, סי' 26, לסכות (מחזור אלגזאייר) בלי הזכרת שז"ת; זקש, רעליג. פאעז. (חלק העברי) 13—14 והעתקה אשכנזית 54—56; לאנדסהוט 116, סי' 115 (שז"ת); שד"ל 42, סי' 162 (ספרד פ"ה ושירים ד' = שז"ת דף ד'); טל אורות, סי' ל"ו (עמוד 28—29) נדפס ע"פי מחזור והראן.]

2 יום מעמד סיני אשים במו אזני
[סי' קע"ג; ממעל לו: להר"ר יצחק; ר"ח: יצחק חזק; פתיחה ליום טוב; סופו של הפיוט הזה: אודה לך סלה; ברודי (ארם צובה) VIII, סי' 3; ברודי (רומניא) XXIV, סי' 1; ברודי VIII ציין: „צונץ 197", אבל דברי צונץ נוגעים להפיוט שיבא למטה.]

3 יום מעמד סיני עת בא ברעיוני
[סי' קע"ב; ממעל לו: להר"ר יצחק; ר"ח: יצחק; פתיחה ליום טוב; סופו של הפיוט הזה: תודה לך סלה; צונץ 197, סי' 2 לשבועות; (בלי הזכרת שז"ת), סופו: תודה לך סלה; שד"ל 41, סי' 125 (ספרד ס"ח ורומניא קע"ד וקפ"ג וקורפו 119, 129 וטיטואן 172); כפי הנראה נמצאו ברומניא וקורפו שני הפיוטים הנמצאים בשז"ת סי' קע"ב וקע"ג, אך לא נרשם בבירור אצל שד"ל; ברודי (רומניא) XXIV, סי' 2: „אחד משני הסמנים [כלומר: המובאים בשז"ת סי' קע"ב וקע"ג] האלה נזכר בצונץ 197"; אולם הדבר ברור שצונץ מציין את הסי' קע"ב, יען כי צונץ רשם סופו של הפיוט: תודה לך סלה.]

4 יפה נף רדוי נף ועז מחנהו
[סי' ל"ב; ממעל לו: אהבה להר' יצחק ז"ל; ר"ח יצחק; צונץ 199, סי' 25, אהבה (בלי הזכרת שז"ת); צונץ רשם סופו של הפיוט: „אני ואחלצהו", אולם זה סופו של הבית הרביעי ובשז"ת נמצא עוד בית חמישי וסופו: כי נער ישראל ואוהבהו".]

5 יצב גבול שמם מקדש אשר שמם
[סי' ס"ב; ממעל לו: רשות להה"ר יצחק ליום ראשון של סכות; ר"ח: יצחק; צונץ 197, סי' 3, לסכות (בלי הזכרת שז"ת); שד"ל 41—42, סי' 161 (ספרד פ"ג וקורפו קל"ט).]

יצחק בן יהודה בן נתנאל השנירי:

1 האל העירה וראה צר על עם שפל יגאה
[סי' קע"ט; ר"ח: שנירי; צונץ 473, סי' 12 (בלי הזכרת שז"ת), קדיש (כ"י ומחזור אלגזאייר); צונץ זינאג. פאעז. 290; לאנדסהוט 120, סי' 29 (בלי הזכרת שז"ת): פיוט קטן לקדיש נמצא במחזורי איטליא ואשכנז ושד"ל במבוא שלו צד י"ח כתב ג"כ שמצאו בכ"י כולל יצרות ומעריבים כמנהג אשכנז; שד"ל 25 ערך השנירי, סי' 2 (והראן מ"ח) השנירי (והוא יצחק בן יהודה בן נתנאל) וטיטואן קל"ו, אריענט 1848 צד 386.]

2 שדה צען לצור נושא עדניו
[סי' ל"ד; ר"ח: שנרי (sic); צונץ 475, סי' 36 (שז"ת); צונץ מציין ר"ח של הפיוט הזה: „שנירי", אבל באמת ר"ח: „שנרי".]

יצחק בן לוי בן מר שאול אליסאני:

1 אלדי אל תדנני כמעלי
[סי׳ רע״ט; ממעל לו: בקשה לר״ה; על סדר א״ב; צונץ 187 בלי הזכרת שז״ת (בכתבי יד מיחסים לו את הבקשה הנ״ל); לאנדסהוט 127 (בלי הזכרת שז״ת): בקשה במחזור ספרד לשחרית ר״ה, ויש ספרים כתוב עליה: „בקשה זו לר״י הלוי ז״ל״. אכן בכתב יד א׳ קובץ פיוטים מקדמונים נרשם על פיוט הזה „בקשה לר׳ יצחק בר לוי בן מר שאול אליסאני ז״ל״; דוקס, נחל קדומים 42, סי׳ 24; שד״ל 81, סי׳ 146 (בין הפיוטים בלי שם המחבר ובחרוז בסוף שיטה): אשמורת הבקר וספרד ר״ה גם רומניא ש״י ולועז שחרית יו״כ בומבירג כ״ד; עיין ג״כ שד״ל 66 ערך שאול, סי׳ 3: ? אלהי אל תדינני כמעלי (I 146) במונפלייר דף קכ״ב כתוב עליו: בקשה לאבן מר׳ שאול ז״ל: עיין ג״כ שד״ל 69 ערך שלמה בן גבירול, סי׳ 9: ? (ספרד ואוויניון שחרית ר״ה) מיוחס לרשב״ג בכ״י ואטיקאנא 292 (עיין דוקס, עהרענזיילען, עמוד כ״א) והוא נזכר בחובת הלבבות שער הכניעה פרק ז׳; ברודי (רומניא) XXIV, סי׳ 1; ברודי לא רשם שהפיוט הזה נזכר בנחלת שד״ל; מרקון 12, סי׳ 1.]

יצחק (סתם):

1 אלכה לי ואשובה אל אישי הראשון
[סי׳ קל״ח; זולת; צונץ 395, סי׳ 6 (בלי הזכרת שז״ת) ע״ס א״ב; אבל בשז״ת מסיים באות ט׳: „טבעת עגיל ואצעדי; וכלו תמצאנו בערך שבת הגדול״; לאנדסהוט 129, סי׳ 6 (בלי הזכרת שז״ת): סליחה במ״פ לג׳ דעשי״ת ובמעירי שחר לט״ב ובמחזור רומא כ״י א״ב כפול: יצחק (sic?); שד״ל 38, סי׳ 45 (כ״י גדול דף ג״א וסליחה כ״י כ״ט ומעירי שחר ט׳ באב ופולין ב׳ בינתים); שד״ל (רומניא) 19, סי׳ 14 (ק״ג).]

2 המבדיל בין קדש לחול חטאתינו ימחול
[סי׳ קס״ג; ר״ת: יצחק הקטן; צונץ 554 (בלי הזכרת שז״ת) במחזור ויטרי הבדלה למוצאי יוה״כ שחל במוצאי שבת, ובסדור ספרד (הנדפס בשנת 1600, צד 207) תפלה בקר יום הכפורים (וברבות הימים באו בה נוספות ממחברים אחרים, עיין אברהם הלוי בכ״ח 9 עמוד 144); לאנדסהוט, מקור ברכה 408—409, לאנדסהוט, עמודי העבודה 129, סי׳ 11 (בלי הזכרת שז״ת): פיוט למ״ש במ״א ובמ״פ ובמנהג ספרד. ובסדר התמיד ח״ב מנהג ד׳ קהלות (אוינגיון תקכ״ז) דף צ״ד ב׳, נוספים על פיוט הזה עוד ד׳ בתים המתחילים: אל פודה, מיכאל שר ישראל, תן לנו, שלח לנו, וכן נמצא בס׳ עת הזמיר כ״י אצלי״; שד״ל 37, סי׳ 19 (הבדלה וספרד בקר יוה״כ וקראים ח״ד ק״ב גם ויניזיא מאה ברכות כ״ד); בער, סדר עבודת ישראל 312—313; מרקון 12, סי׳ 1.]

3 זכור ברית אבותינו צור שוכן בשמי עליה
[סי׳ ס״ו; לברית מילה; ר״ת: יצחק; צונץ 554 לברית מילה (שז״ת), סופו: „כי יד על כס יה״; אולם בשז״ת סופו: „כי יד על ק ץ יה וגם נעקד״.]

4 ינדל יקר נורא מספרו גדל
[סי׳ קפ״א; ממעל לו: להר״ר יצחק ז״ל; ר״ת: יצחק; צונץ 719, כי׳ 111 קדיש (שז״ת).]

5 ידידי אל תנו זמר בניב רך
[סי׳ קפ״ד; ברכו להר״ר יצחק; ר״ת: יצחק; צונץ 554 (בלי הזכרת שז״ת),

ברכו (רומניא); שד״ל (רומניא) 19, סי׳ 12 (ק׳).]

6 ידידי בחיי נפשך קום נלך לטבריה
[סי׳ רצ״ה; פזמון; ר״ח: יצחק.]

7 יה השב לבצרון חבצלת השרון
[סי׳ ס״ה; ממעל לו: פזמון להוצאת ספר תורה; ר״ח: יצחק; צונץ 555 לפתיחת ארון הקדש בשמחת תורה (מחזור ספרד ושז״ת); לאנדסהוט 112, סי׳ 12 ערך יצחק גיאת (בלי הזכרת שז״ת): יה השב, פזמון לש״ת במחזור ספרד ואויניון לויהי בנסוע והתום: יצחק (צונץ, צייטונג ד״י 1839, צד 289, 480); שד״ל 37, סי׳ 23 ערך יצחק סתם: ספרד שמחת תורה; סדר תפלות שינגילי דף א׳ עמוד א׳ (מסומן: יצחק סתם); מרקון 12, סי׳ 2.]

8 יעידון כל עבדיך לגדלך
[סי׳ קפ״ג; ברכו להר״ר יצחק; ר״ח: יצחק; צונץ 556 (בלי הזכרת שז״ת): ברכו (רומניא, רומא); לאנדסהוט 129, סי׳ 23 (בלי הזכרת שז״ת): רשות לברכו של יוצר ליו״ט וימים נוראים במחזור רומא ונמצא ג״כ במנהג רומניא; ברודי (רומניא) XXIV, סי׳ 3.]

9 יפעת ספיר כתם אופיר רוצו לקראת חרם מתפיר
[סי׳ קכ״ח; לחתונה; ר״ח: יצחק; צונץ 556 זמר לחתונה (שז״ת).]

10 שלמה אמה עצמה ימה קדמה ונגבה
[סי׳ צ״ה; ממעל לו: אהבה להר׳ יצחק; ר״ח: יצחק.]

ישעיה מסיני (Messini):

1 יום אקוה לעלות אל הר ה׳
[סי׳ ר״ג; ממעל לו: להחכם השלם מהר״ר ישעיה מסיני; ר״ח: ישעיה; צונץ 714 זמר ליו״ט (שז״ת).]

ישעיה (סתם):

1 רות בוראי יֹסד שֹׁרשי עֻזו יֹרים הֹיום ראשי הללויה
[סי׳ רי״ד; חתום בחרוז הראשון: ישעיה; צונץ 690 (בלי הזכרת שז״ת): „שם המחבר חתום שתי פעמים. מחברו של הפיוט הזה, כפי המשוער, ישעיה מסיני (Messini).“]

ישראל:

1 יום זה מכובד מכל ימים
[סי׳ קנ״ו; זמירות לשבת; ר״ח: ישראל; צונץ 511, סי׳ 2, זמר (כבר בשז״ת, חתום vielleicht בבית האחרון: הגר); לאנדסהוט 154, סי׳ 1: בשז״ת ומשם בזמירות ליום שבת בסידורים שלנו; שד״ל 46, סי׳ 1 (זמירות ליום שבת); בכר 49: . . . מכל הימים; ובטעות רשם בכר את הפזמון הזה גם (עמוד 33) בין השירים שלא נדע שם מחברם.]

לוי:

לך שדי איומתך מחכה בגלותה
[סי׳ מ״ו; ממעל לו: להחכם הר׳ לוי בשבת וחנכה; ר״ח: לוי חזק; צונץ 674—675, רשות לשבת חנוכה (בלי הזכרת שז״ת) מציין סופו של הפיוט: „קרב נא אל להרויחה בשפכה לך רוחה ונפשה המדוכה“; אולם בשז״ת הסוף: „קרב נא צור להרויחה בשופכה לך רוחה בשבת וחנכה; צונץ

מציין, כי בכ"י שד"ל מיוחס הפיוט הזה לר' יהודה הלוי; לאנדסהוט 156, סי' 12 ערך לוי (אלתבאן בן יעקב), שז"ת שד"ל 47, סי' 11: (מונפלייר דף א') לוי חזק, ובכ"י הוא מיוחס לר' יהודה הלוי.]

מזל טוב בן דוד[1]:

1 ארוממך גדול ונורא בשיר ושבח וזמרה
[סי' רפ"ז; ממעל לו: אופן לשמיני עצרת בנגון כבודו אחל התם; בהבית האחרון חתום בר"ת: מזל טוב בר דוד חזק; צונץ 530—531, סי' 1: אופן לש"ע, (הפיוט הזה ועוד שנים הנדפסים בשז"ת סי' 285—287 הם לאביו של שלמה מזל טוב).]

2 מעון ומעולם נשגב ואל נעלם
[סי' רפ"ו; ממעל לו: בנגון שחר אבקשך; ר"ח: מזל טוב חזק; צונץ 531, סי' 2 (שז"ת).]

3 מקורך ממקור חיים אזורה
[סי' רפ"ה; ממעל לו: ברכו להחכם כמהר' מזל טוב זלה"ה; ר"ח; מזל טוב; צונץ 531, סי' 3: ברכו (שז"ת); אצל צונץ בחרוז הראשון: גזורה תחת „אזורה".]

מנחם בר משה תמר:

1 שוררו לאל ידידים שוררו שירה נכוחה
[סי' רפ"ד; ממעל לו: פתיחה להחכם כמהר' מנחם תמר ז"ל; ר"ח: מנחם; צונץ 526, סי' 3, לפורים (שז"ת), סופו: עוד כקדם ובזמן ישבה שוקטה בבטחה; אולם בשז"ת סופו: עוד כמקדם; שטיינשניידר, קטלוג כ"י ליידן, צד 141: שורר לאל ידידים „In Machsor Graeco Nostri sunt hymni (f. 89) etc."; לאנדסהוט 194, סי' 3 (שז"ת); פין, הכרמל השבועי, שנה רביעית (1864), נומר 31, עמוד 254; שד"ל (רומניא) 21, סי' 1: (פ"ט) עיין גייגר III 277.]

מנחם (סתם):

1 מה ידידות מנוחתך את שבת המלכה
[סי' קנ"ג; זמירות לשבת; זמירות ליל שבת בסדורי נוסח אשכנז ופולין וליטא; ר"ח: מנחם, והסימן מתחיל מהחרוז השני: „מערב מזמינים כל מיני מטעמים"; לאנדסהוט, מקור ברכה (בסדור הגיון לב), עמוד 276; לאנדסהוט, עמודי העבודה 195, סי' 5: בזמירות ליל שבת בסדורים שלנו וגם בשז"ת וקצת ממנו נדפס באמרי נעם לר' יוסף שלום גאליאנו דף י"ב ב'.]

מנצור:

1 יום השבת אין כמוהו ברכו אלדים ויקדשהו
[סי' קמ"ח; זמירות שבת; ממעל לו: זמר נאה להר' מנצור; ר"ח: מנצור; צונץ 579, סי' 2 זמירות לשבת (וש"ת, סדור קוגין, מחזור ספרד הנדפס 1661, וסדור ווינא 1819); לאנדסהוט 196, סי' 1 (בקשה במחזור אלגזאייר ותונים כתב יד); סדר שינגילי דף נ"ז, עמוד א'—ב'; שד"ל 51 (כ"י אלגזאייר ויניזיא קי"ד); מרקון 13, סי' 1; בכר 50.]

---

[1] שלשת הפיוטים של ר' מזל טוב הנרשמים פה הולכים ונדפסים במאמר „לדוד שירי מזל טוב" בספר היובל לכבוד ר' דוד סימונסן בקופנהגין.

2 משפיל מרים בברית הורים
[סי׳ רכ״ה; ממעל לו: להה״ר מנצור ז״ל; ר״ח: מנצור חזק; צונץ 579, סי׳ 1 זמירות לשבת בשז״ת; לאנדסהוט 196, סי׳ 2: שז״ת.]

מרדכי בר אליעזר כומטיאנו או כומטינו
1 מה מבקש ממך אל בהיותך נחליאל
[סי׳ ר״ב; סדר הזמירות; ממעל לו: להחכם השלם הה״ר מרדכי כומטיאנו; ר״ח: מרדכי ובחרוז הרביעי בר״ת: כומטינו; צונץ 526, סי׳ 2 (בלי הזכרת שז״ת); לאנדסהוט 200, סי׳ 1 (שז״ת, סדור הקראים חלק ד׳, סי׳ ע״ה, דף כ״ג); שד״ל (רומניא), 21: (קראים ח״ד קכ״ט), לא היה קראי; פין, הכרמל השבועי, שנה רביעית (1864), נומר 21, עמוד 174; וגם הכרמל החדשי (בו נדפס שנית מאמרו של פין, גדולי ישראל בטורקייא) שנה ראשונה (1872), חוברת X, עמוד 507; גוטלובר, בקרת לתולדות הקראים 201 (חושב את המחבר בין הקראים), אולם שם 219 (תיקון הטעות).]
2 ממעונו אור זורח לך חתני וגיל צומח
[סי׳ קכ״ד; זמר לחתונה; ממעל לו: להחכם הרב רבי מרדכי כומטיאנו ז״ל; ר״ח: מרדכי; צונץ 525—526, סי׳ 1 זמר כשמביאין את החתן לבית הכנסת, שז״ת; לאנדסהוט 200, סי׳ 2: שז״ת; פין, הכרמל השבועי, שנה ד׳ (1864), נומר 21, עמוד 174 וגם הכרמל החדשי, שנה ראשונה (1872), חוברת X, עמוד 507; שד״ל (רומניא) 21 ערך מרכי (sic): אולי חסרה ד׳ והוא מרדכי; ברודי (רומניא) XXV, סי׳ 1 רשום בטעות צונץ 325 תחת 525; ברודי מציין כי גם במחזור רומניא הנדפס בקוסטינא בשנת 1510 (כמו במחזור רומניא הנדפס בוויניציא, אשר אודותיו כתב שד״ל) חסר ג״ב חרוז באות ד׳, אבל בשז״ת נדפס החרוז הזה: „דר כרובים ישא פניו אליך בחויוניו וינטה לך כנהר שלום עד בלי ירח״.]

משה הכהן:
1 מי זה בא בגיל ובשמחה
[סי׳ ר״ד; ממעל לו: להר׳ משה זלה״ה; ר״ח: משה הכהן; צונץ 691: שז״ת Tischlied; לאנדסהוט 264, סי׳ 19 ערך משה סתם (שז״ת).]

משה בן נחם או נחמן:
1 משוש וגילה מעם נורא עלילה
[סי׳ פ״ב; לברית מילה; ממעל לו: לגאון המובהק הרמב״ן; ר״ח: משה בן נחמ (sic); צונץ 530 זמר לברית מילה (שז״ת); שד״ל (רומניא) 21, סי׳ 30 ערך משה סתם: „משה בן . . . נראה חסר קצת״; ברודי (רומניא) XXVI, סי׳ 1.]

משה דושקולא[1] או דאשקולה בן שלמה גירונדי:
1 שיר אהבה חדש שירו לאל נאמן
[סי׳ רפ״ג; ממעל לו: לפורים להחכם הר׳ משה ז״ל; ר״ח: משה; צונץ 482

[1] Zunz, Ltg., S. 482: Mose de Scola Gerundi b. Salomo, der Neffe von der Frau des Nachmanides, der seiner Gedichte gedenkt. Ich lese überall דאשקולה oder דושקולא, wie dieser Name in cod. Kenn. 425, cod. Wien N 117, cod. Turin 145, cod. München 343 lautet. ע״ד המחבר ראה לאנדסהוט, עמוד 259 ערך משה בר שלמה ובערך משה בן נחמן גירונדי עמוד 235. הרמב״ן באגרתו אשר כתב מירושלים לבנו ר׳ נחמן מזכיר את הפייטן הזה ר׳ משה בן שלמה בזה הלשון . . . . „ותלמידי ר׳ משה בר׳ שלמה אחי אמך הנני מגיד לו כי עליתי אל הר הזיתים . . . . ושם כנגד בית המקדש קראתי חרוזותיו בבכיה רבה כאשר נבא״. . . .

סי' 2 (בלי הזכרת שז"ת): בכ"י מינכען 407 רשום מלמעלה לר' משה בשקולה גירונדי; מרקון 14, סי' 1].

משה (סתם):

1 אנא רצני אל בעמדי לפניך
[סי' קע"ו; ר"ח: משה; צונץ 582, סי' 17 לשבת חתנים (שז"ת, Harl. 5583); לאנדסהוט 264, סי' 17 (שז"ת).]

2 אשחר פניך מלכי עת מצוא חסדך
[סי' רכ"ג; ר"ח: אני משה; צונץ 582, סי' 24 לשבת חתנים (שז"ת, Harl. 5583); לאנדסהוט 264, סי' 20 (שז"ת).]

3 מזמור שיר ליום השבת ולזמר לשמך עליון טוב מבן ומבת
[סי' קנ"ד; ממעל לו: להר"ר משה; ר"ח: משה; צונץ 584, סי' 48 (שז"ת), לאנדסהוט 264, סי' 16 (שז"ת, בטעות סי' קנ"ח תחת קנ"ד הנכון).]

4 מחשב תבונתי מנום יקיצני
[סי' מ'; ממעל לו: רשות להר' משה; ר"ח :משה; צונץ 584, סי' 50, רשות (שז"ת).]

5 מי כהחכם ומי שם פה לאדם
[סי' ר"א; ממעל לו: להר' משה זלה"ה; ר"ח: משה; צונץ 584, סי' 51 (שז"ת); לאנדסהוט 264, סי' 18 (שז"ת).]

6 מי עלה שמים וירד
[סי' רי"ו; ר"ח: משה חזק; צונץ 584, סי' 52 (לשבועות) מציין סופו: יודוך יקדישוך יעריצוך (קורפו כ"י, שז"ת); אולם בשז"ת סופו של הפומון: „יודוך יגדילוך יקדישוך אשרי העם שככה לו"; שד"ל (רומניא) 22, סי' 36 (קורפו קכ"ח).]

7 מנוחה ושמחה אור ליהודים
[סי' קנ"ז; ר"ח: משה; צונץ 584, סי' 64 זמירות לשבת (שז"ת); לאנדסהוט, מקור ברכה בסדור הגיון לב, עמוד 276; לאנדסהוט 264, סי' 15 (שז"ת, בטעות סי' קנ"ה תחת קנ"ז הנכון); בזמירות ליל שבת בסדורים שלנו.]

8 מנתי וכוסי מנוסי ומחסי
[סי' רי"ט; ממעל לו: אחר נאה לו (= אליקים) גם כן; צונץ 584, סי' 65 מציין רק שז"ת אבל לא רשם כי פה מיוחס לאליקים ולא למשה; שד"ל 53, ערך משה ס' 5: מנת כוסי והוא מחסי (כ"י נמ"ל 15 ועוד שם 37).]

9 מתוק דבר תורה ממן בפי ודבש
[סי' קנ"ה; ר"ח: משה; צונץ 585, סי' 77 (בלי הזכרת שז"ת) לקדיש (רומניא); שד"ל (רומניא) 21, סי' 9 (קע"ה); שד"ל (קראים) 4, סי' 3 (ח"ד צ"ב); ברודי (רומניא) XXV, סי' 11.]

נחום:

1 נאוה בעז התאזרי כי עוד מעט תעורי
[סי' ס"ג; ממעל לו: מאורה להחכם הה"ר נחום; ר"ח: נחום; צונץ 492, סי' 1 (בלי הזכרת שז"ת); לאנדסהוט 278, סי' 1 מציין בטעות: Mowaschech „מצאתי ברשימת בן יעקב משירים זמירות ותשבחות דפוס שאלוניקי (sic) משנת ש"ה: הסתיו ארח, גאולה, שם בסימן ס"ג"; אמנם ר' נחום חבר פיוט „הסתיו ארח" והוא נדפס אצל דוקס, צור קעננטניסס, עמוד 162—163, סי' VIII ואצל זקש, רעליג. פאעז. 49—50 (בחלק העברי) והעתקתו שם, 131—132 (בחלק האשכנזי), אבל בשז"ת סימן ס"ג נדפס הפיוט „נאוה בעז התאזרי" ולא „הסתיו ארח"; שד"ל 61, סי' 3 (הגדת יואל).]

2 נרד וכרכם צץ בגני
[סי׳ ח׳; ממעל לו: גאולה להר׳ נחום; ר״ת: נחום; צונץ 492, סי׳ 3 (בלי הזכרת שז״ת) גאולה Mowaschech; דוקס, צור קעננטניסס, עמוד 163, סי׳ IX נדפס הפיוט הזה (גאולה לשמיני עצרת); זקש, רעליג. פאעז. עמוד 50, סי׳ ב׳ (בחלק העברי) נדפס הפיוט הזה (ע״פ דוקס) והעתקתו שם (בחלק האשכנזי) 133, סי׳ II; לאנדסהוט 278, סי׳ 2 (שז״ת, פיוט לגאולה): הפיוט הזה נדפס ג״כ באמרי נועם לר׳ יוסף שלום בן שלום גאליינו בשנת שצ״ג דף מ״ב ב׳ בחסרון חרוז: חלפות (בשז״ת: חלצו [כ]סות) אלמנותם וגו׳ עד שיר (בשז״ת: שירים) ומהלל; שד״ל 61, סי׳ 2 (שז״ת) וגם 93, סי׳ 281 (טיטואן 142).]

עזריה:

1 על משכבי נם בלילות אזכור יפיה ולא ארדם
[סי׳ רי״א; ר״ת: עזריה חזק; צונץ 516 (שז״ת).]

עמנואל:

1 עד שיפות היום ונסו הצללים
[סי׳ ק״י; זמר לחתונה; ר״ת; עמנואל; אולם החרוז האחרון המתחיל באות ל׳ חסר בשז״ת; צונץ 530: רשות, לפי הנראה, לשבת חתנים, סופו: שהשמחה במעונו אברך במקהלות בזמירות עם תהלות. בשז״ת ובאמרי נועם דף 42, עמוד א׳ חסר הסוף״; לאנדסהוט 305 (ברשימת בן יעקב מצאתי רשום על פיוט ק״י: פיוט בלי שם המחבר ואולי עמנואל); אבל ר״ת יעידו, שהזמר הזה בלי שום ספק לעמנואל.]

צורף:

1 צור לבבי רב חסידים יאתה לו המלוכה
[סי׳ קפ״ת; ממעל לו: ברכו לצורף; ר״ת: צורף; צונץ 599, סי׳ 1 ברכו (מחזור אלגזאייר ושז״ת); לאנדסהוט 310 (שז״ת); שד״ל 65, סי׳ 1 (והראן ג׳ מ״ט) צורף.]

שאמי:

1 שאלוני בליל נדוד רעיוני
[סי׳ קפ״ב; ברכו; ר״ת: שאמי; צונץ 218—219, ברכו (בלי הזכרת ש״זת); שד״ל 66: (קארפינטראץ כ״ט ול״ו ורומניא תמ״ו) קרפינטראץ גורס בעת נדוד ובדף ל״ו בליל נדוד; שד״ל (רומניא) 23, סי׳ 1: שאלוני בלב נדוד רעיוני (תמ״ו); ברודי (רומניא) XXVI, סי׳ 1: שאלוני בלב נדוד רעיוני.]

שבתי:

1 כמה אלדי טובות גמלתני
[סי׳ קע״א; ממעל לו: לההי״ר שבתי; ר״ת: שבתי; צונץ 597, סי׳ 5 פתיחה לפסח (בלי הזכרת שז״ת); שד״ל (רומניא) 23, סי׳ 7 ערך שבתי חביב בן ר׳ אבישי: (קי״ט) אמ״ד (טעות הדפוס: מא״ד) ת״ב דף ח׳; ברודי (רומניא) XXVI, סי׳ 4; מרקון 17, סי׳ 1; בכר 50.]

2 שעה אל נורא תהלות בדם נמול כדם עולות
[סי׳ ע״ח; לברית מילה; ממעל לו: להר׳ שבתי; ר״ת: שבתי; צונץ 598, סי׳ 9 (בלי הזכרת שז״ת) לברית מילה.]

שלמה בן גבירול:

1 ככלות ייני תרד עיני פלגי מים

[סי' ר"ט; ממעל לו: להרב רבי שלמה ז"ל; ר"ח: שלמה אני; מסכת פורים, דפוס ויניציאה, שי"ב; מחזור ספרדי אמשטרדם, שנת ת"ב, דף צ"ד; סדר תפלות שינגילי, אמשטרדם, שנת תקכ"ם, (סדר החופה) צד ס"ד — ס"ה; המאסף, אדר, תקמ"ד; בכורי העתים, תקפ"א (שנה ראשונה) 100—101; שד"ל 70, סי' 28; יעקב ספיר, אבן ספיר חלק שני, 84 נדפס השיר הזה בין השירים שאומרים בחופות חתנים בקוגין הודו (ספיר כותב שם: השיר נודע מאז בשם שיר המים, או שיר היין, מיוחס להראב"ע, אשר שר לאיש כילי שמו משה, שנתן למקוראיו מים תחת יין, ומים גימטרי' תשעים, ויין, שבעים. אך בזה הוא בשינוי לשון קצת מאשר ראיתי כבר, וסימנו שלמה, ולא אדע מה ענין שיר ההלציי הזה לשירי קדש ושבחות שאומרים בחופת חתנים).]

2 שאי עין יחידתי לצורך וזכרי בוראך

[סי' קצ"ג; ממעל לו: ברכו להר' שלמה; ר"ח: שלמה; צונץ 188, סי' 14 (ויטרי, מחזור צרפת, סדור כ"י ב. ניעדערהאפהיים, מחזור רומניא, דף 119 שז"ת); דוקס, צור קעננטניסס 171, סי' XVI (נדפס הפיוט הזה בשם ברכו ע"פ סדור רומני); זקש, רעליג. פאעז. 8, סי' ה' (בחלק העברי) נדפס הפיוט (ע"פ דוקס) והעתקתו שם 38, סי' VII (בחלק האשכנזי); שד"ל 70, סי' 48 (רומניא 119 ומחזור ויטרי ודוקס צור קענ. וזקש); שניאור זקש, שיר השירים לרשב"ג, קי"ז, סי' ט"ו, רשות ע"פ מחזור רומניא כ"י גינצבורג, רשות לברכו של יום ראשון לפסח ונמצאת ג"כ בס' שז"ת, שהוא ג"כ ע"פ מנהג רומניא; נויבויער (בהמגיד שנת שתים עשרה, 1868, נומר 45, עמוד 357: דברים עתיקים מאוקספורד מאת אבי"ן) מסופק על איזה פיוטים אשר בראשם סימן שלמה אם הם לר' שלמה בן גבירול ובתוכם הוא מסופק עד מאד אם זאת הרשות „שאי עין יחידתי" מרשב"ג ולפי דעתו יותר נכון ליחסה לר' שלמה בונפיד; היילברג, נטעי נעמנים עמוד 18, ה' (סי' ב'); ברודי קונטרס הפיו' עמ' 3 סי' ז. והוא מציין (שם 66) שהפיוט הזה נדפס בס' שבחי אלהים (והראן תרמ"ה) דף ל"ו ע"ב בתור „בקשה לימי החול".]

3 שבעה שחקים לא יכלכלוך

[סי' ל"ז; ממעל לו: קדיש לההי"ר שלמה הקטן ן' גבירול; ר"ח: שלמה; צונץ 188, סי' 20 (בלי הזכרת שז"ת) רשות לקדיש (מחזור ספרד לשמחת תורה, מחזור צרפת); שד"ל 71, סי' 57: (ספרד שמחת תורה, מחזור ויטרי, והראן ג' מ"ב) שלמה חזק; אולם בשז"ת נמצא בר"ת רק „שלמה" וחזק איננו; ברודי שם 52 סי' פ"ט; ברודי מציין (שם 82): נמצא גם באחד מכ"י מורי החי' ר"א ברלינר.]

4 שדי אשר יקשיב לדל ויעתר

[סי' ק"ב; להחכם הר' שלמה ן' גבירול ז"ל בנגון שרש בנו; ר"ח: שלמה; צונץ 188, סי' 2 (שז"ת, מחזור רומניא, Harl. 5583); צונץ, ריטוס פאן אויניון (צייטונג ד"י 1839 עמוד 479); דוקס, עהרענזיילען 21 מביא שהפיוט הזה נמצא בסדר רומא (צ"ל: רומניא, עיין שד"ל, כרם חמד ד' עמוד ל"ז) ליוה"כ; הפיוט הזה נדפס ע"י יעללינק, אריענט שנת 1848 (לטבל"ט, נומר 20, עמוד 307); שד"ל 71, סי' 61 (רומניא 401); ש. זקש, שיר השירים לרשב"ג 118, סי' 16: נמצא במחזור כ"י גינצבורג, רשות, מסומן שם בסי' תס"ו ובמחזור רומניא כ"י גינצבורג היא רשות לקדיש ליום א' של סוכות (בלי הזכרת שז"ת; בכר 51.]

5 שואף כמו עבד ישאף ליד רבו
[סי' כ"ח; להר' שלמה ן' גבירול; ר"ח: שלמה; צונץ 188, סי' 19, לימי תשובה (ספרד; במחזור אויניון לר"ה; שז"ת); שד"ל 71, סי' 63: ספרד ואויניון שחרית ראש השנה, מונפלייר קכ"א, והראן ב' י"ו ואלגז' ג' ושירים (= שז"ת) ו' (= דף ו').]

6 שחר אבקשך צורי ומשגבי
סי' כ"ו; להר' שלמה ן' גבירול; ר"ח: שלמה; צונץ 188, סי' 16 (ספרד לפסח; שז"ת); העתקה אשכנזית אצל דוקס, עהרענזיילען; ש. זקש, שיר השירים לרשב"ג 150, סי' 25: רשות במחזור כ"י גינצבורג סי' ת"ע, ובמחזור כ"י ברצלונה סי' ק"ב היא רשות לשבת בחוה"מ ש"פ, ונמצאת ג"כ במחזור כ"י לר"ה ויוה"כ הבא מארץ המערב (והוא ג"כ אחד מהכ"י של גינצבורג) בין שאר הבקשות שם, וכן בס' שז"ת סי' כ"ה (טעות, וצ"ל: כ"ו), ובכמה סדורים ומחזורים נדפסים בשם: בקשה; שד"ל 71—72, סי' 85: ספרד פסח ובקר יוה"כ ושירים (= שז"ת) ה' (= דף ה'); מרקון 17, סי' 1; בכר 50].

7 שחר עלה אלי דודי ולך עמי
[סי' ר"ח; ממעל לו: להחכם הה"ר שלמה ן' גבירול; ר"ח: שלמה; צונץ 188, סי' 5 (שז"ת, אמרי נועם 67 עמוד ב', Harl. 5583); דוקס, צור קעננטניס 157, סי' 1: השיר הזה נמצא בקובץ לייפציג כ"י ונדפס ג"כ במחזור סנגילי אמ"ד תקי"ב וגם במחזור אויניון; שד"ל 72, סי' 89: דוקעס צור קעננט' 455 (בטעות תחת: 157); היילברג, נטעי נעמנים, עמוד 18, ה' (סי' ה); כ"י ראדלוף (Radlow) במוזיאום האסיי בפטרוגרד, גומר 4, דף 199, עמוד ב' וכתוב מלמעלה: זמר יקר הערך להר"ר שלמה זצ"ל (הכ"י ראדלוף הוא קובץ פיוטים ושירים בשפת עבר וקדר להקראים בקרים).]

8 שחרים אקראה עורה כבודי
[סי' צ"ט; ממעל לו: רשות להחכם הר' שלמה גבירול; ר"ח: שלמה; צונץ 188, סי' 17: שז"ת; הכרמל, שנה ראשונה (1860) נומר 3, עמוד 21; ש. זקש, שיר השירים עמוד 152, סי' 26: רשות, במחזור והראן כ"י שהיה בידי שד"ל ז"ל היא רשות לנשמת לימים אחרונים של פסח, וממנו הדפסתיה לראשונה בראש „התחיה" השניה, והיא נמצאת גם בשז"ת; שד"ל 72, סי' 86: והראן ג' מ"ה; טל אורות סי' ל' (עמוד 23—24) עפ"י מחזור והראן.]

9 שלום לבן דודי הצח והאדמון
[סי' כ"ז; להר' שלמה ן' גבירול; ר"ח: שלמה; צונץ 188, סי' 8: שלום לך דודי (שז"ת, כ"י קופנהגין לפסח, ספרד לשמחת תורה, אויניון לפסח וחתונה); דוקס, עהרענזיילען (העתקה אשכנזית); שד"ל, 72, סי' 98: ספרד שמחת תורה, טיטואן 71 שלום לך דודי ושירים ג' (טעות, צ"ל ה'), אריענט 1843 ל"ב 308 גם 383; בכר 50.]

10 שמעה אדון עולם שמעה תהלתי
[סי' צ"ד; ר"ח: שלמה; צונץ 188, סי' 1 (ויטרי, שז"ת); שד"ל הדפיס את הפיוט הזה בכרם חמד ד' עמוד 34 ע"פ מחזור והראן כ"י: „ואני טרם אכלה לדבר על המחזור הזה עוד זאת אגידה כי מצאתי בו (בחלק א' דף ס"ו) שיר לר' שלמה גבירול שהזכיר הראב"ע בתהלים י"ו, והיה השיר ההוא נאבד מארצות איברופא, ועתה שבא לידי אתנהו בארון אגרתי למשמרת ולא יאבד עוד, וזה הוא, והוא רשות לימים אחרונים של פסח"; זקש, רעל. פאעז. 7—8, סי' ד' (בחלק העברי) הדפיס את השיר הזה ע"פ כרם חמד ד' 34 והעתקתו שם עמוד 37, סי' V (בחלק האשכנזי); ש. זקש, שיר השירים 139, סי' 23:

„רשות, במחזור כ״י גינצבורג בין הרשויות ובמחזור אפריקאני ג״כ כ״י גינצבורג ושם היא קדיש לפני ברכו של יוצר ליוהכ״פ, וא״כ מסדר יוה״כ של הרשב״ג לוקחה גם זאת, והיא נמצאת גם בכ״י ליפסיא ומשם הדפיסה יעללינעק בראש הגליון העשרים של אריענט 1843, אך שם וכן בכ״י גינצבורג הראשון, חסר הבית האחרון ובמפתח לס׳ שז״ת רשום בסי׳ צ״ד: שמעה אדון, אך הוא חסר בס׳ שלפני. חתימתה: שלמה, פעמים (עם הבית האחרון)“; בשז״ת יחסר ג״כ הבית האחרון אשר בו חתום בראשי תיבות: שלמה (שׂחה לְך נפשי מְעת הֱיות עפר עד לא כמו שחק היתה גדולתי); שד״ל 72, סי, 103 (והראן ג׳ מ״ה, כ״ת ד׳ עמוד 34, אריענט 1843 ל״ב 306 וזקש); היילברג, נטעי נעמנים, עמוד 18, ה׳ (סי׳ א׳).]

11 שער אשר נסגר קומה פתחהו
[סי׳ כ״ה; להר׳ שלמה ן׳ גבירול; ר״ח: שלמה; צונץ 188, סי׳ 4 (שז״ת, כ״י קופינהגין, ספרד לשמחת תורה, קוגין, אויניון); שינגילי (סדר החופה) דף ל״ה, עמוד ב׳; דוקס, עהרענזיילען (העתקה אשכנזית); שד״ל 72, סי׳ 116 (ספרד ש״ת, מונפלייר מ״ו, אריענט 1843 ל״ב 307, טיטואן 98 ושירים ה׳); י. ספיר, אבן ספיר, חלק שני, 76 נדפס השיר הזה בין השבחות שאומרים בבית החופה בקוגין הודו; בכר 50.]

12 שעריך בדפקי יה פתחה
[סי׳ קס״ט; ממעל לו: להחכם הה״ר שלמה גבירול; ר״ח: שלמה; צונץ 188, סי׳ 23 (רומניא, שז״ת); שד״ל 72, סי׳ 118 (רומניא 446 וקראים ח״א קודם דף ראשון ובי״ ש״א ויניזיא דף י״ג עם תוספת); ברודי (רומניא) XXVII, סי׳ 7 מרקון 17, סי׳ 4; בכר 50.]

13 שפל רוח שפל ברך וקומה
[סי׳ כ״ם; להר׳ שלמה ן׳ גבירול; ר״ח: שלמה; צונץ 189, סי׳ 26 (מחזור רומניא צד 401, פרובינצא, ספרד Hüttenf., מחזור צרפת, שז״ת); ש. זקש 107, סי׳ 37 והערה על צד 109: „רשות, נמצא במחזור כ״י גינצבורג סי׳ תע״א, ובמחזור כ״י ברצלונה סי׳ קצ״ד הוא רשות לשמיני עצרת, והוא נמצא גם בס׳ שז״ת, וגם במחזור אלגיר הנדפס בליוורנו (שנת תרי״ב) ושם היא רשות לש״ת, וכן במחזור לימים נוראים כמנהג ק״ק ספרדים הנדפס בפיסא (שנת תקנ״ב) ושם הוא פיוט לשחרית יום ב׳ של ר״ה, ובמחזור רומניא כ״י גינצבורג היא ברכו ליום א׳ של סוכות“; שד״ל 73, סי׳ 118 (ספרד רשות לנשמת לר״ה יום ב׳ ולסכות, רומניא 401, מונפלייר מ״ו, והראן ג׳ ל״ט וטיטואן פ״ט ושירים ו׳); הפיוט הזה נדפס ע״י ברודי בקונטרס הפיוטים ע׳ 42 סי׳ ס״ת.][1]

14 שרש בנו ישי
[סי׳ כ״ד; ממעל לו: להר׳ שלמה ן׳ גבירול; ר״ח: שלמה; צונץ 188, סי׳ 3 (שז״ת, אויניון, קרפינטראץ, אלגזאייר, קורפו, רומניא); גראֶץ, לקט שושנים 55, סי׳ 17; שד״ל 73, סי׳ 121 (רומניא 188, שירים ה׳, מונפלייר מ״ז, והראן ג׳ ל״ח; אריענט 1843 ל״ב 307, טיטואן 123, קורפו 27); טל אורות, סי׳ כ״ט (עמוד 23) עפ״י מחזור והראן; ברודי (רומניא) XXVII, סי׳ 8.]

[1] ברודי מציין (שם, עמוד 79): . . . ופיוט ליום ב׳ דר״ה בספר בית הזכרון (והוא מחזור לר״ה כמנהג ק״ק ספרדים, ליוורנו תרל״ו) דף ע״ו ע״ב, ואסתכבר באחד מכ״י ר״א ברלינר; ובס׳ שבחי אלהים דף קצ״ד, ושם נמצא אחריו השיר שמעה אדון עולם לרשב״ג והמאסף חשב, כי שני הפיוטים פיוט אחד המה והדפיסם יחד וכתב ממעל להם: „סי׳ שלמה כפול!“

15 שש נִגזרו לצאת

[סי' רי"ב; ממעל לו: להחכם הה"ר גבירול ז"ל בניגון שחר אבקשך; ר"ח: שלמה; צונץ 188, סי' 11 (כ"י ליפסיא, שז"ת סי' רי"ב); דוקס, צור קענ. עמוד 160 הערה 1; ש. זקש 132, סי' 20: „מחזור כ"י גינצבורג בין הרשויות סי' תע"ג, שז"ת סי' רי"ב, וכן בדיואן הנמצא בעיר בומבי (שההעתק ממנו הוא מונח כעת ג"כ בין כ"י גינצבורג) וממנו בהלבנון שנה ראשונה (ירושלים תרכ"ג) גליון ז' עמוד מ"ח. ובכ"י לפסיא נמצאו רק שני בתים ממנה, הבית הראשון והבית האחרון, ומשם לקחה הח' דוקים בספרו צור קעננט. ויעללינעק באריענט 1843, עמוד ש"ט, (והרב הזה שכח כרגע לעיין בהערתו של דוקים ויאמר, כי דוקים לא הזכיר את השיר הזה)"; שד"ל 73, סי' 124 (אריענט 1843 ל"ב 309).]

16 שתי רעיוני לשוכן במעוני

[סי' ק"א; ממעל לו: רשות להחכם הר' שלמה ן' גבירול ז"ל; חתום בו: שלמה חזק.]

שלמה לחמי:

1 שפתי אפתחה קרב המוני

[סי' קפ"ה; ברכו; ממעל לו: להחכם הר' שלמה ז"ל; ר"ח: שלמה לחמי; צונץ 531, ברכו, שז"ת.]

שלמה בן מזל טוב[1]:

1 אברכה אל עלי מקרא מגלה

[סי' רע"ח; ממעל לו: פזמון למקרא מגלה; ר"ח: אני שלמה.]

2 אברכה אל בעל כל הגמולות

[סי' ע"נ; לברית מילה; ר"ח: אני שלמה; צונץ 533 (שז"ת).]

3 אדוני אזכרה היום עוני

[סי' רע"ז; ממעל לו: בקשה לר"ה; ר"ח: א"ב שלם ובסופו: שלמה.]

4 אחר נגנים אשיר שירה

[סי' רל"ג; ממעל לו: „ואלה מה שחבר הרבם הר' שלמה מזל טוב בנגוני הישמעאלים ונגונים אחרים לנות צדק יכוננה עליון" והשיר הזה פותח שורה שלמה משירי ר' שלמה מזל טוב מן סימן רל"ג עד רע"ח (ועד בכלל) ובנוגע להשיר הנ"ל בפרט רשום מלמעלה: „לנגון ישמעלים (sic) מרבע"; ר"ח: אני שלמה מזל טוב; צונץ 533 אחר נוגנים (שז"ת סי' רל"ג, מחזור ספרד לשמחת תורה); שד"ל 69: אחר נוגנים (מיטואן צ"ז, שז"ת סי' רל"ג, ושם עוד לו הרבה); כ"י אוקספורד 3 I 1189 = a H 2842 סי' 5 (ע' קטלוג כ"י בודליאנה I עמוד 393, II עמוד 295).]

5 איומתי כאילת אהבים

[סי' רע"ג; ממעל לו: בנגון אמת אתה אדני; ר"ח: שלמה.]

6 אלי אהי אמון בית צח

[סי' ר"נ; ממעל לו: פתיחה בנגון שחר אבקשך; ר"ח: אני שלמה; צונץ 533 פתיחה (שז"ת).]

7 אלי גלגל יסבב מי אפיקים למעלה יעלם ממעמַקים

[סי' רע"ב; ממעל לו: בנגון אהובתי לגלגל יסבב במים להשקות גנים ופרדסים; ר"ח: אני שלמה בן מזל טוב; ובסופו של השיר: „השאר תמצאנו במחברת

---

[1] ע"ד ר' שלמה בן מזל טוב אדבר אי"ה במאמר מיוחד.

ירִיעות שלמה ומפני אריכותו לא כתבתיו"; צונץ 532 (שז"ת, Über ein durch Räder getriebenes Wasserwerk).]

8 אסיר שני תולע יפפיה קומי

[סי' רל"ט; ממעל לו: בשנוי נגון ישמעאלי; ר"ח: אני שלמה.]

9 את לבבתיני אחותי כלה

[סי' קכ"ג; זמר לחתונה; צונץ 533 (שז"ת).]

10 דמי הילדים אלדי כעולות תקבל ודודים חתנים למולות

[סי' ע"ב לברית מילה; ממעל לו: לילדים תאומים; ר"ח: שלמה; צונץ 72 (שז"ת).]

11 הר שניר תבור וחרמון

[סי' רמ"ב; ממעל לו: בשנוי נגון ישמעאלי; חתום בו: שלמה מזל טוב; צונץ 533 (שז"ת וקראים חלק ד', סי' ע"ו;) שד"ל 69, סי' 2 (קראים ח"ד קכ"ח); גוטלובר, בקרת לתולדות הקראים, ערך שלמה בן מזל טוב, עמוד 211 (נדפס בטעות: 201); גוטלובר חושב בטעות את שלמה בן מזל טוב לקראי, כפי הנראה יען כי פיוטיו נמצאים בסדור הקראים; ועיין גם למטה סי' 44 (שירת דודי), סי' 51 (שמע עליון).]

12 יונה מקננת אל הישימון הומה ושוכנת תבור וחרמון

[סי' רע"ד; ממעל לו: גאולה משבחה בנגון נודע בכל המון; חתום בו: שלמה מזל טוב; צונץ 533, גאולה (שז"ת).]

13 יונתי מחגוי סלע קומי לך

[סי' רל"ו; ממעל לו: לנגון ישמעאלי מרבע; ר"ח: שלמה מזל טוב.]

14 י"י האזינה את אמרי

[סי' רנ"ח; ממעל לו: בקשה לר"ה בנגון אלדי; ר"ח: א"ב שלם ובסופו: שלמה; צונץ 533, בקשה (שז"ת).]

15 יעלת חן ואיומה

[סי' רס"ח; ממעל לו: זמר לנגון יוני; ר"ח שלמה.]

16 מחגוי הסלעים צאי יונתי

[סי' רנ"א; ממעל לו: פזמון ספרדי בנגון בשפת רננות מרובע גם כן; ר"ח: שלמה; צונץ 533, פזמון (שז"ת).]

17 מי כמוך אלפי שנאן מרכבתך ורבאתים

[סי' רצ"ד; ממעל לו: מי כמוך לשמיני עצרת; ר"ח: שלמה בן מזל טוב; צונץ 533 מי כמוך לש"ע (שז"ת).]

18 עורי יונתי יפתי עמדי נא וצאי לקראתי

[רל"ד; ממעל לו: בשנוי נגון מרובע; ר"ח: שלמה בן מזל טוב; צונץ 533 (שז"ת, אמרי נועם, צד 72).]

19 צביה עלי שריון תבקש חייליה

[סי' רע"ה; ממעל לו: בנגון ידידי בחיי נפשך; ר"ח: שלמה.]

20 ציון בקול גדול קראי לבצרון

[סי' רס"ד; ממעל לו: רשות לשבת נחמו; ר"ח: שלמה; צונץ 533, רשות (שז"ת).]

21 שארית שה פזורה צאן הרגה

[סי' רע"ו; ממעל לו: בקשה לר"ה; ר"ח: א"ב שלם ובסופו „שלמה".]

22 שדי אשר אתה בוחר לבן ישי

[סי' רמ"ה; ממעל לו: לנגון ישמעאלי; ר"ח: שלמה חזק; צונץ 533, (שז"ת, אמרי נועם, צד 70).]

23 שדי ונעלם אל חי ורחמן יהיה לעולם מלך רב שולטן שולימן
[סי' ר"מ; ממעל לו: בנגון ישמעאל למלך ירום הודו; ר"ח: שלמה בן מזל טוב; צונץ 532 (שז"ת).]
24 שובב יחידה בארמון
[סי' רנ"ז; ממעל לו: לנגון ערבי קולו לקאדי; ר"ח: שלמה.]
25 שוב לבצרון ידידיה
[סי' רל"ח; ממעל לו: בשנוי נגון ישמעאלי; ר"ח: שלמה.]
26 שובי אסירת שבי
[סי' רנ"ג; ממעל לו: פתיחה משובחה; חתום בו: שלמה מזל טוב חזק; צונץ 533 (שז"ת, אמרי נועם צד 67); כ"י אוקספרד H 2838, סי' 4 (קטלוג של נויבויער וקויליי).]
27 שובי השולמית שובי בצרון
[סי' קי"ו; זמר לחתונה; ממעל לו: בנגון פרטישטיש אמיגו; ר"ח: שלמה בן מזל טוב; צונץ 533 (שז"ת; ספרד לשמחת תורה); כ"י אוקספרד V 2838, סי' 2 (בקטלוג של נויבויער וקויליי רשום: צונץ 533 והוצג סימן השאלה(?) ואינני יודע מדוע).]
28 שובי יפת עין רני בשיריך
[סי' רנ"ה; ממעל לו: בנגון רני ושמחי; ר"ח: שלמה בן מזל טוב.]
29 שובי לך יונה ציונה
[סי' רס"ו; רשות; ממעל לו: לשבת עניה סוערה; חתום בו: שלמה מזל טוב; צונץ 533 (רשות, שז"ת).]
30 שובי שבי צביה והנפשי
[סי' רע"א; ממעל לו: בנגון אל אל שובי יחידה; חתום בו: שלמה בן מזל טוב.]
31 שוכן זבול נעלה במרכבתך
[סי' רנ"ד; ממעל לו: רשות לקדיש בתרא; ר"ח: שלמה; צונץ 533 (קדיש, שז"ת).]
32 שוכן זבול תירא שמו נורא מאד
[סי' רצ"ג; ממעל לו: פתיחה לרביד זהב שחבר; ר"ח: שלמה; צונץ 532 (שז"ת).]
33 שוכן לאולם זה שמח לעם הזה
[סי' רס"ט; ממעל לו: פזמון בנגון שחר אבקשך לחנוך בית הכנסת; ר"ח: שלמה.]
34 שוכן רמים צור עולמים
[סי' רס"ב; ממעל לו: פזמון לתורה; ר"ח: שלמה; צונץ 533 (פזמון, שז"ת).]
35 שוכני סנה תבנה ציון ועריה
[סי' רמ"ת; בנגון שחר אבקשך; ר"ח: שלמה.]
36 שולמית שובי נא שובי הררי ציון עם אליהו הנביא
[סי' רמ"ד; ממעל לו: בשנוי נגון ישמעלי (sic) מרבע; ר"ח: שלמה בן מזל טוב; צונץ 533 (שז"ת, ספרד וקוגין); יעקב ספיר, אבן ספיר, חלק שני, עמוד פ"ד—פ"ה נדפס השיר הזה בין שלשה פיוטים לחתונה כמנהג קוגין שמביא הר' ספיר לדוגמא (שם, עמוד פ"ג): „רק שלשה שירים אציגם בזה שהם נפרדים במינם, בטעמם ובענינם, אחד חול ועוגב, השני חידה והלצה, השלישי טהור קדש, ויש בהם שנוים רבים מהנדפס"; שם, עמוד פ"ד: וזה כולו טהור קדש „שולמית שובי, שובי נא שובי" . . . .; ספיר לא ידע שהשיר הזה לשלמה בן מזל טוב, יען כי בהנדפס על ידו חסרים חרוזים אחדים ובאיזה חרוזים חסרה המלה הראשונה, אשר בה חתום שמו של המחבר; כ"י אוקספרד L 2838, סי' 15 (קטלוג של נויבויער וקויליי).]

37 שחר לפניך אשיר בשירתי
[סי׳ רמ״ו; ממעל לו: פתיחה בנגון יקרב במשקל זה לחג הסכות; ר״ח: שלמה חזק.]

38 שיר אחדש בין אמונים
[סי׳ ר״ע; ממעל לו: זמר נאה בנגון מי כהחכם; ר״ח שלמה; צונץ 533 (שז״ת, אמרי נועם, צד 61).]

39 שיר המעלות אשיר בנחילות על שמחת חתן דמים למולות
[סי׳ ע״א; לברית מילה; ר״ח: שלמה; צונץ 533 (שז״ת.]

40 שיר לאילת אהבים
[סי׳ רל״ה; ממעל לו: בשנוי נגון ישמעאלי; ר״ח שלמה בן מזל טוב; צונץ 533 (שז״ת; ספרד לשמחת תורה); שד״ל 72, סי׳ 95 ערך שלמה בן גבירול: „שיר לאילת אהבים (ספרד שמחת תורה), אבל בס׳ שירים וזמירות סימן רל״ה היא לר״ש בן מזל טוב״; אבל רשד״ל לא רשם כי גם ראשי חרוזים יעידו שהיא לר׳ שלמה בן מזל טוב.]

41 שירה אשיר על שושנים
[סי׳ רל״ז; ממעל לו: בשנוי נגון ישמעאלי; ר״ח: שלמה.]

42 שירה לאל מצוי מאד נעלה
[סי׳ רס״ג; ממעל לו: פזמון לי״ג עקרים; ר״ח: שלמה בן מזל טוב חזק; צונץ 533 (שז״ת, פזמון לי״ג עקרים).]

43 שירת דוד קדמון הצת והאדמון
[סי׳ פ״ד; לברית מילה; ר״ח: שלמה בן מזל טוב; צונץ 533 (שז״ת).]

44 שירת דודי שירת כרמו אשירה
[סי׳ ק״ט; מפיוטי אירוסין ונשואין; ממעל לו: שיר לחן אישטאש מנאשאניש להח׳ שלמה מזל טוב; ר״ח שלמה בן מזל טוב; צונץ 533 (שז״ת, סי׳ ק״ט, קראים ח״ד, סי׳ קמ״ג); שד״ל 69, סי׳ 3 (קראים ח״ד קנ״ח); גוטלובר, בקרת לתולדות הקראים, עמוד 212 (בטעות נדפס: 202).]

45 שכורה מדמי שלם
[סי׳ רמ״ה; רשות; ממעל לו: לשבת ותאמר ציון: ר״ח: שלמה; צונץ 533 (שז״ת, רשות).]

46 שלומי אל ידידי יה אמוני
[סי׳ ר״ם; ממעל לו: ברכו לימים טובים; ר״ח: שלמה; צונץ 533 (שז״ת, ברכו).]

47 שלמו ימי אבלך רעיה ויונתי
[סי׳ רמ״ז; ממעל לו: בנגון שחר אבקשך; ר״ח: שלמה.]

48 שם אל אשר נורא אשיר בנגונים
[סי׳ רס״ז; ממעל לו: לחתן כשיקרא בתורה; ר״ח: שלמה.]

49 שמע אל חי בעת אקרא בגרון
[סי׳ רמ״ט; ממעל לו: פזמון לתקיעת שופר; ר״ח: שלמה; צונץ 533 (שז״ת ,פזמון).]

50 שמע מגי ישורון מאמרים עלי אש דת ומשפטים ישרים
[סי׳ רנ״ב השני; ממעל לו: פתיחה למצות לא תעשה שחבר; ר״ח: שלמה; צונץ 532 (שז״ת, סי׳ רנ״ב, פתיחה לחבורו).]

51 שמע עליון לקול אביון
[סי׳ רמ״ג; ממעל לו: לנגון ישמעאלי; ר״ח: שלמה בן מזל טוב; צונץ 533 (שז״ת; אמרי נועם צד 75); שד״ל 69, סי׳ 1 (קראים ח״ד קכ״ז); כ״י ראדלוף (במוזיאום האסיי בפטרוגרד) נומר 4, דף 73 עמוד א׳—ב׳ ומלמעלה כתוב:

וזו הזמרה להר״ר שלמה זצ״ל; גוטלובר, בקרת לתולדות הקראים, עמוד 211 (בטעות נדפס: 201).]

52 שמע קול תחנוני יה ושועי
[סי׳ רנ״ט; ממעל לו: עוד לו בקשה אחרת לר״ה; ר״ח: שלמה בן מזל טוב; צונץ 533 (שז״ת, בקשה).]

53 שמעו הרים וצורים ריב להררי אל
[סי׳ רנ״ב; ממעל לו: פתיחה למחברת תורי זהב שחבר במצות עשה; ר״ח: שלמה בן מזל טוב; צונץ 532 (שז״ת, סי׳ רנ״ב, פתיחה לחבורו).]

54 שמעוני ואשירה בקול רינה ואעירה בגאות ים
[סי׳ רמ״א; ממעל לו: על הים לנגון ישמעאלי; ר״ח: שלמה בן מזל טוב.]

55 שמעוני מתי שכל ואישים בני מדע וכל חכמי חרשים
[סי׳ רצ״א; ממעל לו: וזה חברו הה״ר שלמה מזלטוב על האשקק; ר״ח: שלמה; והחרוז האחרון: שלמה בן למזלטוב ישורר לכל חכם ושר ונבון לחשים; צונץ 532 (über Schachspiel); השיר הזה נדפס ע״י צ. ה. אדלמן, דברי חפץ (לונדון 1853), עמוד 6—7 ועיין ג״כ שם עמוד II.]

56 שמעי בת וראי רעיה ויפיפיה
[סי׳ קט״ו; זמר לחתונה; ממעל לו: לחה״ר שלמה מזלטוב; ר״ח: שלמה מזל טוב; צונץ 533 (שז״ת).]

57 שמתי מגמתי אלי לנגדך שועי ורנתי הקשב בחסדך
[סי׳ רצ״ב; ממעל לו: פתיחה בנגון שחר אבקשך; חתום בו: שלמה חזק; צונץ 533 (שז״ת, פתיחה, בטעות סי׳ ר״צ, תחת רצ״ב).]

58 שרפים עומדים עפו בסיני ביום רד אל ונודעה יד י״י
[סי׳ רס״א; ממעל לו: ברכו למתן תורה; ר״ח: שלמה; צונץ 533 (שז״ת, ברכו).]

59 שרש התגנו יפרח כשושנה
[סי׳ קי״ז; זמר לחתונה; ממעל לו: בנגון שחר אבקשך; ר״ח: שלמה; צונץ 533 (שז״ת, זמר לחתונה)

60 תורה צוה לנו משה מורשה לקהלת יעקב
[סי׳ רנ״ו; ממעל לו: פזמון לספר תורה; ר״ח: שלמה בן מזל טוב חזק; צונץ 533 (שז״ת, פזמון).]

שלמה בן נשיא:

1 שמש לירח באור כבוד זורח
[סי׳ פ״א; לברית מילה; ממעל לו: להר׳ שלמה ב״ר נשיא; צונץ 530, שמש וירח, שז״ת, זמר לברית מילה.]

שלמה שרביט הזהב:

1 מריבה נהיתה בינות חברים
[סי׳ ר״צ; ממעל לו: וזה הבר הרב הנזכר (= מהר״ר שלמה שרביט הזהב) על האותיות הקדושות מריבות זו עם זו אשיש״ה; צונץ 373, שז״ת; אצל דוד כהנא, רבי שלמה שרביט הזהב, קובץ שיריו (הוצאת אחיאסף) נדפס השיר הזה בשלמותו, עמוד 8—22; במבוא (שם, עמוד 5) מציין כהנא בטעות את השיר הזה בשז״ת בסימן רצ״ב תחת ר״צ הנכון.]

2 שער שפתיך ראיתיהו בצביונו
[סי׳ רפ״ט; ממעל לו: להחכם הכולל מהר״ר שלמה שרביט הזהב זצ״ל; ר״ח:

שלמה; צונץ 373, שז״ת; דוד כהנא, שם, מבוא, עמוד 5 מציין את השיר הזה (רשות לחזן) בשז״ת בסימן רצ״א תחת רפ״ט הנכון.]

שלמה (סתם):

1 שדודים נדודים לציון תקבץ
[סי׳ ק״צ; ממעל לו: להר׳ שלמה; ר״ח: שלמה; צונץ 510, סי׳ 24 (בלי הזכרת שז״ת) אויניון Mostedschab; שד״ל ערך שלמה בן גבירול 71, סי׳ 59 (שבת ג׳ אחר פסח).]

2 שמעה תפלת עבדך חמול ורחם עמך
[סי׳ רל״א; ממעל לו: לההי״ר שלמה ז״ל; ר״ח: שלמה; צונץ 591, סי׳ 52 (שז״ת); ברודי (ארם צובה) XI, סי׳ 7: שמע אנקת עבדיך.]

שמריה:

1 עלה נא יהודה גביר התעודה לקרוא בתורה
סי׳ קמ״א; ממעל לו: פזמון אחר הרשות (לחתן לקרא בתורה); ר״ח: שמ(ר)יה; החרוז המתחיל באות ר׳ חסר בשז״ת; צונץ 367 (בלי הזכרת שז״ת) זמר לחתונה; שד״ל (רומניא) 24, סי׳ 8: (ת״ו) שמריה. תחכמוני סוף שער י״ח: „ומשוררי מזרח הקדמונים הרב שמריה״ ונ״ל שאיננו זה. עכ״ל שד״ל.]

2 שום לב בני לחשוב שמי
[סי׳ ר״כ; ממעל לו: לההי״ר שמריהו ז״ל; ר״ח: שמריהו; צונץ 367, סי׳ 7 (בלי הזכרת שז״ת) זמר לחתונה, סופו: בעולמך (כ״י Harl. 5583, צד 236); אולם בשז״ת סופו: באולמך.]

3 שמך חתני אשיר לך
[סי׳ קכ״ה; זמר לחתונה; ממעל לו: לההי״ר שמריה ז״ל; ר״ח: שמריה; צונץ 367, סי׳ 3 (בלי הזכרת שז״ת) זמר לחתונה, (שבעה בתים); אבל בשז״ת נמצאו רק ששה בתים ולא שבעה.]

שמשון:

1 שלח אורך ואמתך יה אל נערץ בקדושים
[סי׳ ק״ז; מפיוטי אירוסין ונשואין; צונץ 301, סי׳ 3 (בלי הזכרת שז״ת) שלח אמתך ואורך מאורה לשבת חתנים.]

תשבי:

1 פאר חתני ועם אמוני לכו ונלכה באור ה׳
[סי׳ קל״א; ממעל לו: זמר נאה (לחתונה) להר׳ תשבי; ר״ח: תשבי.]

ד.

מסופקים:

1 ישמח חתני בקהל אמוני
[סי׳ ק״ג; ממעל לו: פיוט לחתן; צונץ 594, סי 33 ערך שמואל: (כשנקרא חתן לתורה; שלשה בתים; אולי חתום בו: לוי; שז״ת); אולם בסוף ספרו (עמוד 728, סי׳ 68 ערך שלמה) חזר צונץ מדעתו וכתב: אולי שם מחברו של הזמר: שלמה, כי הבית הראשון מתחיל: שדי ימלא, והשני: לראשו; מרקון 17—18, מסופק.]

2 לאל חי ברכו נפשות חסידיו

[סי׳ ס׳; ממעל לו: עוד לו (= לר׳ יהודה חריזי) ברכו; ר״ח; לוי; לא מצאתיו זולת בשז״ת; לאנדסהוט 156, סי׳ 8 ערך לוי (אלתבאן בן יעקב): בשז״ת כתוב עליו שהוא לר״י חריזי, אבל ראשי חרוזיו „לוי״].

3 לקראת מקור חיי אתן מגמתי

[סי׳ נ״ח; ממעל לו: רשות; ר״ח: לוי; זקש, רעליג. פאעז. עמוד 39 (חלק העברי) נדפס הפיוט הזה ע״פ מחזור והראן: לקראת מקור חיי אשים מגמתי, (ומיוחס לר׳ לוי) והעתקתו שם, עמוד 108 (חלק האשכנזי); לאנדסהוט 156, סי׳ 14 ערך לוי (אלתבאן בן יעקב) מזכיר שז״ת, אבל מביא בחרוז הראשון כמו שנדפס אצל זקש (. . . אשים . . .); שד״ל 47, סי׳ 16 ערך לוי בר יעקב: לקראת מקור חיי אשים מגמתי (ק׳) והראן ורומניא תמ״ו (שמתי מגמתי); בהכרמל השבועי, שנה ראשונה (1860), נומר 10, עמוד 77 נדפס השיר הזה ע״פ שז״ת ע״י חי״ק (= חיים יהודה קצינלינבויגן): רשות לנשמת לרבי לוי בן יעקב אלתבן מסרקוסטא; שד״ל, דיואן עמוד כ״א, סי׳ נ״ו נדפס הפיוט הזה בין שירי ר׳ יהודה הלוי: „לנשמת, כן ג״ל; וחתום בו לוי״; שד״ל, רשימת הדיואן חלק א׳, סי׳ שע״ט; טל אורות, סי׳ ס״א; פיליב 41; ברודי (רומניא) XXV, סי׳ 1 ערך לוי (שמתי מגמתי); הרכבי, ר׳ יהודה הלוי, כרך שני, עמוד 97—98, סי׳ י״ז (מחלקה חמשית) והערות עמוד 203 (והנה אף כי נמצא בין שירי רי״ה בספק גדול הוא אם הוא המחבר, כי באיזה מחזורים הוא מיוחס לר׳ לוי בן יעקב אלתבאן מסרקוסטא בן דורו של רי״ה שגם הוא היה משורר נכבד, וכן קימו וקבלו זקש, רחי״ל ק״ב, לאנדסהוט ורשזח״ה; אולם רשד״ל סמך על הדיואן שלו ולא נסתפק שרי״ה מחברו, ופיליב פסק בסכינא חריפא בלי שום ראיה והוכחה ויאמר כי החכמים שלא יסכימו לזה נכשלו. והנה ברומניא הוא נמצא בסדר שבת לחתן, ורשד״ל ישער כי הוא לנשמת, ובערבית רשום עליו: ולה הדה אלמקטעה תמגידיה מלחנה (ולו חרוזי התהלה לנגן), וברשימה אחרת: וקאל מתעבדה (ואמר בעבודת ה׳), וחתום לוי); בדברי הרה״ח הרכבי ז״ל יש סתירה גדולה: אם ספק גדול הוא אצלו אם ר׳ יהודה הלוי הוא המחבר של הפיוט הזה, מדוע הכניסו לקובץ שיריו של רי״ה הנערך על ידו. הלא נשארו למאות שירי רי״ה שלא נכנסו להוצאת הרכבי. אינני יודע על מה סמך הרשד״ל זצ״ל בהדפיסו את השיר הזה בהדיואן שלו, ולא נוכל לומר שסמך רק על זאת שהפיוט הזה נמצא בכ״י של הדיואן לר׳ יהודה הלוי שהי׳ אצלו, כי זאת אינה ראיה, יען כי שם נכללו הרבה שירים שהם בלי שום ספק לא לר׳ יהודה הלוי, כמו למשל, השיר „בן אדמה יזכור במולדתו״ (רשימת הדיואן חלק שני (II), סי׳ פ״ח) שהוא להראב״ע.[1]

---

[1] צריך תמיד לזכור את הדברים היקרים, ראויים למי שאמרם, ה״ה הרה״ח הגדול חריף ובקי, דייקן ועמקן בספרות הפיוטים והשירים ר׳ שניאור זקש ז״ל (המגיר, שנה תשיעית 1865, נומר 44, עמוד 350): דרש דרש כבוד הרשד״ל ז״ל מאת הש״ז לרשום את שירי ר׳ יהודה הלוי זצ״ל הנמצאים תחת ידו. והנני להגיד בזה . . . רשמתי לי כל הפיוטים אשר מצאתי לו ז״ל במחזורים שונים, נדפסים וכתובים; רשמתי עניניהם וסימניהם ומקום מוצאם . . . . ועוד החלותי לרשום גם פיוטי פייטנים אחרים, גבורי השיר אשר לעמנו, בני ספרד ופרובינשה . . . אך רשמתי הכל לע״ע, רק לי לעצמי, ורק בעט עופרת, ולא אצתי להוציא רשימתי זו לאורה, כי ידעתי גם ידעתי, כי המכשלה קרובה לבא מאד בענינים כאלה; כאשר נוסיתי וראיתי אצל זולתי מרושמי הפיוטים והפייטנים, כי המה מיחסים לפעמים דברים ללא בעליהם. והמכובדים קוראי המגיד יזכרו אולי עוד מאמרי „דרשי רשומות״, ומשם יראו, כי אנכי בכלל מקטני אמנה ברשימות הרשומות ממעתיקים, על גבי דברים עתיקים, אם לא כי אמצא אות ומופת על אמתת רשימותיהם מתוך עניני הדברים בעצמם. — ולא זו בלבד, שמצאתי כמה פעמים שנתיחסו דברים ללא אמרום, אלא אף זו,

4 על יעלת המר מקטרת לבונה אשירה שיר מזמור
[סי' ק"ח; דוד כהנא חושב כי השיר הזה הוא להראב"ע והדפיסו (עמוד 129—130, סי' קי"ב) ע"פ שז"ת; בהערותיו יאמר כהנא (עמוד 249, סי' קי"ב): שם אברהם נרשם בראשי החרוזים; אבל אני מסופק אם חתום בראשי החרוזים „אברהם" בכלל ושהשיר הזה להראב"ע בפרט.]

ה.

רשימת הפיוטים שלא נודע שם מחברם (על סדר א"ב).

1 אדון מקדם תמים פעלו
[סי' קל"ו; יוצר לשבת חתנים.]

2 אדיר הוא אלדינו ברוך הוא מלכנו
[סי' קכ"ז[b]; זמר להופה, צונץ 20 זמר לחתונה, רומניא (בלי הזכרת שז"ת).]

3 אמן אמן אמן שם נורא
[סי' קכ"א; זמר לחתונה; שד"ל 89, סי' 57 (ספרד שמחת תורה).]

4 אנא חן על שארית
[סי' ס"ז; ממעל לו: למילה.]

5 ארוסים מתארסים באהבה מתעלצים שמחים וששים
[סי' קי"ב; זמר לחופה; אחרי שנותן החתן הטבעת או מה שבא בידו ואומר היא(!) את מקדשת וגו' עונין הקהל: הקהלה מקדשת ואומר: ארוסים מתארסים וכו'; שד"ל (רומניא) 26, סי' 78 (תמ"ג); ברודי (רומניא) XXX (כמו שהדפיסו שד"ל).]

6 ארים קול שיר בברית מלה
[סי' ס"ט; פזמון לברית מלה.]

7 אשורר שירים בגילה באהבה ובחבה
[סי' קי"ח; פזמון לקריאת הכתובה.]

8 אשרי האיש אשר בא לעשות דרך י"י
[סי' רכ"ח.]

9 בואי נא כלה נעימה
[סי' ק"כ; זמר לחתונה בנגון בא יבוא.]

10 ברוכים אתם קהל אמוני
[סי' ס"ח; לברית מילה; בכר 32.]

11 בשמחת הארוס אומר לאל יברך אותו המלאך הגואל
[סי' ק"ו; זמר לחתונה.]

12 בשפתי רננות אשיר שיר תהלה
[סי' פ"ו; זמר לברית מילה.]

13 דודי יחנה באהלי יפנה ויסיר מחלי
[סי' ר"ה.]

14 האר פני חסד עלי בנים
[סי' מ"ז; רשות.]

15 חזקו מאד התאמצו ברכים

ראה מצאתי הרבה, כי אדם הוליד את הבל, והבל הוליד אדם, ואדם אין. ואפן כה וכה, וארא כי אין איש בעל דברים המושמים בפיו, ואכהו, ואטמנהו באפס, כי מאפס בא ואל אפס ילך (עי' מזה במאמרי: „חבל להמית ולהחיות" בהמליץ) ועוד נשאר בידי הרבה להמית ולהחיות . . . .

[סי' ק"ל; ממעל לו: וכשמוליכין החתן והכלה נהגו לומר זה ואפילו שאינו מיוחס להם שחבר על הרב הגדול רמב"ם ז"ל; שד"ל (רומניא) 27, סי' 85 (הוא בשבח הרמב"ם. עיין דף ת"ל.); פין, הכרמל השבועי, שנה רביעית (תרכ"ד), נומר 41, עמוד 341; ברילל, יאהרביכער, VIII (1887), עמוד 183 (זמר בשבח הרמב"ם, אבל בקהלות תוגרמה מזמרים אותו גם לחתונה); אצל ברילל רשום הכרמל 4 עמוד 41 (בטעות וצ"ל נומר 41 עמוד 341); הזמר הזה נדפס שנית בהכרמל החדשי שנה שניה, עמוד 19 (במאמרו של פין, גדולי ישראל בטורקייא); במאמרו של שטיינשניידר, מורה מקום המורה (בקבץ על יד, הוצאת מקיצי נרדמים, שנה ראשונה, תרמ"ה) נדפס עמוד 5, סימן 18 שיר משלשה חרוזים, המתחיל: „בינו בדת משה", אולם השלשה החרוזים הם רק חלק מהשיר: חזקו מאד התאמצו ברכים", המכיל י"ח חרוזים ושלשה הנדפסים אצל רמש"ש הם החרוזים ט"ו, ט"ז, י"ז; הרמש"ש כותב (שם, עמוד 25): בינו בדת, התחלת שיר (?) נדפס מתוך כ"י אורי 190 בגנזי אוקספ' ע' XXIV ונמצא ג"כ בכ"י אורי 309 לפי רשימת נויבוייר סי' 1237, ואשאלהו האם נמצא שם יותר.]

16 חתן נאה יפה קומה כלה יפה כאחלמה
[סי' קל"ד; זמר לחתן וכלה.]

17 יהי דם נמול בקהל אמוני לרית ניחוח
[סי' פ"ה; לברית מילה.]

18 יעירוני ימי קדם היותי אות לכל צבא
[סי' ק"ע; פתיחה לפסח; שד"ל 93, סי' 298 (ויניזיא גם קורפו 61); שד"ל (רומניא) 25, סי' 25 (קל"ח וקורפו ס"א); ברודי (רומניא) XXX; מרקון 20.]

19 יעלה חתן לראש, כמו עלו אדם וחוה לראש
[סי' קכ"ט; ממעל לו: וכשעולה חתן לאפריון אומר.]

20 יעלה יבא אצלך זכרון משתחוים נכח פני אדון
[סי' כ"ב; ממעל לו: ליום של ראש השנה.]

21 כפלח הרמון אדמה רקתך ומר עם קנמון יעידון מביתך כגובה הארמון
(בהנדפס בטעות: הערמון) גבוה קומתך
[סי' ר"ז; שד"ל 91, סי' 224 (והראן נ"ז); אבן ספיר, חלק א', צד 83; אידלסון (לונץ, לוח ארץ ישראל, ירושלים 1908) עמוד 34, סי' 66; בכר 19 (בחלק האשכנזי) וגם 34 (בחלק העברי) לפלח הרמון אדמה רקתך כגובה הארמון גבוהה קומתך); זולת חלופי הנוסחאות חסרות אצל בִכר המלים: ומר עם קנמון יעידון מביתך.]

22 לאום ישבה בסוכה נאדרת
[סי' נ"א; רשות לשמיני עצרת.]

23 למי אגיד צרותי צרור המור
[סי' צ"א.]

24 לשמחת חתני רצוף אהבה
[סי' קי"ט; זמר לחתונה.]

25 מי כמוך לעד אזמרה ואשיחה לאל נורא
[סי' קל"ט.]

26 מכלוא מאסר יגוני יה פדני
[סי' צ'.]

27 מצא אשה מצא טוב ויפיק רצון מי״י. אדיר יברככם בטוב ובנעימים כאברהם זקן בא בימים
[סי׳ קכ״ו השני[a]; ממעל לו: וכשמביאין הכלה לפני החתן אומרים זה; ברודי (רומניא) XXX.]
28 מצליח ומשמח החתן עם הכלה
[סי׳ קכ״ז[b]; זמר לחופה.]
29 מרשות אדר יקר תפארת שכינה
[סי׳ ק״מ; ממעל לו: רשות לחתן לקרא בתורה.]
30 משיח וגם אליה יבואו ברינה עמך כל בית ישראל
[סי׳ צ״ב.]
31 מתי מתי מתי תשלח יה לעם בשביה את אליה
[סי׳ פ״ח; שד״ל 89, סי׳ 52 (ספרד שמחת תורה).]
32 קול מהלל יגדל
[סי׳ ל״ח; קדיש; שד״ל 93, סי׳ 282 (טיטואן 147) וגם 88, סי׳ 28 (ספרד רשות לקדיש לסכות).]
33 ראו פלא אשר הפליא אלדים
[סי׳ רל״ב.]
34 רנו שמחות לילדי אמוני כי הם זרע ברך
[סי׳ פ׳; זמר לברית מילה; שד״ל (רומניא) 26, סי׳ 77 (תמ״ד שני) דרשא 141 א״ב; ברודי (רומניא) XXX.]
35 רני ושמחי אהבה
[סי׳ מ״ח; רשות.]
36 שיר אענה כי הנה מבשר טוב
[סי׳ קס״ב; פזמון למוצאי שבת.]
37 שיר חדש לאל אזמרה מרם על כל תהלה
סי׳ קכ״ב; זמר לחתונה.]
38 שעה ניב דל מאהלו גבדל בפיו יגדל
[סי׳ ק״פ; שד״ל 91, סי׳ 175 (מונפליייר נ״א) שקפה״ש; שד״ל גם כן 91, סי׳ 220 (והראן מ״ז) קפש.]
39 תודות אתן שם נורא בלשון פה והלולה
[סי׳ ע׳; פזמון לברית מילה.]
40 תנו כבוד לאלדינו שיר ועוז ותשבחות ונקרא זה ילדנו חתן דמים למולות
[סי׳ פ״ז; פזמון לברית מילה.]

ופה הנני פונה בבקשה גדולה לפני חכמי ארצות שונות וביחוד לפני אלה מהם העוסקים במקצע תולדות התפלות והפיוטים והשירה העברית וגם לביבליוגרפים ולאלה שיש תחת ידם כ״י של פיוטים, להודיעני בטובם, ישר אלי או ע״י „הדביר“, ע״ד השגיאות שמצאו במאמרי, למשל: אם איזה מהפיוטים הוא לא של אותו המחבר שאנכי הראתי עליו, אם איזה מהפיוטים ימצא מלבד בהספר או הקבץ שאנכי הראתי גם במקום אחר[1], וגם אם נודע להם שם המחבר של אחד מאותם הפיוטים שאנכי הבאתיו בין הפיוטים אשר לא נודע שם מחברם וכדומה.

[1] כמובן, נוסף על הקטלוגים מכ״י פריס, לונדון ואוקספרד (אשר לא ציינתי ברשימתי לעת עתה): a) Catalogue des Manuscrits Hebreux et Samaritains de la Bibliothèque Imperiale (Nationale כעת) (1866), IV Livres liturgiques NN 590—668 (p. 63—104); b) Catalogue of the

הנני פונה בבקשתי זאת, ראשונה, באשר נוכחתי ששגיאות מעין אלו במקצע זה כמעט הכרחיות. לרגל מלאכתי מצאתי שגיאות קטנות גם במאמרים או ספרים היותר טובים במקצוע זה, כמו אצל הרה״ח ברודי[1] במאמרו על „המחזור כמנהג רומניא„ וגם אצל החכם המצוין פרופ׳ ב. ז. בכר[2] ז״ל, שאין כמוהו זהיר בדבריו ודייקן, בספרו „שירי תימן“.

ועוד גם זאת, באשר מאמרי זה הוא כעין הקדמה ומבוא לעבודתי הגדולה, שבה אני עסוק משנת 1914 ע״פ עצתם של ידידַי החכמים פרופ׳ בכר ז״ל, פרופ׳ מרדכי בראן ז״ל ופרופ׳ אהרן פריימן יבדל לחיים ארוכים. בעבודתי ההיא יבואו על סדר א״ב כל הפיוטים, שירים, זמירות ועוד הנודעים בזמננו הנוכחי — כמו אלה שכבר נדפסו, כן גם אלה מהם שעודם בכ״י שונים — בהוראות מפורטות איפה נדפסו, כל מה שידובר ואיפה ידובר על אודותם, או באיזה כ״י המה נמצאים, גם רשימה מפורטה של כל הפייטנים ופיוטי כל אחד מהם; חקירה ע״ד תפלות הקראים ומנהגיהם ותפלות שאר כתות, רשימת הפייטנים והפיוטים של הקראים; סקירה פרטית על הסדורים והמחזורים של כל מיני הנוסחאות הידועים לנו בזמננו זה ומנהגי בית הכנסת, שרשיהם וקורותיהם. באחת, אנכי, כננס הרוכב ע״ג ענקים, חושב לתת ס״ה כולל ומלא מכל אשר נעשה במקצוע זה ע״י ראשי המדברים בכל מקום הנוגע לחכמת ישראל בכלל וספרות הפיוטים בפרט, הלא המה ראשי הבונים שי״ר, צונץ ושד״ל, וגם ע״י אלה שעבדו עמם שכם אחד או שהמשיכו אחריהם את עבודתם[3] וגם את המסקנות של חקירותי אני ע״ד הפיוטים הנמצאים בכ״י בהביבליותיקה הפומבית בפטרוגרד ובביבליותיקות אחרות באורופה.

זה כבר מרגשת נחיצות גדולה בעבודה כזאת. עוד צונץ עצמו אומר בהקדמתו לספרו „ליטעראטורגעשיכטע דער זינאגאגאלען פאעזיע“ (עמוד VII) שאם גם עבודתו היא מסקנא של 500 כ״י שחקר ודרש אותם, אולם הלא עוד נשארו מספר רב של כ״י בהביבליותיקות של אנשים פרטים, כתבי יד הנמצאים ברוסיא, ספרד וחבל האפיפור, פרים, טורין ובמקומות אחרים שיכלו לתת חמר רב לעבודה בעתיד.

„החכמים לאנדסהוטה, שד״ל והאחרון הכי נכבד צונץ, הן המה שלשת אבות החקירה והדרישה אחר פיוטי חכמינו ומשוררנו משך כל ימי הבינים. הראשונים,

---

Hebrew Manuscripts in the Bodleian Library by *A. Neubauer* (1886), Liturgies, commentaries, translations NN 1023—1220 (p. 218—432); c) *A. Neubauer* and *A. E. Cowley*, vol. II (Oxford 1906): Liturgical fragments: NN 2698—2749 (p. 90—171), Liturgy NN 2838—2857 (p. 281—339) [פה נרשמו ג״כ פיוטים הנמצאים בקובצים אחרים, כמו סי׳ 2835, 2858 ועוד.]; d) *G. Margoliouth*, Catalogue of the Hebrew and Samaritan Manuscripts in the British Museum, Part II (London 1905), Liturgy NN 605—732 (p. 197—487) וגם הקטלוגים של שטיינשניידר מביבליותיקות שונות באשכנז ושאר ארצות.

[1] כבר רשמתי למעלה לרגל מלאכתי שאיזה מהפיוטים אינם מצוינים בכוכב להראות שהובאו בנחלת שד״ל.

[2] „בשירי תימן“ עמוד 49 ייחס את „יום זה מכובד מכל הימים“ להפייטן ישראל ובעמוד 33 הוא מביאו בין השירים שלא נודע שם מחברם; או בעמוד 33 הוא מציין בין השירים שלא נדע שם מחברם את השיר: „השר אשר מושבך איתן יושב בגן ביתן ובית חתן“ ובאמת מחברו הוא ר׳ יהודה הלוי, השיר הזה נדפס בתחלת הספר אבן ספיר, חלק שני. — יעקב ספיר משנה מעט את החרוז השני (יושב בגן דעת ובית מַתָּן) ומביא את השיר בשלמותו בראשית ספרו בהקדישו לר׳ מתתיהו שטרשון ואומר. „בשיר ר׳ יהודה הלוי אהודנו“. ובהערה יאמר י. ספיר: „השיר הזה נמצא כתוב בדיואן של הגביר היקר כהר״ר דוד חי מצליח ג״י בבאמביי (ראה בפנים צד מ״א). משקלו ב״ת ויתד ב״ת יתד וב״ת“. ובהערתו לחרוז השני הוא אומר: בהכ״י כתוב לאמר: „יושב בגן ביתן ובית חתן“.

[3] כמובן לא כל הכחות שוות, לא ראי זה כראי זה, אחד המרבה ואחד הממעיט, הצד השוה שבהם שכלם הביאו את תרומתם להיכל חכמת ישראל, אלא שהעשיר הרבה והדל המעיט.

לאנדסהוטה ושד״ל, השתדלו בעמל רב ברשימת הפיוטים ומחבריהם אשר בא זכרם במחזורים שונים נדפסים וכתבי יד, והאחרון צונץ, השכיל לרדת עד סוף דעת הפייטנים . . . הם שמו עיניהם ולבם רק לאסוף חמר לבנין קורות ספרתנו הפיוטית, והוא התאמץ לבנות את הבית הגדול הזה ולהקימו על תלו. אולם כמוהם כמוהו לא באו עד תכלית המטרה, אשר אליה נשאו את נפשם; ולא מעצלות ומרפיון ידים, אף לא מבלתי יכולת, להפיק את זממם הטוב אשר יזמו לעשות, לא כלו את מלאכתם. המניע בא להם מבחוץ. בימים ההם, ימי ההתחלה לדרישת חכמת ישראל בכלל, לא היו עוד הספרים הרבים, אם בדפוס חדש או ישן ואם בכ״י, נודעים על פני חוץ, והחכמים הנזכרים לא יכלו להשתמש בדבר שלא בא לעולם או בספרים נעלמים מעיני כל חי, לזאת שמו על לב את מאמר חכז״ל: „לא עליך המלאכה לגמור“, ויעשו את מלאכתם באמונה ככל אשר היה לאל ידם, ואת הנשאר הניחו לדור יבא להתגדר ולהתהדר בו.“[1]

מלבד זה, העבודה הענקית של צונץ שלה דומיה תהלה — יש בה בכל זאת, במחילת כבוד תורתו וחכמתו של המחבר, חסרון עצום אחד: צונץ אינו מראה עפ״י רוב באיזה מחזור או באיזה מנהג או באיזה קובץ מצא את הפיוטים הנרשמים על ידו. לפי הנראה עשה זה במחשבה תחלה שכל חכם העוסק במקצע זה יהיה מוכרח להזכיר דוקא את צונץ ולא את אותו הכ״י או אותו ספר נדפס שבו נמצא הפיוט. אכן זהירות זו אינה משגת את המטרה: לחכמים היהודים ישנה מעין בטלנות כביכול לבלי לציין את המקור שממנו שאבו את הידיעות, אם באשר יחפצו ליפות א״ע בנוצות אחרים ולהראות את בקיאותם, שבאמת לא להם היא, או משנאתם להמחבר או מטעמים אחרים. לדאבוננו נכשלו בזה גדולים וכן שלמים, שמאום לא הי׳ נגרע מערכם, לו הביאו את המקורות, למשל החכם הגדול יש״ר ב„התורה והפלוסופיא“ שלוקח מ„מאור עינים“ לר׳ עזריה מן האדומים, מ„פחד יצחק“ ועוד ועוד מבלי שמביא את המקורות הללו[2]; גרֶאץ ב„תולדות היהודים“ שלו איננו מזכיר כמעט כלל את צונץ או מזכירו רק במקום שהוא חולק עליו ובמדה זו מודד שטיינשניידר לגרֶאץ; הרכבי בהערותיו להוצאת שירי ר׳ יהודה הלוי (הוצאת „אחיאסף“, ב׳ כרכים) אינו מזכיר כלל את צונץ. נקי מחטא זה הוא שד״ל זצ״ל שמביא תמיד לא רק את המקורות שמהם שאב את הידיעות, אבל אומר תמיד דבר בשם אומרו פשוטו כמשמעו, כי יזכיר את כל מי שנתן לו עצה טובה ודעה שהובאה לו בעל פה גם ע״י צעירי תלמידיו. ולכן ידרש יחס כזה גם אליו. אופיים מאד הם דבריו בפרושו על ישעיה, י״א, ט״ו (עמוד 165): „וזה אחד מן הדברים שנגנב ממני גיזיניוס ע״ה“.

צריך להראות גם על העובדא שצונץ מזכיר רק לעתים רחוקות מאד את ספרו היקר של לאנדסהוט „עמודי העבודה“. אף כי הספר הזה יצא לאור הרבה שנים לפני ספרו של צונץ „ליטעראטורגעשיכטע דער זינאגאגאלען פאעזיע“ (1865—1867). החלק הראשון מ„עמודי העבודה“ יצא בשנת 1857 והחלק השני — בשנת 1862, בה בעת ש„עמודי העבודה“ הוא מצוין ומופתי בספרות הפיוטים, כי לפעמים יתן ידיעות יותר מלאות מצונץ. ומה גם שהאחרון לא יכל להאשים את לאנדסהוט שאינו נוהג בו כבוד, כי את החלק השני מספרו הוא מקדיש לשם צונץ. ומלבד זה הלא לאנדסהוט אינו מדלג גם על אחד המחברים שהוציאו לאור או הזכירו בספרם אי־

---

[1] ברודי, מאמר על המחזור כמנהג ארם צובה, עמוד I.

[2] עיין יצחק בער לווינסון, בקורי ריב״ל, בהרבה מקומות; ועיין שם, עמוד 91: „ובאמת בהסיר מקצת ספריהם הללו את בקיאות הללו שסדרו מעמל אחרים, ישארו לפעמים ספריהם במקומות רבים ככדים ריקים, ויש להמליץ בדרך צחות על קצת הספרים הללו החדשים שאומר כל ספר וספר מאלה אל מחברו לאמר: לולי פחד יצחק היה לי כי עתה ריקם שלחתני!“

איזה מהפיוטים או מהפייטנים. זה שצונץ עובר בשתיקה על לאנדסהוט מקלקל ומזיק לפעמים לאותו המקצוע שבו המה עסוקים, באשר לאנדסהוט מיחס למחברים רבים פיוטים במספר יותר רב מצונץ ועל האחרון היה להראות למה ומדוע ימעיט את מספר הפיוטים של מחבר פלוני, אם מאשר יחשב שהפיוטים האחרים הם של מחבר אחר או יחשב שהמה מאותם שנעלם מי היה מחברם. וצונץ עצמו יעשה כזה בעמוד 460 מספרו „ליטעראטורגעשיכטע וגו׳“ שיאמר ע״ד יוסף בן יצחק קמחי: „מן המובאים בעמודי העבודה נ״א פיוטים רק ד׳ פיוטים הם לר׳ יוסף קמחי והאחרים (מ״ז) מיוחסים לו ע״פ טעות או בלי שום יסוד“, אולם גם פה אינו מגלה למי מהמחברים ייחס צונץ עצמו את מ״ז הפיוטים הללו[1], ובפרט שהרבה מהם ייחס לאנדסהוט לר׳ יוסף בר יצחק קמחי בהשענו על מאמרו של צונץ (צייטונג ד״י 1839), כפי שרשום ב„עמודי העבודה“ (עמוד 91—92).

רוב הפיוטים שמחבריהם אינם ידועים בלתי מובאים אצל צונץ.

צונץ לא יביא, מלבד זה, לפעמים את החרוז הראשון, כאשר ראינו כזאת למשל בעת שהוא הולך ומונה את שיריו של שלמה בן מזל טוב (עמוד 532—533), ומראה רק את הסימן של שיר זה או אחר בספר „שירים זמירות ותשבחות“ ולכן לא יכל גישטיטנר להביא בספרו „מפתח הפיוטים“ את השירים הללו, באשר חרוזיהם הראשונים לא היו לפניו.

בדברי אלה אינני חפץ ח״ו לחפש מגרעות אצל צונץ שעוד דורות רבים מהעוסקים בחכמת ישראל יוכלו לשאוב ממעין שאינו פוסק זה (ונוכל לאמר גם אודות צונץ מה שאמר ר׳ יצחק בער לווינסון אודות ר׳ נחמן קרוכמאל: „ממפל בר של שלחנו של ר׳ נחמן קרוכמאל עשינו ספרים שלמים“) — חפצי רק להראות למה לא אוכל לעשות את עבודתי כעין הוספה לספרו של צונץ, ר״ל לתת רק מה שנדפס ונחקר אחרי צונץ. הסבה היא שגם ספרו של צונץ צריך לעיבוד ושנוים רבים, מהטעמים שהובאו לעיל, עד שיותר קל לעשות את כל העבודה מחדש. ומלבד זה הלא צונץ כתב את ספרו אשכנזית, ואנכי חפץ לתתו לפני בני עמנו בשפתנו הלאומית.

ומה ששייך לספרו של לאנדסהוט „עמודי העבודה“ הנה גם עתה הנהו יקר ערך עד מאד, אולם מלבד אי־הדיוקים שעליהם הראה כבר צונץ, עוד ישנם פייטנים רבים מאד שאינם מובאים בו כלל וגם אין בו כלל הפיוטים שלא נדע שם מחברם. בסוף ספרו (עמוד XXXIII) יתנצל לאנדסהוט: „ועוד נותרים איזה פייטנים אשר לא תמצא זכרונם בספרי; ואין זה מפני שערכם מעט או מצד העלמת עיני ושכחה, כי אם בכונה השמטתי אותם הן מפני הוצאת הדפוס הרובצת על שכמי והגדולה מנשוא אותה, והן מפני שראיתי שאיזה פייטנים ערכם גדול באיכותם עד שיעלו הדברים הנאמרים עליהם לספר שלם כמו גבירול ופייטנים כמותו. ולכן השמטים (sic!) כעת ממחברת הזאת ולמועד שוב אשיב אל אוהבי קדמוניות ישורון ואציב גם להפייטנים הנותרים יד ושם במחברת שלישית ושם יבואו דברי גם על דרכי הפייטנים בחרוז ובמשקל ובשמוש הלשון וקורות הפיוטים בארצות שונות ומנהגי בית הכנסת שרשיהם וקורותיהם“ . . .

אבל, לדעתי, אין הטעמים האלו מספיקים וגם אין להם יסוד נכון. אם לא היו לו, ללאנדסהוט, די אמצעים, או אז אפשר היה להוציא, עד עת מצוא, רק עד אות ידועה מאותיות האלפא־ביתא, אבל להוציא כבר דבר מתוקן כדבעי מאשר להוציא מא׳ עד ש׳ ובסוף להדפיס על ל״ג עמודים פיוטים שונים ובאמצע לדלג על פייטנים רבים. בלתי מובנים ג״כ דבריו של לאנדסהוט: „כמו גבירול ופייטנים כמותו.“ מי

[1] רובם נרשמו אצל צונץ בערך יוסף (סתם).

המה הפייטנים שאפשר לדמותם לר׳ שלמה בן גבירול? הלא רק ר׳ יהודה הלוי, ר׳ משה אבן עזרא, ר׳ אברהם אבן עזרא וגם אולי ר׳ אלעזר הקליר ור׳ יצחק גיאת, אבל הלא לכל החמשה אלה וגם לר׳ סעדיה גאון, לר׳ משולם בר קלונימוס, לר׳ ישראל נגארה ולמנחם די לונזאנו מפנה לאנדסהוט ב„עמודי העבודה" מקום די הצורך[1]. זולת זאת, לאנדסהוט שם לב ביותר רק למנהג פולין, אשכנז, ספרד, רומא, קרפינטרץ ואלגזאייר.

ישנו עוד ספר קלססי שלישי במקצע שאנו עסוקים בו, הוא לוח הפייטנים והפיוטים לרשד״ל ז״ל שיצא לאור ע״י הפרופ׳ ברלינר, אחר הסתלקותו של המחבר, בשם „נחלת שד״ל". לצערנו, עבודתו זאת של שד״ל היא רק כעין רשימה ראשונה שהמחבר לא הספיק לעבדה כראוי בחייו, ולכן איננו יכולים לדרש הרבה ממנה ובכל זאת צודקים דבריו של ברלינר בהקדמתו להוצאה זו: „. . . יקרה היא מאד מלאכת שד״ל אשר עשה בלוח זה ואף כי אינה מגעת אל המלאכה הגדולה של החכם צונץ בספריו הנודעים לשם ולתהלה, באחת יש לה מעלה יתירה, כי שד״ל ז״ל לא מנע להודיע באיזה מחזור או באיזה מנהג מצא הפיוטים הנרשמים על ידו, (כאשר כבר התחיל החכם לאנדסהוט להמנות החסרון אצל צונץ בספרו עמודי העבודה[2]) גם הביא שד״ל פיוטים הרבה אשר אינם נמצאים בספריו של צונץ . . ."

ומה ששייך בכלל ליחסם של צונץ, לאנדסהוט ושד״ל אל החמר המדובר בכלל, אותו רואים אנחנו מיחסם אל הספר רב הערך ויקר המציאות „שירים וזמירות ותשבחות", שהמה בעצמם מודים ומכירים את חשיבותו ובכל זאת ישתמשו בו רק כלאחר יד והנהו בידם כחמר ביד היוצר: פעם מסתעיים בו ופעם מדלגים עליו.

כמובן אפשר להצדיק את החסרונות הללו אם נשים אל לבנו שהספרים האלה נכתבו לפני 65—75 שנה ובאיזה תנאים חֻברו, כי היו החלוצים הראשונים שסללו המסלה במקצוע זה[3] שלפניהם לא עבר בה איש זולת החכם המדקדק ר׳ זאב וואלף היידנהיים ובמדה ידועה הרב הגאון ר׳ אליעזר פלקילש, בעל „תשובה מאהבה" ובפרט שצונץ היה בן שבעים שנה או יותר בהדפיסו את ספרו, ואת החמר בעד ספרו אסף בזמנים שונים משנת 1829—1832 ועד שנת 1865—1867.

ובכל זאת הנה נראה עד כמה מרגשת עתה הנחיצות בעבודה המסַכֶּמת את כל מה שנעשה במקצוע זה ע״י חבר חכמים מפורסמים.

לפני הוציאי לאור את ספרי הגדול אחשוב לתת אי״ה לפני קוראי „הדביר" שורה של עבודות מקדמות (פארשטודיען), כמו למשל א) רשימה של כל הסדורים[4],

---

[1] בסוף דבריו על ר׳ יהודה הלוי כותב לאנדסהוט (עמודי העבודה, 77): . . . „שוב אשוב אליו בספר מיוחד ואדבר עליו בארוכה ועל ר׳ משה בן עזרא וגבירול ור׳ סעדיה גאון ואדפים פיוטיהם אשר לא ראו עוד אור עולם מכתבי ידות אשר אקבל אי״ה מאחד ממיודעי הנודע בשערים לשם ולתהלה".

[2] בלתי מדויקים רק דבריו של ברלינר באמרו שהחכם לאנדסהוט התחיל להמנות החסרון אצל צונץ: הלא ספרו של צונץ יצא לאור אחרי „עמודי העבודה" של לאנדסהוט.

[3] הלא המה דברי הרב החכם הגדול ר׳ משה שטיינשניידר במאמרו „ספרות ישראל" (בהאנציקלופדיה של ערש וגרובר, לייפציג 1850; אנכי מביא את דבריו עפ״י העתקתו העברית של מלטר, ורשה 1897, עמוד 240): „אחדים מהסדורים האלה לא נדפסו עוד כל עקר, אחרים מהם הם יקרי המציאות, ובכלל רק מעט הוא מאד מספר הסדורים, אשר תארו לנו החוקרים את תכונתם בפרוטרוט. חתימתם האחרונה של אחדים מהסדורים האלה לא נעשתה, עד אשר יצאו לאור הדפוס בשנת התקופה הבאה, ולכן נחוץ הוא לבחון בדיוק את כתבי היד של הסדורים האלה, למען דעת עי״ז את תולדות המנהגים השונים ואת טיב הפעולה שפעלו האחד בחברו. כל מה שנעשה עד כה במקצוע החקירה הנכבדה הזאת, הוא מועט כל כך, עד שאנו מוכרחים להסתפק פה רק במספרים בלבד".

[4] כמובן אדבר פה רק ע״ד סדורים או מחזורים שונים, כי אין כל צרך לפרט את כל התוצאות המרובות של סליחות, קינות סדורים ומחזורים נוסח אשכנז, נוסח ספרד, נוסח האר״י ז״ל. אנכי אביא רק את ההוצאות שיש להן איזה ערך מדעי, או הוצאה שתשתנה באיזה דבר מההוצאות האחרות של אותו המנהג בזה שנדפסו בה פיוטים אחרים או בנוסח אחר.

מחזורים, סליחות, קינות שכבר נדפסו או כ״י של מנהגים ונוסחאות שונים, קובצי פיוטים, וגם רשימה מהספרים והמאמרים (שנדפסו בירחונים או בקובצים שונים בעברית ובשפות אחרות), איפה נדפסו פיוטים ידועים, איפה תמצא חקירה ע״ד פייטנים או פיוטים ידועים; ב) שורה שלמה של חקירות בקובצים ופרורי פיוטים הנמצאים בפטרוגרד בביבליותיקה הפומבית ובמוזיאום האסיי של האקדמיה למדעים ועוד בבליותיקות שונות; ג) שורה שלמה של עבודות ע״ד פייטנים ידועים ושיריהם, שירי קדש וחול (וראשית כל ע״ד שלמה בן מזל טוב).

אגב אורחא ארשה לעצמי לציין את העובדא שלדאבון לבנו אין לנו עוד הוצאות שלמות מדעיות של שיריהם ופיוטיהם של משוררינו היותר גדולים מימי הבינים כמו שלמה בן גבירול, משה אבן עזרא, אברהם אבן עזרא, יצחק גיאות, אלעזר הקליר.

כמובן רק חכמים מומחים בספרות הפיוטים וגם רוח השירה אינה זרה להם צריכים לקבל על עצמם ההוצאה של ספרי המופת; את המעלות הללו מוצאים אנו למשל בהרה״ח חיים ברודי. כמובן, דברים כמין אלו נעשים רק לאט לאט ולא בפעם אחת.

לאשרנו התחיל כבר החכם חיים ברודי להוציא את שירי ר׳ יהודה הלוי, אבל ההוצאה הזאת עוד לא נגמרה. לצערנו לא השתמש ברודי בכ״י הרבים הנמצאים בהביבליותיקה הפומבית בפטרוגרד, מקום שם נמצא בכ״י הרבה שירים ומכתבים של ר׳ יהודה הלוי, גם ישנם שם נוסחאות יותר טובים מאשר קבל ברודי בעד הוצאת טופס שיריו של ר׳ יהודה הלוי ומכתביו. אולם זה יהי׳ אפשר לתקן בסוף ההוצאה.

נקוה ש„הדביר" יעורר ויקרב את דבר הוצאתם של השירים העברים ובפרט של משוררי ספרד ויעשיר גם את המקצוע הזה בין המקצועות האחרים ויהי׳ כלי מחזיק ברכה לישראל.

שכספיר ופרקי אבות

מאת

ל׳ קלנר (וינא).

אין לך סופר בעולם שהרבו מחפשי־מקורות לחקור בחריצות כל־כך גדולה אחרי מקורותיו כמו שכספיר. זמן רב קודם שנתן לה רעיון ההתפתחות להתשוקה לידיעת תולדות הספרות זכות־קיום חדש ומטרות חדשות, כבר בדקו הסופרים האנגליים בשקידה רבה את ספרי הסופרים היונים והרומיים בכוונה למצוא בהם מקורות, ולכל־הפחות רמזים, לדברי שכספיר. תוצאותיהן של חקירות אלו היו חשובות מאד. הן הראו שהמשורר מלא את מה שהחסיר בהפסקת למודיו בביה״ס קודם זמנם על־ידי קריאה מקפת. את אוביד ואת סניקה קרא במקורם ואת פלוטרך בתרגום שני. גם מספר גדול של ספרים אחרים היה, כמו שהוכיחו, ידוע לו, אבל שום סופר אחר לא נתן לו כל־כך הרבה בנוגע לחומר וצורה, כמו אלה השלשה. חומר וצורה, כלומר: סיפור המעשה, הסביבה, טיפוסי אנשים, המניעים של המעשה, ובאחרונה אופן הבנין הדרמטי. מספרות ימי הבינים ידע רק את הספרות העממית: סיפורי הפרשים, משלי חיות ו„מעשי הרומיים‟ (Gesta Romanorum), וכדומה.

הגוף של החומר שבספרי שכספיר נבדק אפוא בנוגע למקורותיו ברובו ונתפרש בכללו. אבל נפשו של שכספיר? מושגיו ע״ד טבע העולם, ע״ד מקום האדם בין שאר יצירי עולם ע״ד סדרי החברה, צדק ורֶשע, טוב ורע?

השאלה ע״ד „השקפת־עולמו‟ — אם רוצים אנו להשתמש בקיצור רגיל זה — של שכספיר עודנה מחכה לפתרונים. לפנינו כאן הופעה המקבלת לגמרי למצבו הכללי של המדע ע״ד האדם: אם הפיזיולוגיה מתקדמת בקילומטרים — הפסיכולוגיה מסתפקת במילימטרים.

התעודות היותר נאמנות להכרת השקפותיו המוסריות של שכספיר הן משפטיו הכלליים, משפטים שהם סך־הכל של נסיונות־חיים והַכְלָלָה. הכללה זו של נסיונות דורשת מאַת עמים אלפי שנים, אבל אנשי־רוח מצרפים נסיונות־החיים הכלליים עם נסיונותיהם הפרטיים ויוצרים מנסיונות של אי־אלו עשרות שנים משפט כללי שתוכן עולמי לו לא פחות מהאחרים.

לפי ידיעתי לא נחקרו עוד פתגמי שכספיר למקורותיהם. אמת שזה כבר בדקו ומצאו אצלו פתגמים דומים לאלה של ציצרון, סניקה ואַטיקוס ושל שומרים אחרים של הרכוש הפתגמי של הימים הקדומים, אבל להשואה מיתודית של כל החומר הנמצא אצלו, השואה שרק על ידה בלבד אפשר לבוא לתוצאות המבוקשות, עוד טרם נגשו. ועבודה זו אינה קשה כלל. הבלשנים הקלסיים חברו כבר למן המאה הט״ז אסיפות מדויקות, וגם לקוטי־פרחים („Florilegia‟) של ימי הבינים נתפרסמו בימים האחרונים בהוצאות טובות. השאלה „מה לקח שכספיר מאוצרות קדומים אלו ומהו יציר רוחו‟? לא היתה פוגשת אפוא מכשולים שאי אפשר להתגבר עליהם.

אַ נ ד ר ס, המונה בספרו „בקיאותו של שכספיר" (כתבי החברה הגרמנית לחקירת שכספיר, כרך א', ברלין 1904) כל המקורות ששכספיר השתמש בהם, מראה על רמזים, שאינם אומרים כלום, בספרי שכספיר לספר Sententiae Pueriles (1544), כגון:

Belli exitus incertus; doloris medicus tempus; varia et mutabilis semper femina; somnus mortis imago.

אמתיות כאלו שנעשו זה כבר למשל אינן מלמדות כלום. ערך יותר גדול יש כבר להשואותיו עם פובליוס הסורי. סופר זה שאנו יודעים רק מעט מדברי ימי חייו ואישיותו, עומד על מדרגה מוסרית שנראית צעירה וקרובה אלינו הרבה מזו של Disticha Catonis, אע"פ שרגילים ליחס את אלה האחרונים למאה הרביעית למספר הרגיל. בעוד שה Disticha נותנים כללי הנסיון ונכתבו מנקודת־השקפה תועלתית, תופס הסופר השֵמי, בן זמנו של אגוסטוס, מקום שהוא מזכירנו לפעמים במוסריותו ואצילותו של יהושע בן סירא. עונג הוא לראות ששכספיר לא השתמש בה„דיסטיכה" המחוכמים שהיו נקראים הרבה ושנתרגמו הרבה, אלא הוא לוקח כמה מפתגמיו דוקא מחכמתו העליונה של פובליוס הסורי. בפתגם

Ingratus unus omnibus miseris nocet

השתמש לא אחת בפנים שונים. ברעיון של הפתגם:

Invitat culpam qui delictum praeterit

משתמש הנציב בהסיפור „מדה כנגד מדה", כדי לבסס בו את מדת דינו הקשה נגד קלודיוס. ואם אינני טועה גם החרוז הקשה ב„צעקת חנם" (Much Ado About Nothing)

The fairest grant it the necessity (I, 1,319).

אינו אלא חיקוי של

Honesta lex est temporis necessitas

„צורך השעה היא מצוה חשובה".

פובליוס הסורי הזה הוא רוח מרוחנו. הוא מזכירנו לא רק במשלי שלמה, למשל כשהוא מיעץ:

Malum alienum ne feceris tuum gaudium,

אלא גם ב פ ר ק י א ב ו ת. כך כשהוא אומר

Omnis dies velut ultimus ordinandus est,

מי אינו נזכר בדברי רבי אליעזר שבמשנת אבות (פ"ב מ"י):

„שוב יום אחד לפני מיתתך"?

ופתגם שני נראה כתרגום של דברי בן זומא (שם פ"ד מ"א):

„איזה הוא גבור? הכובש את יצרו".

הלא הוא:

Effugere cupiditatem regnum est Vincere,

או:

Imperium habere vis magnum? impera tibi.

כל המכיר ברוחו המוסרית של שכספיר לא יתפלא למצוא באחדים מפתגמיו רמזים גלויים למאמרים ב פ ר ק י א ב ו ת; תמוה היה הדבר להפך, אם לא היינו מוצאים כאלה. שאלה אחרת היא אמנם, אם יש לנו כאן עסק בהארות פתאומיות או בהַשאלות, ורואה אני להציע תחילה את המקומות הבאים בחשבון.

א) קוריאולן קורא לעם־הארץ:

What's the matter,
That in these several places of the city
You cry against the noble senate, who,
Under the gods, keep you in awe, which else
Would feed on one another? (Coriolanus I, 1, 188—192).

עיין אבות (פ״ג מ״ב):

רבי חנניה סגן הכהנים אומר: הוי מתפלל בשלומה של מלכות שאלולי (נ״א: שאלמלא) מורא איש את רעהו חיים בלעו (נ״א: בלענו).

ב) קומיניוס משבח את קוריאולן, שלא דרש שכר בעד מעשיו:

(he) rewards
His deeds with doing them (II, 2, 131—32 שם)
(III, 2, 180 וכזה גם בהיינריך השמיני)

עי׳ אבות [(פ״א מ״ג):

אל תהיו כעבדים המשמשים את הרב על מנת לקבל פרס וכו׳

ושם] (פ״ד מ״ב):

בן עזאי אומר כו׳ ששכר מצוה מצוה.

ג) בהיינריך הרביעי (חלק ב׳ ,V, 2, 91 והלאה) מתנצל הלורד ראש השופטים על הנהגתו, וקורא למלך, שיגיע נא בעצמו מצבו של העלוב. הרעיון של כל נאומו הוא זה של הלל (אבות פ״ב מ״ד):

אל תדין את חברך עד שתגיע למקומו.

רעיון דומה לזה הוא תוכנו המוסרי של ספרו „מדה כנגד מדה״.

ד) בחיבורו זה (V, 542) אומר הדוכום לאזבלא בשעה שהוא מחזר אחריה

What's mine is yours and what is yours is mine.

מִשחק זה בניגוד הישן בין „שלי״ „ושלך״ לא היה מסב עליו שימת־עינינו אלמלא היינו מוכנים ע״י ההשואות הקודמות לחשוב בפרקי אבות. אם רשאים אנו להניח ששכספיר ידע את פרקי אבות, הדבר קרוב שכוון להמאמר (אבות פ״ה מ״י) שלי שלך ושלך שלי.

אבל היש לנו רשות להנחה זו?

אפשר היה לו להשתמש בפרקי אבות בתרגומו הרומי של פולוס פַגיוס, sententiae very elegantes . . . quas פרקי אבות id est Capitula, aut si mavis Apophthegmata Patrum nominant, in Latinum versa escholiisque illustratae. Isny 1541.

ובליקוטיו של ווידנר (פולוס) Sententiae hebraicae ad vitae institutionem perutiles breviter explicatae et praeclarissimis dictis tam sacrarum quam aliarum scripturarum illustratae. Wien 1543.

אבל מסופקני מאד אם ידע שכספיר ספרים אלו, מפני שנמצאים אצלו פתגמים אחרים הדומים למשלי־חכמה תלמודיים כאלה שאי־אפשר היה לו לקחת אותם מספרי פַגיוס ווידנר.

ב„הנשים העליזות מווינדזור״ (V, 5, 219) נאמר:

In love the heavens themselves do guide the state.

אפשר כאן להראות על המאמר (ב״ר פס״ח)

הקב״ה יושב ומזווג זיווגים,

או על המאמר (סוטה ב׳ ע״א ועוד)

ארבעים יום קודם יצירת הולד וכו׳; על־כל־פנים אמונה זו בתלמוד יסודה.

אבל גם מי שדעתו נוטה לראות בדברים אלו מעין פולקלור עולמי, בעל־כרחו יורה בדוגמאות הבאות.

בשעה ששמע גלוצסטר, הדוכס שעורו את עיניו, שבנו שנולד לו באיסור אשם באסונו, אמר:

The gods are just, and of our pleasant vices
Make instruments to plague us (Lear V, 3, 170—1).

האין כאן הרעיון התלמודי הטפוסי

במה שאדם חוטא בו הוא נענש („במדה שאדם מודד בה מודדין לו",

„ממקום שהתחילה בעבירה משם מתחילה הפורענות")? ועוד מקום אחד נמצא אצלו, שמוצאו בלי שום ספק מן התלמוד.

ב„יגיעה לבטלה" (Love's Labour's Lost) IV, 2, 33, קובל הכהן שכל החינוך והתרבות של הליצן לשוא, ומתנחם בזה שאין הוא עצמו מרגיש בדבר:

But omne bene, say I, being of an old father's mind,
Many can brook the Weather that love not the wind.

התרגום הרגיל, הנמשך אחרי הפירוש השגור הוא:

„אני מסכים לדעת אחד אבות־הכנסיה שהיה אומר:

כמה אנשים עומדים בפני סערה ואינם יכולים לעמוד בפני רוח מצויה.

לפי דעתי פירוש זה מוטעה לגמרי. א) מהו פירושו של omne bene? ב) החרוז השני הוא לפי זה פסוק מכתבי אחד אבות הכנסיה, אבל פסוק כזה לא נמצא עד עתה, ואי־אפשר שימצא, לפי שהוא משל עממי ולא דבר של חכמה. לפי דעתי החרוז הראשון שלם הוא והשני פירושו של הראשון, וזה תרגומם:

"אבל אני אומר כאחד האבות: הכל לטובה" — — והכהן כוון לאִמְרָתו האהובה של נחום איש גם־זו: גם זו לטובה (תענית כ"א ע"א).

פתגם זה אפשר שימצא גם אצל אחד מאבות הכנסיה.

הריני מסַכם את דברי: ברור לי שהפתגמים הנזכרים הם נכסי התלמוד, אבל את מקורו הלא־אמצעי של שכספיר לא מצאתי עד עתה.

ווינא, דצמבר 1922.

כתבי התנגדות על כת החסידים

(CHASSIDIANA)

קובץ כתבים כרוזים ואגרות בענין המחלוקת בין החסידים והמתנגדים בתקופת צמיחת החסידות (תקל"ב— תקע"ה).

ערוכים ומסודרים עם הקדמות והערות

מאת

שמעון דובנוב (ברלין).

במשך שבע שנות עבודתי בספר „תולדות החסידות", שנדפס בחוברות ה„וואָסחאָד" (תרמ"ח—תרנ"ג), אספתי חמר רב בכתב־יד – קובצים שלמים ותעודות בודדות — הנוגע לקורות הריב בין החסידים והמתנגדים בזמן צמיחת החסידות. על יסוד חמר ממין זה, הנובע ממקור ההתנגדות, בצירוף האגדות ו„כתבי הקדש" של החסידות, נבנו פרקים רבים בספרי הנזכר. גם אחרי שנגמר הספר בדפוס באו לידי העתקות כ"י באותו המקצוע — הוספות חשובות להכתבים הקודמים או שנויי נוסחאות, — ואמרתי להשתמש בהן בעריכה החדשה של „תולדות החסידות". אך עד היום לא זכיתי לתוצאה מיוחדה ומתוקנה של ספרי זה — בכורי וראשית אוני, ההולך ונדחה משנה לשנה מפני עבודות היסטוריות אחרות, ורק תִקוה נשקפה לי שאגיע לקיום מצוה זו בזמן קרוב (הספר יתפרסם גם בעברית). עתה אמרתי להקדים לספרי המחודש חקירה בחלק אחד מן החמר שהשתמשתי בו — לגלות את המסכה הנסוכה על פני המקורות היותר חשובים לתולדות החסידות ולפרסמם ע"פ שיטת הבקרת המדעית, באופן שיוכלו לשמש יסוד לכל המעמיקים לדרוש בענין זה ולחוקרים שיבאו אחרי לחדש הלכה בהיסטוריה.

בקובץ זה[1] יבאו כל התעודות הנוגעות למחלוקת החסידים והמתנגדים משנת תקל"ב עד תקע"ה — הוא זמן הכבוש של החסידות, שכבשה את חצי עולמה של היהדות בפולין, רוסיא, אונגריה ורומיניה. היהדות הרבנית התחילה במלחמת־תנופה נגד הכת המורדת ונגמרה במלחמת־מגן נגד האויב, שהיה הולך וכובש את הקהלות במהירות שאין דוגמתה בתולדותינו (אם נוציא מן הכלל את התנועה המשיחית של שבתי־צבי, שהיתה זמנית וחולפת בטבעה). במלחמה זו, שארכה כחצי יובל שנים, צריכים אנו לקבוע שלש נקודות מרכזיות — שנות תקל"ב, תקמ"א ותקנ"ו.

המלחמה הראשונה התפרצה בשנת תקל"ב (1772 — שנת חלוקת פולין הראשונה),

---

[1] במאסף „העבר" כרך ב' (פטרבורג תרע"ח) נדפסו בהוספה מיוחדת רק שני גליונות מספר זה, ושם באו ההקדמה הכללית, הקונטרס „זמיר עריצים וחרבות צורים" משנת תקל"ב וראשית הכתב־יד „מחשבות כסילים". הקובץ נפסק בדפוס יחד עם „העבר" שחדל לצאת מפני החורבן הגדול ברוסיא. בנשתי עתה לסדר את החמר בתוברות ה„דביר", הוצאתי מן הכלל את הקונטרס „זמיר עריצים וחרבות צורים" שנדפס בשלמותו, ובכן יבא כאן רק חמר מכתבי־יד, שלא נתפרסמו בעולם מלבד תעודות מעטות. ההקדמה הכללית באה כאן ברובה בצורתה הראשונה, ורק בסופה נעשו שנוים על־פי שנוי התכנית בסדור הקובץ.

כשהתפשטה החסידות בפולין וגם עד ליטא — מצודת הרבנות — הגיעה. חבורות של חסידים נוסדו במינסק, קרלין („קארלינר") ושקלוב. בווילנא, מכון שבתו של הגאון ר' אליהו, בדקו ומצאו אגודת־סתר של חסידים, שבראשה עמדו אחדים מטובי הרבנים „שנתפקרו". אז הרעים הבית־דין הווילנאי ברעם החרם נגד „הכת" וענש קשה את מנהיגיה. קול החרם הגיע עד קהלת ברודי שבגליציה — מרכז החסידות, וגם שם יצאו המתנגדים בכרוזים וחרמות נגד החסידים וקראו את יתר הקהלות למלחמת מצוה זו.

לאחר תשע שנים, בשנת תקמ"א, השתערו המתנגדים שנית על החסידים. בזמן זה נתרבו החסידים בקהלות ליטא ורייסן והעמידו „צדיקים" משלהם, ובאותה השנה הגיע לליטא הספר הראשון של החסידות — „תולדות יעקב יוסף", שהובאו בו פתגמים בשם הבעש"ט עם באורים מתובלים בעקיצות חריפות נגד הרבנים. אז נשלחו משולחים מווילנא לקהלות הראשיות בליטא לעורר את רוח הקהל נגד „המינים". גדולי הרבנים ממינסק, פינסק, בריסק, הורדנא וסלוצק התועדו לאספה בעיר זילווא, בימי השוק שבאלול תקמ"ה, והכריזו חרם קשה מאד על החסידים: אסרו להתחבר אליהם, להתחתן בם, לבוא אתם במשא ומתן, לקבור מתיהם, וכמעט שהוציאו אותם מכלל ישראל. מזמן זה השתרשה השנאה בין המריבים בקהלות ליטא ורייסן וגרמה לכך, שלאחר חמש־עשרה שנה פרצה מלחמה ארוכה וקשה.

המלחמה השלישית התלקחה בשנת תקנ"ו, שבה נתפרסם „התניא" של הצדיק ר' שניאור זלמן מליאָזני, ראש החסידים בגלילות הצפון. הקנאים שבדור הסיתו את הגר"א הזקן לצאת בכרוז חדש נגד „הכת" הכובשת את הקהלות, והזקן נתן רשות לכל פרנסי הקהלות הגדולות בליטא, רייסן ופודוליה לרדוף את החסידים עד כמה שידם מגעת. במלחמה זו השתמשו שני הצדדים בתכסיסים מגונים, בקראם לעזרתם את בעלי השלטון הרוסי, שהתכונן בימים ההם בכל גלילות המערב שנספחו לרוסיא ע"פ החלוקות האחרונות של מדינת פולין. אחרי מות הגאון בראשית שנת תקנ"ח, הגיע הריב עד מרום קצו. המתנגדים הלשינו על הצדיק רש"ז לפני הממשלה בפטרבורג, וע"פ פקודת הקיסר פאול נתפס הרבי מליאָזני והובא לעיר המלוכה. שם ישב בתפיסה עד שנחקר דינו ויצא לחפשי; אך כעבור שנה נתפס עוד הפעם, ע"פ מלשינות הרב אביגדור מפינסק, ונשתחרר רק בשנת תקס"א.

מכל הכרוזים ואגרות־הויכוח נגד החסידים נתפרסם בדפוס בזמן הריב רק חלק קטן, וגם מחלק זה אבדו הספרים היותר השובים באיכותם, כי החסידים שרפו את הספרים הערוכים נגדם, עד אשר נשאר מהם אחד במדינה — אוד מוצל מאש (כמו „זמיר עריצים וחרבות צורים" משנת תקל"ב, „ספר הויכוח" לר' ישראל ליבל משנת תקנ"ח). רוב הכרוזים והחרמות נתפשטו בעתם במגלות כתובות, בהעתקות שנשלחו מקהלה לקהלה; ויש שהיו מלקטים את הכתבים ומחברים אותם לספר אחד, אבל הקובצים ממין זה לא ראו אור הדפוס ונשארו בקרן זוית בהעתקות כתבי־יד השמורות באוצרות צבור או יחידים בכל מדינות העולם במספר קטן מאד. מהספרות הפולמוסית הזאת הננו מפרסמים כאן שני קובצים שלמים ושורה של תעודות בודדות ורשימות שונות, שלא נכנסו לקובצים מיוחדים. וזהו סדר כתבי־היד שאני מגיש אל הקוראים:

I. קובץ „מחשבות כסילים" או „כתב התנגדות על כת החסידים מאת הגאונים הקדושים", כולל כרוזים ואגרות משנת תקמ"א, תקמ"ד, תקנ"ו, תקנ"ז.

II. „שבר פושעים" — קובץ גדול של כתבים, כרוזים, ויכוחים ותוכחות נגד החסידים עם ציור הייהם. הספר נכתב לערך בשנת תקנ"ח — תק"ס, אך נכנסו בו תעודות גם מזמן הקודם (תקל"ד—תקנ"ח). קובץ זה, שמעולם לא בא בדפוס, נודע ג"כ בהעתקות כתובות בשמות „זמרת עם הארץ" ו„זאת תורת הקנאות", ויש בכל אלה ההעתקות שנויי נוסחאות שיבוארו במקומם.

III. תעודות ורשימות שונות.

מהות כל קובץ וכל תעודה בודדת, זמנם, מוצאם ותכונתם — יבוארו בהקדמות מיוחדות והערות לכל קובץ ותעודה.

I.

מחשבות כסילים.

שם הקובץ הזה במלואו, כפי שנרשם על השער, הוא: ,,העתק כרך מפתח מחשבות כסילים, הוא כתב התנגדות על כת החסידים מאת הגאונים הקדושים נ"ע".

הקובץ נעתק בשנת תר"ך בסלונים, ויש בו 48 עמודים בתבנית 16°. מציאותו לא היתה נודעת לי וגם לא להחוקרים שקדמוני, אך התעודות שנעתקו בו היו מקצתן ידועות מכתבי־יד אחרים, ומקצתן נדפסו. המחבר אסף י"א תעודות הנוגעות ברובן למאורעות שנות תקמ"א — תקנ"ז, והעתיקם מכתבי־יד מפוזרים, או — אם יש כונה מיוחדה בתואר ,,כרך" שבשער הספר — לקט אותן מקובץ אחר, אך לא דאג לסדרם על פי סדר השנים, ויש בו מוקדם ומאוחר. בכל אופן ברור, שהתעודות נעתקו בדיוק ממקורות ראשונים, כי אין בהן אותן ,,הוספות נופך" מהמעתיקים המלקטים, הנמצאות בקובצים ממין זה. ואלו הן התעודות בקונטרס שלפנינו:

א) אגרת מר' אברהם קצינלנבוגן, הרב מבריסק־דליטא, אל הצדיק ר' לוי יצחק מזיליחאוו (לאחר זמן — הקדוש ,,הברדיטשובי" המפורסם), בצירוף ויכוח נגד החסידות. האגרת חתומה בוורשוי, ה' תמוז תקמ"ד, והיא כעין המשך מויכוח בעל־פה שהיה להכותב עם ר' לוי יצחק בוורשוי לפני כמה שנים. כך נאמר בראשית המכתב, ובדברים יותר ברורים בכרוזו של הרב מבריסק משנת תקמ"א הנעתק להלן (נומר 6, ע' 304): ,,כאשר מודעת זאת בכל הארץ, אשר נתוכחתי וניצחתי ליצחק הזעליחאווער בעיר ווארשי . . . והיה כאלם לא יפתח פיו . . . כאשר פרסמתי קלונם ברבים . . . בבהכ"נ דעיר פראגע, וכאשר בארתי וערכתי דברי הנעימים בכרך הנקרא ,,מלחמות השם". ספר בשם זה מהרב דבריסק אינו ידוע לנו. ואולי ערך הרב הקנאי כבר בשנת תקמ"א את טענותיו נגד החסידים, ובשנת תקמ"ד שלח את כתבו על פני חוץ בצורת אגרת אל הצדיק ר' לוי יצחק, שפרסומו כבר היה נכר[1]. האגרת נתפשטה בהעתקות כתבי־יד, ונמצאה באוצרי עוד בשני קובצים שהם אחד: ,,שבר פושעים" ו,,זמרת עם הארץ". בשניהם לא נרשם הפרט ונעתקה רק מחציתה הראשונה של האגרת. והנני מביא כאן את האגרת בשלמותה, עם שנויי נוסחאות היותר חשובים (בחצאי קוים מרובעים או בשולי הגליון) ע"פ הכ"י ,,שבר פושעים". ולא ע"פ העתקתו האחרת בשם ,,זמרת עם הארץ", החשודה בעיני מפני ההוספות הרבות שבאו בה מאת המלקט בצורת חרפות וגדופים נגד החסידים. (ע' למטה, בהקדמה לקובץ ,,שבר פושעים").

ב) אגרת מווילנא, מן כ"ד — כ"ז אב תקמ"א, אל הרבנים והפרנסים בקהלות הראשיות בליטא, כלומר: הורדנא, בריסק, פינסק וסלוצק שהשתתפו בזמן הקודם בועד המדינה הידוע. האגרת, החתומה בידי הרב והפרנסים והדיינים דק"ק ווילנא בצרוף חתימת הגאון ר' אליהו, קוראת למלחמה נגד החסידים המפיצים ספר מזיק בקהל (הוא ,,תולדות יעקב יוסף" מתלמידו של הבעש"ט שנדפס בשנת תק"ם) ומחטיאים את הרבים. הכותבים מבשרים, שבווילנא הוכרז חרם חדש על כת החסידים ושהם שולחים שני משולחים — ר' דוד מ"ץ בקהלת ווילנא ועוד אחד מהרבנים — לעורר את יתר הקהלות, שיעשו כך גם במקומותיהן. האגרת, שאנו מפרסמים כאן,

[1] ,,תולדות החסידות" שלי ב,,וואָסחאָד" לשנת 1890, חוברת XI, 47 וכו'.

נתנה על יד השלוחים האלה ושמשה להם כעין הרשאה ויפוי כח[1]. תעודה זו אינה נמצאת בשום מקום, מלבד הקובץ שלפנינו, ורק בספר „קריה נאמנה" לרש"י פין בא זכר האגרת ושתי שורות מתוכנה, ע"פ העתק מכ"י של ר' שלמה מדובנא, שנמצא ביד פין (ע' 139—138).

ג) אגרת „מהנבחרים מהגובערניע" במינסק, מן כ"ו תשרי תקנ"ז, המודיעה שבעירם נשמעו פרנסי הקהלה לקול הקורא החדש מווילנא בשם הגאון ר' אליהו, ובאספה רבה נקבעו תקנות („פונקטין . . . כפי הזאקאָן") האוסרות על החסידים להתפלל במנינים מיוחדים, לשנות נוסח התפלה, לשחוט בחלפים מלוטשים, ועל רבותיהם — לנסוע ממקום למקום בלי הרשאת ראשי הקהלה. ומצורף לאגרת זו נוסח החרם שהוכרז בבתי־כנסיות במינסק נגד החסידים המזלזלים בכבוד הגר"א מווילנא. תעודה זו לא מצאתי בשום קובץ אחר באוצרי הכ"י, אך מציאותה נובעת מכל מהלך המאורעות של שנת הרעש — תקנ"ז[2].

ד) אגרת מווילנא אודות השמועה שנתפשטה בערי אשכנז (ברסלוי, המבורג ועוד) ע"י החסידים, שהגר"א מתחרט על שרדף את החסידים וצוה לבנו לעבור בקהלות שונות ולדבר טובות על הכת. הכותבים מודיעים, ששקר הדבר, ומצרפים למכתבם מודעה מן הגר"א, מן סיון תקנ"ו, שהוא „עומד על משמרתו" כמקדם ומצוה על כל פרנסי הקהלות „להדוף ולרדוף את החסידים עד מקום שיד ישראל מגעת". מודעה זו נתנה על יד שני משולחים להפיצה בכל קהילות ליטא ורייסן. מהאגרת של פרנסי זוילנא אודות הרמאי אשר סבב בחו"ל בשם בן הגאון נזכר רק ענינה בקצרה „בקריה נאמנה" (140, בהערה). והודעת הגר"א הרצופה לאגרת הפרנסים נדפסה ב„שלום על ישראל" לרא"צ צווייפל (ח"ב 42) עם איזו שנויי נוסחאות. (הפרט בא שם בטעות ר"ח סיון, במקום כ"ח סיון הנרשם בכ"י שלנו; וזה נראה מאשור החתימה של הגאון שנעשה ביום ו' תמוז, כלומר כשבוע אחרי מסירת המודעה). הודעת הגר"א נמצאה אצלי ג"כ בהעתקה אחרת מכ"י ישן שנשלח אלי מעיר פאָניוויז ושהיה נשמר בבית אחד מנכדי הגר"א, והוא מתאים כמעט לכל פרטיו עם הנוסח שלנו.

ה) שלשה כרוזים מהאספה בזילווא, בחדש אלול תקמ"א, בשם הקהלות הראשיות— הורדנא, בריסק ופינסק, כוללים חרמות וגזרות, שתקנו בעלי האספה ע"פ הפקודה שנתנה בווילנא. כל הכרוזים נדפסו כבר (בשע"י ח"ב, 37—42) באריכות יתרה, המעידה שהמחבר העתיק מכתב־יד שנתפשט בהוספות מאחד הקנאים. כנראה, הטופסים הקצרים והרשמיים בכ"י שלנו הם המקוריים. שנויי נוסחאות שיש בהם טעם לשבח נרשמו בהערותי[3].

מלבד התעודות הנזכרות נמצאות עוד בקובץ „מחשבות כסילים" ד' העתקות: א) מהקדמה לספר שו"ת „זכרון יוסף" (תקל"ג) אודות החסידים; ב) מכתב מרבני אחד מנחם מענדיל לבן אחיו אודות הסכנה הכרוכה בשיטת החסידות; ג) אגרת מר' עקיבא איגר נגד החסידים; ד) אגרת ר' יואל מאמטשיסלאוו ג"כ בנידון זה. את ההקדמה הבאה בספר שו"ת שכבר נדפס אין צורך להעתיק כאן; המכתב מר' מנחם מענדיל כבר נדפס במאסף „כנסת ישראל" לשפ"ר (ח"ג, 567), ורשום שם הפרט החסר בכ"י שלנו: תקס"ה. האגרת מר' עקיבא איגר נמצאה באוצרי עוד בהעתקה אחרת, ומפני שהיא מאוחרה נקבע מקומה במדור מיוחד—בחלק התעודות השונות בסוף קובצנו. ושם תבוא גם האגרת הקצרה של ר' יואל מאמטשיסלאוו.

---

[1] שם, חוברת VIII, 4 וכו'; ולמטה בס' „שבר פושעים", סימן 30.

[2] שם, חוברת XI, לשנת 1891.

[3] כל דברי הריב בשנת תקמ"א נחקרו בפרטיות בפרקי ספרי שנדפסו ב„וואָסחאָד" לשנת 1890, חוברות 7—8.

העתק כרך מפתח מחשבות כסילים

הוא

כתב התנגדות על כת החסידים מאת הגאונים הקדושים נ"ע.

הועתק בשנת

עוזבי תורה יהללו רשע ושמרי תורה יתגרו בם לפ"ק

בפה סלאנים.

No. 1

מכתב מהרב אברהם קצינלינבוגן מבריסק אל הצדיק ר' לוי יצחק[1].

לכבוד הרב המאוה"ג מו"ה לוי יצחק אב"ד דק' זעליחאווע.

אמת מארץ תצמח וצדק משמים נשקף, ד' הטוב יתן הטוב וארצינו[2] תתן יבולה. להתוודע ולהגלות, מה עול נמצא באבותינו כי רחקו מעליהם קצת אנשי דורנו, לבלתי לכת אחרי בחורי ד' האיתנים מוסדי ארץ, (ול)הגאונים המפוארים אנשי מופת מלכי רבנן, בחוקם חוג [חוק] על פני תבל, חוקים טובים ומנהגים ישרים כולם מיד ד' עליהם השכילו. ומי זה ואיזה הוא, אשר ימלאנו לבו לקחת עצמו לצד אחר לעשות זר מעשיהו ולפרוץ פרץ בגבול שגבלו ראשונים. ומי זה הוא אשר יערב לבו לגשת אל המקדש, בהתלקט עמו אנשי בלי שם להתגדל ולהתנשא לאמר: אני אמלוך, ולהשתרר בחוטר גאוה לבדות מלבו נמוסים ומנהגים חדשים אשר לא שערום אבותינו, לעשות תורתנו כשתי תורות. ויצא מזה תקלה גדולה להיות הדבר לאבן נגף ולצור מכשול לבני ישראל ח"ו. וראוי להרים מכשול מדרך בני עמנו, ליישר העקוב ולתקן המסילה העולה בית אל. ומידו הייתה זאת כי נזדמן שבא מע"ל לפה[3], ובו תלו אנשי הכת הנ"ל עיניהם [זייניהם] לבחור במעגלותיו וללכת באורחותיו. ובמקום שיש חילול השם אין חולקים כבוד וכולי'. וירדתי אליו [ויחדתי אליו בדבור] לדבר אתו להקשות [קשות] אשר הוקשה בעיני, היותו מתנהג בכמה דרכים וענינים אשר לא ישרו בעיני ובעיני כל רואי האמת. וצריך להסיר ממנו לזות שפתים ליתן מענה וטעם לשבח על כל השאלות שיש לשאול עליו. וכאשר ערכתי דברי הנעימים ושאלתי ודרשתי וחקרתי אותו, מה ראה על ככה ומה הוא ההכרח שהביאו לעזוב מקור מים חיים מנהג אבותינו הקודם המוחזק בידינו ולבחור דרך אחרת, וארשת שפתי בל מנעתי מלהוכיחו על פניו בתוכחת מגולה להודיעני את דרכיו. אמנם חנם מזורה הארשת, כי לא מצאתי בדברי תשובתו שום דבר המתיישב על הלב, רק פטומי מילין, בנה כעש ביתו בית עכביש, ולא ניתקבל תשובתו אצלי ואצל כל בעלי מדע. ושמעתי עליו לאמר, היותו מתפאר להושיב השבה מעליא. וכאשר נתווכחתי עמו על זה שם, ניתרצה לי שאכתוב לו רובי שאלות ובכתב יענה את כל, לכתוב כל שאלה ושאלה ותשובתה בצידה ויבחנו דבריו, אוזן מילים תבחן, אם יש ממש בדברי תשובתו. וע"פ הדברים האלה את קס"תי נתתי בעני"ן זה, לענות במענה לשון להגיד ישרו וצדקתו לב"א (לבני אדם), ויבדל האמת מן

---

[1] בתעודה זו ובכל הבאות אחריה לא נעשו שום שינוים, מלבד סימני ההפסק שהצגתי במקומות היותר נחוצים להבנת התוכן, או תקונים קטנים מפליטת הקולמוס. בחצאי קוים מרובעים באים שנויי נוסחאות ע"פ הקובץ „שבר פושעים", ובחצאים עגולים — השערות תקונים משלי או סימני השאלה ופתרון ראשי תיבות.

[2] בכ"י „שבר פושעים" נאמר בדרך מליצה וארשנ"ו, כלומר: ארשת שפתינו, וטעמו הלואי ששיחתנו תתן יבולה, תביא תועלת להענין שאנו דנים בו. וזו היא, כנראה, הנוסחא המקורית.

[3] בש"פ: ומדי היותי פה נזדמן שבא מע"ל פה.

השקר, בין טוב לרע יבקר, ולא יהי׳ העולם הפקר, כל בני שת לקרקר, כאלו ח״ו אין דורש וחוקר, ויתרון ארץ [אר״ש] בכל הוא בארץ [בקול היא ביתרון] הכשר הסכמה [החכמה] החמודה מכל כלי יקר[1].

א.–בראש כל מדעין אנה תימה אקרא[2]. מאין יצא להם לבטל מנהג הקודם בנוסחי התפלה המסודרים לנו מאבותינו הקדושים אשר בארץ, המה הגבורים אשר מעולם אנשי השם, ובחרו להם דרך נוסחי הספרדים; אשר גם אבותינו הגאונים ראו וידעו מנהג הספרדים, ועכ״ז בחרו להם מנהג אשכנזים, ולא עלה על דעת אחד מהם לשנות בשום דבר. ומי יתן ואדע במה כחם של אלו יפה, ומה הוא הדרך שניגלה מה שהי׳ נעלם ונסתר מכל הגאונים הגדולים, ומה היא הריעותא שהי׳ מגיע אליהם אם היו נשארים ככל אחב״י, עד שהוכרחו לבחר להם מנהג חדש. (ועיין בע״ח ב׳ בהקדמה, ענין התפילה שמסודרת על שערי השמים, וממנו נקח לעבוד את השם אלקינו בנוסח הישן שלנו ולא לחדש).

ב) אשאלה ממנו מענה לשון, מאין בא להם לשנות גם בדברים הבלתי נהוגים אצל כל ספרדים, כמו שמוטעים שלא לומר [שנמנעים מלומר] בברכת יוצר אור: אור חדש על ציון תאיר, וכדומה לזה דברים אחרים אשר בדו מלבם. ואף אם נמצא בדברי הרמב״ם ז״ל שלא לאמרו, מ״מ מאחר שכבר נהגו בכל תפוצות ישראל לאמרו הרוצה לשנות צריך להביא ראי׳ וטעם מספיק, מה שנעלם מכל חכמי דורינו ודורות הקדמונים אשר קטנם עבה ממתנם [ממתנינו].

ג) אדעה מילים עניני [יענני] על מקרא מלא, אני השם חוקר לב ובוחן כליות. ואמרו רז״ל כל המשמיע קולו בתפלתו הרי זה מקטני אמנה, וכל המרים קולו בתפלתו הרי זה מנביאי השקר, והמה ככפירים שואגים לטרף וכשאון מים כבירים ישאון. אין זה כי אם להרעיש עולם ומלואה ולהבהיל את הרואים את הקולות ולהראות א״ע כמתקדשים ומטהרים ומקרבים אל השם יותר מכל ישראל. וכבר נאמר והצנע לכת עם אלקיך. וביותר שהם משתגעים ומתהוללים בתנועותיהם לפסוק ולרקד ולדלג כאיל ולנטות ימין ושמאל, אפים ארץ ישתחוו, העמק שאולה או הגבה למעלה, יעלו שמים ירדו תהומות, ספקו כפים אל אל בשמים. והכל להחריד ולהפליא מעשיהם בעיני העם עם הנשים. ואם [לא] איפו מי יכזיבני וישים מלתו להודיעני, מה ראו על ככה ומה הגיע אליהם [לעשות] דברים זרים אשר לא שזפתם עין מעולם. ובוודאי ע״ז נאמר: נתנה עלי בקולה על כן שנאתיה וגו׳. ואם אמנם ר׳ עקיבא הניח אדם בזווית זו ומצאו בזווית אחרת, לא עשה כן רק ביחיד אמנם ברבים בצבור הי׳ מקצר ועולה, וגם ביחיד הי׳ זה מחמת כריעות והשתחוויות. אמנם לא נמצא בשום אדם שיעשה הוללות וסכלות כזאת להרעיד בקול שאונם עד אשר יאספו עליהם רואים הפלא [להפליא] מעשיהם. וידוע שצריך האדם להדמות בתנועותיו כעומד לפני מלך, והקריבהו נא לפחתיך הירצה.

ד) אחשבה לדעת זאת עמל היא בעיני, שעושים הטפל עיקר והעיקר טפל מבלי מלך מלכו של עולם, כי אסור לעסוק בהלכה שאינה פסוקה סמוך לזמן תפלה דלא ממשכא שמעתא. והמה בשאט נפש ובזדון עוברים זמן קריאת שמע ותפלה וחוטאים ומחטיאים את הרבים ליתן מכשול לאותן הנמשכים אחריהם ונטפלים עמהם להתפלל במנין שלהם.

ה) נפשי אותה לדעת, מה זה ועל מה זה הוא נותן מקום ללון עליו תלונות הרבה, בעשותו דברים זרים ומבוהלים שהוא כופל את השם [פעמיים] ושלש ולפעמים

---

[1] בש״פ כאן: „ואלו הן השאלות אשר שאל הרב הגאון הנ״ל מהרב החסיד הנ״ל.

[2] בש״פ: בריש כל מראי״ן אני תמה תמה אקרא. [ב״ב נ״ת ב׳: בראש כל מרעין אנא דם.]

אומר א"ד א"ד [אדנ"י], וידוע הלא האומר מודים מודים משתקין אותו, וכ"ש באמירת שם הקדוש מיותר [המיוחד]. גם לא נעלמה ממנו שהעומד בתפלה צריך שיתן עיניו למטה ולבו למעלה, ולמה לו להביט לאחוריו בהיותו ניצב לפני מלך מלכו של עולם ולהיות צופה ומביט מכל עברים. וגם הוגד לי שקודם קריאת שמע השליך נעליו מעל רגליו, ונעלמה ממני הידיעה לתת טעם לכל הדברים הללו אשר כמו זר נחשבו.

ו) עמודי שמים ירופפו ותמהו מקול ההולך על ארבע כנפות הארץ, אשר אספו החסידים כורתי עלי זבח להטיל מום בקדשים וליתן שמץ דופי בסכינים שלנו המוחזקים בידינו מימות עולם דור אחרי דור באין פוצה ומפצפק. ובחזקתם כי גבה [וגובה] לבם פוסלים ואינם רוצים לאכול משחיטת החלפים הכשרים, והחליפו רע בטוב וטוב ברע לשחוט תמורתם בסכינים המלוטשים החדים, חד חד נחית ובלע לבלע ולהשחית, כי קרוב הדבר להיות שחיטתם נבילה, בהיות הסכין חד קרוב הדבר להיות נפגם בעור. ואף אם נתנו אמתלא שהשוחט בודק הסכין אחר שחיטה, מה להם לאבד ממונם של ישראל חנם ולבדות מלבם דבר חדש לא שערום אבותינו, וליתן אותנו כמורגלים לאכול משחיטה שאינה ראוי׳. מי ידעי [יתן ידעתי] לבא עד תכונתה מה ראו לשטות זה, אם לא שעושים רק להתפאר ולהתיהר בעלמא לפני ההמון עם שהמה מדקדקים במצות.

ז) פליאה דעת ממני נשגבה לא אוכל לכוון את דעתו, להיות נקל בעיניו לעבור במשעול החרמ"ים ושמתות נוראות, אשר הוכרז בקהל עם ועדה בפומבי ביריד וויסאקי וביריד זעלווע בידיעת כמה רבנים וגאונים וכמה לומדים מופלגים ממדינת ליטא ופולין וגם בראד וכל [וק"ק] ווילנא, אשר פרשו רשת ליד מעגל עוברי אורח הישרה ופרשו מצודות וחרמים שלא לשנות בשום דבר מנוסחי התפלות הנהוגים מאז ומקדם במדינות אלו, וגם שלא לשחוט בסכינים המלוטשים. ובוודאי שקלו בפלס ומאזני הבחינה הישרה בכדי לאמץ ולחזק את עמוד התורה, ומי יבא אחריהם לבטל את דבריהם ולא שם לב להזהר מלהכוות בגחלי רותם ומלהלכד במצודות החרמים הגדולים. ומה הוא ההכרח שהביאו לכנוס בסכנה עצומה כזאת, אשר הירא את דבר השם והשומר נפשו ראוי להרחיק א"ע מהם פן תדבקהו הרעה. אין זה כ"א כל קבל די רוח יתירה בו ורמות רוחא דנקיט לו שמתנהג בגאוה ובגודל לבב לאמר מי כמוני, המראה לעין כל היותו מתעטר בבמות [בעטרת גיאות]. ועבד הלוי עבודה בלתי תמה, כראוי עכ"פ למי שרוצה לאחוז במדות החסידות להיות שפל רוח בפני כל אדם ולא להתגאות ולהתהלל ולהתפאר בפני הבריות. וכבר אמר החכם יהללוך זר ולא פיך[1].

טרם אכלה, אחלה פניו שישים כל זה נגד עיניו ויראה ויבין ויביט בעין שכלו. כי אמנם לא שקר מילי ודעת שפתי ברור מללו, כי לא זו הדרך להולכי תום, רק כ"ז הוא מעצת היצה"ר הלוכד חכמים בערמה. כי מי פתי יסור הנה להתפתות ממנו ולהמשיך אחר עצתו עצת חטאין הוא, בפתותו לדבר עבירה לסור מאחרי מצות השם ולעשות אחת ממצות השם אשר לא תעשינה, בפרט לאנשים חכמים יראים שלמים קצתם בארץ החיים וקצתם בחיים עודנה ותורתם אומנתם, בוודאי לא היו נשמעים לו לעבור אפילו על דבר קל מדקדוקי סופרים. וע"כ התחכם עליהם היצה"ר המסיתם המתהפך בתחבולותיו, והיו בחושך מעשיהם מעשה לסתור עמודי עבודות חדשות, להתרצות בהם לפני השם ולהתקרב בהם לעבודתו, ובקרבו ישים ארבו ללכדם במזימות זו חשבו ולהפילם במהמורות בל יקומו. ואחריהם כל אדם ימשך להלכד וכתוא מכמר וכמהר צפור אל פח. כאשר בעוה"ר נלכדו ברשתו אשר טמן כמה נפשות נקיים הנמצאות בכנפיהם של החסידים המעמיקים לסתור עצה, ויבא גם השטן בתוכם להתיצב על השם ולהעבירם על דעת קונם, בתחלתם באונס וסופם ברצון, כאשר יגלו למקום מים

[1] עד כאן בקובץ „שבר פושעים", ומכאן ואילך נוסף בכ"י „מחשבות כסילים".

הרעים, ודרכיהם המקולקלים קלקלה של(?), תואנה הוא מבקש להסית ולהדיח את ישראל מאחרי השם. הביטו וראו נא מה מעשיהם של אלו ומה הוא הפרי היוצא מנטיעתם שרץ מעופף, כבני חנף יגביהו עוף, לבטל שלשה דברים שהעולם עומד עליהם, והם התורה והעבודה וגמילות חסדים, וגם שלשה דברים שהעולם קיים עליהם והם הדין והאמת והשלום.

א) היא התורה, בוודאי היא חוגרת שק על מתניה מאותם האוילים, אשר מאסו בתורה שבע״פ ומפרשי הש״ס כאפס ותוהו נחשבים להם לנהוג בהם מנהג בזיון, מה שאין להעלות על הכתב כידוע ומפורסם. ואף אם אמנם קצתם אשר הוחזקו לאנשי השם ולומדי התורה, עכ״ז המה הגורמים בניזקין. וראו הנידולין שגדלו, כי ע״כ תפוץ (תפוג?) תורה ויצא דבר מעוקל, אשר לא לרצון הוא לפני השם.

ב) היא העבודה זו תפילה, נתנו תפלה לאלקים, בשומם כל אבני מזבח כאבני גיר מנופצות, ומטילים שמץ ודופי בתפילת של כל אחב״י היראים והשלמים, כאלו להם לבדם נתנה הארץ. ובאמת דרכם לא יתכנו, וכל המשנה ידו על התחתונה, ובפרט הכת״ר אשר נותנים בראש ממ״ה (מלך מלכי המלכים) הקב״ה[1] בחוץ לארץ כמקריבים קדשים בחוץ; כמבואר בספר מגלה עמוקות, שכל ישעו וכל חפצו של מרע״ה אשר נכספה וגם כלתה נפשו לכנוס לא״י לא לאכול מפרי׳ ולשבוע מטובה רק כדי שיוכל לומר קדושת כת״ר שהוא נמנע ממנו בהיותו בחוץ לארץ. וא״כ איפה הוא הצד ציד הרמאות ברמיותו להטעות את העולם ולהתקדש יותר ממרע״ה, הלא כל השומע יצחק לו ולא יחרוק רמי׳ צידו.

ג) היא גמילות חסדים. עיקר גמ״ח היא מה שהאדם עושה ע״י נפשו, כמשה״כ גומל נפשו איש חסד ועוכר שארו אכזרי. ומי איפה הוא אשר לא יעירנו לבבו לראות ברעה המוצאת את בני עמינו ממעשיהם של אלו שנעשית (sic) בעוה״ר לצודד הרבה נפשות מישראל במצוות האיולת.

ד) היא האמת, שפת אמת תיכון לעד ולא לאורך היא צריך, ועד ארגיעה לשון השקר, השמים כזב מחסם, ובשקר נסתרה דרכם, ולבושיהם אדרת שער למען כחש, ולענות (ולהונות?) את דעת הבריות בשקר שאין לו רגלים רגל ישרה, רק יש להם כרעים לנתר בהן על הארץ, ולהשתחוות להם לאגורת כסף ולאכול לחם כזבים וכל דבריהם דברי בלע לשון מרמה, ולהשליך אמת ארצה. אמנם אמת מארץ תצמח, כאשר כתבתי במועצות ודעת להודיע קושט אמרי אמת ולהשיב אמרים אמת.

ה) היא הדין. מהידוע כי מעקרי התורה אחרי רבים להטות. ומה אעשה, כי יקומו אנשום מתי מספר ונאספו להתקשר מעדנות קומה (קימה?) שאין בה הידור, ומושכות כסילים להמשיך ולהתלקט אחריהם אנשים ריקים ופוחזים פחותי הערך, להכריע כל חכמי ישראל במאזניים לעלות המה מהבל יחד.

ו) היא השלום. הנה לשלום מר לי מר, קוויתי לשלום ואין טוב. כסלע המחלקות הלך לבם עתה יאשמו, אשם מעילות למעול מעל בד׳, ולקח עצמו לצד אחד להלהיב ולהגדיל את התבערה. אחד מביא את העצים, ואחד מביא את האש, מוליך ומביא, עד שראו את כל הגולה כמדורת אש לא נופח הטמון במצפונם טמוני לב העקום, ותזנח משלום נפשי ומסיינים בי(?). ודבר השם שלום לכל עמו ואל חסידיו ואל ישובו לכסלה.

ואחרי הודיע (הודיעי) את זאת אין נבון וחכם שלא יקבל האמת ממי שאמרו; ואף אם הי׳ להם איזה טעם למנהגיהם ונימוסיהם החדשות, צריך לשקול הדבר בפלס ומאזנים הבחינה, אם הטעם הוא כדאי ומספיק להכריע ולבטל את כל

---

[1] כלומר קדושת „כתר״.

הסכנות הגדולות והעצומות העתידות להתחדש ממעשיהם. וכבר הקדמתי בפתח אמרי מראש, לא בסתר דברתי עמו, פנים בפנים, כענין שאלת החכם מה הוא אומר. הכוונה בזה על מר"עה שהוא אב לחכמים, אמר ונחנו מה. וכן לענין היראה, הלא אומר מה ד' אלקיך שואל וגו' כי אם ליראה וגו'. וכן החכם הבא להוכיח ראוי לו לבא במלת מה שיאמר מה העדות וגו'. הכלל כי במה נחשב הוא לנגד קיום מצוותיו יתברך, מאחר שהמצווה הוא ד' א' שאין קץ לגדולתו ורוממותו ית', ואנכי איש רמה ובן אדם תולעה שהוא כאין נגד שמו ית', הוא המצווה שממנו י"ת בוודאי ראוי לו שלא לעבור ח"ו על מצוותו, כמ"ש אשר צווה ד' א' אותנו. וזה שאמר ואף אתה אמור לו, בפניו דווקא. כן עשיתי, שהוכחתי אותו בתוכחת מגולה לבקש ממנו התנצלות, והארכתי למעניתו בדברי תשובת הבן החכם דבר דבור על אופניו. ועתה באתי לרמוז בדברי שאלת הבן הרשע במלת מה, באומרו מה העבודה הזאת לכם המוחזקת אצליכם, כי עבודה אחרת יקח לו. ועליו נאמר ולפי שהוציא את עצמו מן הכלל כפר בעיקר, ואף אתה הקהה את שיניו על תוכחתו.

והנני מתנצל, בל יחשדני שומע ח"ו, שבאתי מחמת איזה שנאה ח"ו או קנאה למחלוקת או לשום פני' אחרת ח"ו, כי עדי בשחק וסהדי במרומים, שכל מגמתי רק למען שמו הגדול ית' שלא יתחלל, ומשנאי השם אשנא ובמתקוממים אתקוטט. כי ידוע ומפורסם שמעולם אני שונא ורודף לאנשי כת הנ"ל. ואני מפיל תחינתי לפניו לעזוב אהבת הנצות ולהודות על האמת שנעשתה בשגגה מאתו, ויסור הוא על (עם?) כל הנלווים אליו מלכת בדרך הזה עוד. ושמעו אלי ותחי נפשיכם, אל נא תרעו לכם ולנו, לכו נא הגברים ועבדו את ד' בלב שלום (שלם) כאיש אחד חברים. ואל תרבו תדברו גבוהה, כי אל דעות ד' ולא (ולו) נתכנו עלילות. ולא יחלק העם עוד לשני כיתות. וד' יטה לבבינו לאהבתו וליראתו, ונזכה לעבדו שכם אחד עבודה תמה, ונזכה לראות בנחמות ציון וירושלים ד' שמה. היום יום ח' ית תמוז תקמ"ד לפ"ק פה עיר ווארשי.

נאום אברהם מבית קאצינעלינבוגין חונה פ"ק בריסק דליטא[1].

No. 2.

העתק מכתב דק"ק ווילנא.

אל האיתנים מוסדי ארץ, אבני קירות מצוקי ארץ, נודע שמם באיים וקצוי ארץ, אנשי השם עומדים בפרץ, גודרי גדרים ומישרים ארחות פריץ, המה עיני העדה היראים וחרדים לדבר ד', הפרתמים וסגנים נגידים ראשים רוזנים פרנסים, בעלי קרנים ובעלי תריסין, כגן רעננה נעלסים, ה"ה הר' המאוה"ג חכמים ונבונים חריפים ושנונים יושבי בשבת תחכמונים, אב"ד וראשי מתבתא דקהלותינו הראשיות.

קול ששון (שאון?) מעיר, כאיש מלחמות יעיר קנאה, על כת המסיתים ומדיחים, המה בל למד צדק, כי ארץ נכוחות יעוול כנכדי שעיר(?).

קול קורא במדבר, פנו דרך הרימו מכשולות, וכי המה בנים לא אבו שמוע בתורת השם, אשר לא תחזו לנו נכוחות, רק בדברי חלקלקות חזו מהתולות, משאות שוא ומדוחים ודברי נבלות, גדלו ולא יסף(?). הוי המעמיקים עצה לסתור והיו במחשך מעשיהם, במחשבה רעה מצורף לעושיהם, וכל הקלין יורדין לטומאתן במחשבה, ואין עולין מטומאתן אלא בשינוי מעשה רב, לילך בדרך אתם ולמנוע רגל מנתיבותם.

[1] בקובץ „שבר פושעים" חסר הפרט, ואחרי החתימה באה הוספה זו מהמלקט: „הדברים עתיקין כהווייתן, מהעתקה שהיא נעתק מגוף הכתב, שנמסר לכבוד הרב החסיד מוה' לוי יצחק אב"ד דק"ק זעלחאב לידו ממש, והרב הנ"ל לא שם לבו לדברי הגאון הנ"ל".

קול שופר[1] שמענו ויראנו לנפשינו, תרועת מלחמת חובה מצאנו, ושבר על שבר נקרה, כל באיה לא ישובון ואין צרי למכאובינו, ופתאם נדדו ח"ו אהלי תורה שבע"פ, רגע יריעותי, המה תורה שבכתב ח"ו, ויפתוהו בפיהם ובלשונם יכזבו ולבם לא נכון.

קול קורא צרה כמבכירה, הנביאים נבאו בשקר ועמל אהבו, כן נהייתה בארץ שמה ושערוריה, מחטיאי עדה, ויטו בתוהו צדיק, להבעיר בקברות התאבה (התאוה) במסה ובתבערה.

קול המולה גדולה, אשר הציתו אש ביסודותיו ורעו דליותיו, כי עברו תורות חלפו חוק הפרו ברית עולם וחוקיו. הן כל חבורתם יבושו, כחרשים המה במחוגה יתארהו. כת דש"ת(?) כנ"ל לקצץ בנטיעות ונטעו אורן וגשמים יגדלוהו. כהבליהם מגשימים ובתועבתיהם.

קול צופיך, חכמי וגאוני הזמן חפרו וחכמו (סופריו וחכמיו?), ישאו קול יחדיו לגדור (לגעור?) במסטינים הללו, לבער קוצים מן הכרם ולהשיתיהו בתה, ולזמר עריצים, ולדרוך אחריהם בקשת וחיצים ולעקר ולשרש דעתם ומחשבותם, ולעשות כליון חרוץ שטוף (שוטף) צדקה, ובל יהיו למכשול ולפוקה, כי הורידו מעל פניהם עול תורה וכבו אורה, וחשבו להעריץ בסוד קרושים, ישובו לקראת נחשים, ידמו על במתי עב לעלות, ועל אל אלים ידברו נפלאות, תלאות על גבי תלאות. פורשים בכנפיהם למעלה, ובמלאכים ישימו תהלה. הן אפס קצהו ראינו חובר חבר במחברת, אשר תחתיו תעמוד הבהרת, צרעת ממארת, וכארם נחש בוערת, כניצוץ מבעיר גחלת, והוא כאש בוער, ואנשים כאלה המה כעש לאפרים וכרקב לבית יהודא. רשת טמון בחובו, ובקרבו ישים ארבו, ערו ערו עד היסוד בה. והן הנה היו לבית ישראל למעול מעל, ויצא חוטר מגזעם ונצר משרשם שפעה(?) יפרה, שורש פורה ראש ולענה בעירנו. ונקומה ונתעודד לקנא קנאת השם, והשבנו אשמם בראשם.

והחרמנו ונדינו אותם בכל בהכ"נ ובהמ"ד דקהלתינו, והרחקנו אותם מעל לגבולינו, ושרשנו אחריהם לבל יציץ ציץ ניכליהם. לכן שמעו הרים את ריב השם והאיתנים מוסדי ארץ, אל דמי לכם, לבשו בגדי נקמות ועטו מעיל קנאות, קנאת השם צבאות. חזקו ונתחזקה בעד עמינו, וכן יעשו כל קהל ישראל. ועוצו לכם עצה ודבר הלום, להעביר קול במחנה ישראל, אל יצא איש ממקומו, מקומו של עולם, ואל יצא איש מרשות היחיד, יחידו של עולם, לרשות הרבים, רבים חללים הפילה לשחת, בקריצותיהם העמוקות, ורמיזותיהם המסיתות, ותנועתיהם המבהילות, וריקודותיהם השעיר ומחשבותיהם הטמאות, ופתויהם החלקות, וברשתם המזורות (המזורה?) זרה הלאה, ברבת חלאה מעיין נרפש מי שלוח. אי לזאת יסלח המטים ברוב לקחם. שכינה מה אומרת: קלני מראשם קלני מזרועם. לכן קנאת השם צבאות תעשה זאת, לכלות פשע ולהתם חטאת, כי מרשיעי ברית יחניפו בחלקלקות. ואנחנו ח"מ עם יודעי א' יחזיקו ויעשו נקמות נקם ברית, אשר חללו את השם ברבים, לנדות ולהחרים אותם בכל חומרי חרמות, ולהרחיקם מעל גבול ישראל ומקהל הגולה, להבדילם ולגדר גדרים וסייגים, לעשות משמרת למשמרת לבלתי יתגודדו כמשפטם ולבלתי עשות מחוקות התועבות האלה אשר עשו. עד אשר ישמעו ויקשיבו לכל המצוות ואזהרות והגדרים. ואנחנו חלצנו מאתנו אנשים אפרתים להיות משולחים לדבר מצוה לכלכל דבריהם לפני הדרת צבאם (כבודם?) הרמה ולהמתיק סוד ועצה עמם: ה"ה הרבני המופלג והמפורסם כבוד מו"ה דוד מ"ץ דקהילתינו הראשיית, וחד דעמי' להיות ידם בענין זה

[1] בכ"י של ר' שלמה דובנא שהיה נמצא ביד רש"י פין נאמר „קול ספר — רמז לס' „תולדות יעקב יוסף" — בלשון נופל על לשון (קריה נאמנה, 139, בהערה). בכלל רבו השבושים בהעתקה זו, כנראה מסימני השאלה ומהשערות התקונים שלנו בכמה מקומות.

כענין שבעה טובי העיר דקהילתינו. והצור העושה שלום במרומיו יפרוס על עמו סוכת שלומו להיות שלום במחניהם במעונתם בחצריהם ובטירותם.

כ"ד אנחנו הרוזנים נגידים קצינים פרנסים ומנהיגים ד"ק הנ"ל, בצירוף הרב המאוה"ג הגאון המפורסם החסיד האמיתי האלוקי מו"ה אלי' מווילנא, ובצירוף שני כתות דייני צדק, ובצירוף מי שהיו ראשים ויחס(?) דקהילתינו. באנו עה"ח יום שנכפל בו כי טוב כ"ד מנחם אב תקמ"א לפ"ק, מווילנא (sic).

נאום הקטן שמואל חופ"ק ווילנא.

ונאום נחום במו"ה חיים	ונאום דוד ב"מ יעקב
ונאום יהודא ב"מ ליב ליפשיץ	ונאום יהודא ב"מ ליפמן מייזאלש
ונאום שמואל ב"מ ברוך ז"ל	ונאום אבלי ב"מ דוב בער
ונאום אברהם ב"מ זאב וואלף יצו	ונאום אליעזר ב"מ מרדכי
ונאום יוסף ב"מ אלי'	ונאום אברהם יצחק במו"ה גבריאל
ונאום נפתלי הערץ ב"מ אפרים	ונאום זלמן ב"מ חיים
ונאום בנימין במו"ה זלמן	ונאום משה במו"ה יהודא ליב

ונאום יעקב ארי' ב"מ אברהם.

באשר שראינו שיצאו כל תפארת ישראל ללחום מלחמת השם, ומי ראה אלו יוצאים ולא יצא, וישא ק"ו בעצמינו שאנו מצאין (יוצאין?). גלל כן אף אנחנו ב"ד (אמצנו?) זרועותינו, לקנא קנאת השם צבאות מעלבונה של תורה. הכ"ד השני כתות דייני צדק דק' הנ"ל יצו.

נאום יהודא ליב ב"מ אורי'	ונאום יהודא ליב ב"מ צבי הירש
ונאום גרשון במוהרי"ל	ונאום יעקב ב"מ זאב וואלף

ונאום משה ב"מ אהרן סג"ל.

ואף שאין דרכי לצאת חוץ לגדרי, עכ"ז עת לעשות כולי, לכן גם אנכי אבא על החתום. כ"ז מנ"א תקמ"א. אליהו ב"מ שלמה זלמן[1].

ונאום שלמה זלמן ב"מ יצחק מוואלאזין. ונאום הקטן ישראל בהגאון מוה' שמואל אב"ד דפה ווילנא יצו.

No. 3.

העתק מאיגרת דק' מנסק.

אחינו בני ישראל, מאמינים בני מאמינים בד' ובתורתו ודברי חז"ל הראשונים, לא יסורו מן הדרך אשר יגידו להם כמצווה עלינו. אך בעו"הר רבו כמו רבו הכ"ת הידוע, המטילים חלשים בקדשי שמים, את אשר החמירו הקילו ואת אשר הקילו החמירו, ובחומרא דאתי לידי קולא. אשר כבר מכמה דורות נתהוו עליהם עוררים מגדולי הדורות, חסידים ואנשי מעשה חכמי חרשים, ושדו בהם נרגא, מהם כמה אשר סעו למנוחות ז"יע, ומהם כמה אשר בחיים עודנה ד' יאריך ימיהם. כללא דמלתא, כל תופשי התורה ומורי הוראות בישראל כולם פה אחד עונים ואומרים, כי לא טוב הדבר אשר המה עושים ומרה תהי' באחרונה, הרחמן יצילנו מעונשן של אלו. ובראשם אדונינו הרב המ' הגאון החסיד האמיתי איש האלקים המפורסם בכל קצווי ארץ ואיים רחוקים, זקן ויושב בישיבה על התורה ועל העבודה, הנקרא בפי כל ר' אליהו מווילנא יצו. השי"ת הרחמן יאריך ימיו ושנותיו על ממלכתו, עד צרק ימלך מלך, ובלע המות לנצח. וכבר הוא נאמנה (נמנה?) מכמה דורות מראש בין המחוייבים ומחייב אותם בקומו. והנה אף שהוא מאותן שכל זמן שמזקינים דעתן מתישבת עליהם, אך מחמת

[1] הוא הגר"א מווילנא.

שתורתו אומנתא ובא בימים גרמה לו, שלא השגיח בפריצי הדור וכי עיניו לא ראו עמל בישראל. ובעו"הר רבו המתפרצים מידי יום יום ואין לך יום וכ׳ ,וכמעט שנתמלא סאתם, עד שבאו באזניו השמועות אשר המה עושים לא טובים, מהם ומהמונב. ונתעוררו עליהם זה ימים לא כבירים, לדבר שלח ביעקב, על ידי הרב הגדול מו"ה חיים מק"ק שטארי וע"י הרב המופלג מו"ה סעדי׳ אשר יצק מים ע"י אליהו, אל כל אשר נגע יראת השם בלבבו לשרש אחריהן, ורק להסיר מעלינו את המעוות הזה. והמה בכזבים יאמרו: לא הוא הכתוב והחתום, כ"א שבזיוף נעשה מאת המתנגדים בשמו. וזה אמרו אותם, אשר לא יוכלו לדבר עליו סרה, ולא כן אותם המתפרצים הנערים המנוערים מכל מה שבהם, המה דברו עליו דברים אשר אין כדאי לשומעם, יסכרו פיות דוברי שקר הדוברות על צדיק עתק בגאוה ובוז, עפרא לפומייהו. והנה ראה ראינו ברעה אשר ימצא את בני עמינו מהם ומהמונם, כפי אשר ידוע לכל איש אשר בערה בו אש התבערה. ואספנו אנחנו מנהלי עדת ישורון קהל שלנו ואת כל השייכים לאסיפה רבה, ונזרקה מפי חבורה לשלוח שלוחים מיודעים לרבינו הגאון החסיד ה"נל באגרת מכלל האסיפה, לשאול את פיו על אודת של הכת הנ"ל הידוע. והנה בין כסא לעשור העבר[1] באו אליו האנשים, והי׳ הגאון החסיד מתון בדבר עד למחרת של יו"כ. ולמחרתו צווה לבניו לכתוב ככל החזיון והמראה אשר תראו באגרת המועתק מעל"ד, וחתם בחתימת ידו הקדושה ממש. אחריו קרא ושנה את כל דברי האגרת הזאת השנית, וליתר שאת קיימו החתימות בי דינא רבא ד"ק ווילנא, והוא ניכר לכל תושבי עירנו. והנה כל קורא בו בבינת הלב במתון יקרע סגור לבו ויאזור כגבור חלציו לקיים מצוותו של אדמ"ור הגאון החסיד, שצועק עליהם ככרוכיא, מה שאין הפה יכיל להשיב על דבריו עוד. ותיכף בבוא האגרת לידינו ציוונו לקרוא אותו לעיני כל ישראל בכל בה"כנ ובה"מד ע"פ שמשי העיר מראשו לסופו. וגם תיכף קודם הקריאה בטלנו את המעוררים והנוקפים שלהם, הנוקפים ונמשכים אחריהם במנין שלהם[2]. והמה עתה בזמנינו דבר שבמנין בטלה. והיו כולם בעת קריאת המגילה ברבים. וגם הוכרז ברבים מאתנו, ברצון הרב אב"ד דק׳ יצו וב"ד הצדק שלנו, לנדות על כבוד אדמ"ור הגאון החסיד הנ"ל.

וגם הכרוז הנ"ל העתקנו בנה"ד (בנייר הדבוק). ומובטחים אנחנו בכל תופשי התורה ומורי הוראות בישראל, ומהם בדבר המשפט כל יתר בני עמינו אשר לא היו עדיין בחבורתם, שממנו יראו וכן יעשו גם הם בעריהם בחכמתם וערמתם לשבור מתלעות עוול, בקריאת המגילה והכרוז השני ברבים. ותחלה לבטל המנינים שלהם, ולהתנהג עמהם כפי הפונקטין אשר אתנו לנקום נקמת השם נקם ברית ותורה.

ובוודאי מובטחים אנחנו בהבטחת חז"ל שאמרו: כל המקבל עליו עול תורה מעבירים ממנו עול דרך ארץ. כי מעת הודחו והלכו עמנו קרי, תכפו עלינו צרות ועול דרך ארץ, עד שכמעט כלינו בארץ. ובוודאי יבא בעל הכרם ויכלה את קוציו אחרי ההתעוררות הצריכה להיות מאתנו. ומי לד׳ אלינו: מלאו ידכם היום לתת אליכם ברכה, כי איש באחיו ובבנו לא יחוס, האומר לאביו ולאמו לא ראיתיו, ועינהם עליהם לא יחוסו, עד אשר לא תפרה הרעה, ויתמו חטאים כתיב, ואל ישובו לכסלה. וכל אוייעזד[3] ומנהילם יצוו על הערים אשר סביבותיהם ככל הנ"ל, ויהי׳ העתק בידם מכל הנ"ל, שיקראו בו כל אחד לפרקים עם כל בני ביתו. ומבקשתינו להודיע

---

[1] כלומר בין ר"ה ליו"כ תקנ"ז.

[2] „מנין" החסידים — בית תפלה מיוחד במינסק

[3] מלה רוסית שהוראתה — מָחוז.

את יום אשר קיימו וקבלו את דברי האגרת הזאת, בכדי שנודיע הדבר למסרבים בו. ויש לאל ידינו להודפם ולרודפם, כי הי' לנו בעז"ה סייעתא דשמיא תוקף ועוז מהיי־ענעראל גובערנאטער שלנו[1], וצווה לנו לכתוב על היהודים כטוב בעיני אלקים ואדם ע"פ הדת והדין, שלא יהי' עוד כזאת בישראל, שלא יהיו כשתי תורות, רק נהי' לאחדים כל ישראל, כאשר היו מעולם עם אחד, כפי הידוע גם לאומות העולם. וכל ישראל ישמעו ויראו ולא יזידן עוד לאחוז בנימוסי הכת הידוע, רק יתנהג עמהם כפי המבואר, עד יבא מורה צדק במהרה בימינו אמן, בזכות כשמעינו (ששמענו?) לקול המורים וחכמי דורינו החיים והמתים, ואל יתהלל חוגר כמפתח החרש והמסגר.

והן הנה הפונקטין, אשר יצאו מפי הנבחרים מאנשי קהילתינו גובערסקי[2] וכל האסיפה:

1. בראש שלא להניח אותם להתפלל במנין בפני עצמו בשום פעם אף במנחה ומעריב;

2. גם שלא ישנו הנוסח שלנו לנוסח ספרד;

3. גם שלא יהיו נשחט שום דבר הנשחט בחלפים המלוטשים;

4. וכל זמן שיעבור עליהם אף א' מרבותיהם, שלא יסע שום א' מעירו הן גדול או קטן, בלי בולעט מהממונה של העיר ע"ז; ויבא בבולעט שיחזיר אותו להממונה, בכדי להוודע הדבר להממונה מהעיר שישפוט אותו כפי הזאקאן[3]. כל הנ"ל יצא מאתנו הנבחרים מהגובערניע עכ"ה (על כל הנ"ל).

ובאנו עה"ח יום א' כ"ו תשרי תק"נז לפ"ק, פה מנסק יצו.

נאום שלום ב"מ זאב וואלף

ונאום אלי' במו"הצ הירש בע"ס[4] בגובערניע במאיסטראט.

ונאום משה ב"מ יעקב סטאראסקי.

דא היא ח"י ממש מהשלשה הנבחרים לענין זה באסיפה רבא.

ואשרנוהו וקיימנוהי כדחזי, יום א' כ"ו תשרי תק"נז לפק:

נאום ברוך במ' צבי הירש זצ"ל שץ ונאמן בק"ק מנסק,

ונאום אלעזר במו"ה שמעון שמש ונאמן בק' הנל.

וזה נוסח הכרוז בכל בה"כנ ובהמ"ד דקהילתינו:

הרב הגאון אב"ד דקהילתינו ד"ק מנסק וב"ד הצדק, בצירוף הנבחרים מאת קהל גובערניע דפה קהילתינו ומאת האסיפה רבה, לאזין מכריז ומודיע זיין כהיום: היות בעו"הר אנשים מכת החסידים, אשר מזלזלים בכבוד אדמו"ר הגאון הגדול החסיד האמתי האלוקי המפורסם בתורה בניגלה וניסתר וביראת ד' כל הימים רשכב"ה הנקרא בפי כל ר' אלי' חסיד מווילנא, והוא מחמת המחלוקת שהיא לש"ש אשר עמהם, — לזה איז מען מכריז ומודיע באזהרה גדולה ואיומה במודעא רבא לאורייתא, באם ח"ו יהי' מי שיהי' וועט מיקל זיין בדבר עיקר, היינו ער וועט מיקל זיין בכבוד אדמ"ור הגאון החסיד הנל ופשיטא ווער עס וועט ח"ו פוגם זיין בכבודו, איז ער מוחרם ומנודה משני עולמות, והוא מופרש ומובדל מקדושת ישראל, ויהי' נידון ע"פ קהל גובערניע

---

[1] נראה מזה, שכבר בזמן ההוא, בראשית שנת תקנ"ז (1796), דרשו המתנגדים מאת הממשלה להתערב בריבם עם החסידים, וא"כ אין יסוד לדבר שרק אחרי מות הגר"א וחלול שמו ע"י החסידים עשו המתנגדים מה שעשו.

[2] קהל עיר הפלך (כמו מינסק, מוהליב, ווילנא וכ') נקרא אז בתעודות רשמיות „גובערנסקי קהל", ועל־פי החוק היו נשמעים לו כל הנהגות הקהלות במחוזות של אותו הפלך.

[3] מלה רוסית שהוראתה — החוק.

[4] בעל־ספר = סופר, או בעל־סוד = סיקריטר במאגיסטראט, בשלטון העיר, שהשתתפו בו גם נבחרים מקהל היהודים ע"פ חוקי הקיסרית יקטרינה השניה.

כדין עובר על חרם, ויתנהג עמו כדין המוחרם; ואף מי שישמע וישתוק הוא נלכד במצודות החרם. ויהי׳ נידון וכו׳ רק ווער עס וועט הערין איין זלזול מוז ער מודיע זיין להגאון אב״ד דקהילתינו. ולהשומע יונעם ותבא עליו ברכת טוב, אמן סלה.

No. 4
העתק מאגרת דק״ ווילנא.

מהודענא כי הנה בחודש אייר העבר משנה זו התפשטו כמה אנשים מהמתחסדים בכמה מדינות איראפיא לצדוד נפשות מבני עמינו. ואיש אחד עשה את עצמו הולך נע ונד בגלות, ונער קטן עמו נושא כליו, והנער מעביר קול לאמר: הלא איש הלזה הוא בן החסיד מאור הגולה רבינו אליהו מווילנא, והוא אינו מדבר כ״א בדוחק גדול. וכאשר שאלו את האיש, מה מדבר אביכם החסיד אודת הכת, השיב בחלקלקות לשונו לאמר: אני בוש להוציא מפי מה שמדבר אבי, וכה הלשון של אבי הגאון החסיד יאריך ימיו לאמר: אוי לי אנה אקח ימים רבים אשר אוכל לעשות בם תשובה על מה שחלקתי עם אנשים החסידים האלו; ואם הייתי בימי חורפי הייתי צם וסופד ובוכה ומתפלל לפני המקום שימחול לי על אשר חלקתי עליהם, והייתי הולך ממקום למקום להוכיח את בני עמינו, מדוע אחרו לבא תחת כנפי המופלגים האלו, ועד אנה יתעצלו בעבודת השם בלב תמים. ודברים רבים כאלה דיבר האיש הלזה המכונה בשם בן החסיד, כאלו שמע מאביו החסיד. וישא את רגליו בכל ארץ אשכנז, ושמעו הולך בכל הארץ לאמר: הנה בן הגאון החסיד המפורסם הולך בגלות וכי הוא מדבר טוב על כת החסידים, ולכן רבים מדלי הארץ מתחסדים, ואנשים רבים מהכת באו כאלו ברשות החסיד לארץ אשכנז להורותם הדרך אשר יתנהגו וגם לקבוץ ממון לשלוח לארץ ישראל.

ויהי היום ויבא לעיר ברעסלוא המפורסם ר׳ זונדול מק׳ ווילנא, וישאלוהו על דבר החסיד, ויענה אותם: ככחו אז כן עתה כוחו. וישאלו את פיו: איך תאמרו כזה, הנה בן החסיד ההולך בכל מדינות בגלות דבר בפה מלא, כי החסיד מתחרט על כל אשר היו לפנים. ויען מו״ה זונדול הוי ואבוי, עד אנה הגיעו מצודות האנשים האלו. הנה שם שני בני החסיד כעת בק׳ ווילנא הוגים בתורת ה׳, והחסיד ביער הכת הלזו בק״ק ווילנא עד שידו מגעת, וגם הנה שרף את צוואת ריב״ש בתוך קהל ועדה אסיפה רבה קודם ביעור חמץ. ויהי כשמוע את הדברים האלה, וישלחו אגרת לכל אשר יכלו לאמר, כי שקר דבר האיש המכונה בשם בן החסיד. ויהי בבא האיש המרגל הזה לק״ק האמבורג לבית הרב המאוה״ג המפורסם מ״ה רפאל אב״ד דשם[1] וידבר לפניו כנ״ל, ויענהו הרב ר׳ רפאל, כי לא יאמין לדברים כאלו. ויהי כדברו והנה האגרת מקק ברעסלי׳ הגיע, ויביאו האגרת לבית הרב, והנה האיש עודנו שם. ויצא הרב מו״ה רפאל, ויתפשוהו ויכו אותו בשוטים פעמים רבות. וגם שלח אגרת לכל סביבותיו: אם יבא איש ויפתה על אודות החסידים יביאוהו אליו. וגם שלח אגרת לק׳ ווילנא.

ויהי כשמוע הגאון החסיד את הדברים האלה, וישלח את הרב המפורסם מו״ה סעדי׳ לסקלאוו (שקלאוו), ובקש אשר כל איש אשר יעתיק מהאגרת שביד מה׳ סעדי׳ הנ״ל בל ישנה אפילו אות אחת.

וזה לשון האגרת של החסיד שיחי׳:

אגרת מאמו״ר הגאון החסיד מ״ה אליהו, יום כ״ח סיון תקנ״ו לפק ווילנא.[2]

---

[1] הוא ר׳ רפאל הכהן המפורסם שהיה מקודם ראב״ד בפינסק.

[2] האגרת נדפסה בקצת שנויים ב„שלום על ישראל“ ח״ב, ע׳ 42. שנויי נוסחאות באים בשני חצאי קוים מרובעים ובהערות בשולי הדף. הפרט בשע״י נשתבש ובמקום ר״ח סיון צ״ל כ״ח סיון ע״פ הכת״י שלפנינו. ע׳ למעלה בהקדמה.

אל החרדים אל דבר השם ואל תורתו בני אברהם יצחק ויעקב, זרע קודש ראשית תבואתו, שומרי מצוותיו וחוקיו יזכור להם בריתו ויזכו לעלות לירושלים עיר תפארתו, אכי״ר.

הנה שמעתי דבת רבים, קול ענות חרופים וגידופים אנכי שומע, שהכת הנל אנשי רשע ובליעל המכונים [המכנים עצמם] בשם חסידים, המתפרצים מפני אדוניהם מאביהם שבשמים, מתפארים מנאימים נאום, שאני חוזר בי מכל שאמרתי עליהם עד הנה, ושכעת אני מסכים לדבריהם ולכל מעשיהם, וכי זה הוא הדרך הישרה. ובדרך [ובדבר] הזה [המה] מצודדים רבים מבני עמינו, נפשות אשר לא תצודנה. ועל כי שאני חושש פן ואולי יהיו אנשים אשר יתנו מקום לדבריהם חלילה, גלל כן אני מודיע נאמנה, שלא יתלו בי בוקי סריקי ח״ו ולא תהי׳ כזאת בישראל, ועל משמרתי אעמודה כמאז כן עתה. וע״כ מי אשר בשם ישראל יכונה ואשר נגע יראת ה׳ בלבבו, מוטל עליו להודפם ולרודפם עד מקום שיד ישראל מגעת ע״פ דת ישראל, כי עוונם טמון בחובם וכי קשים הם לישראל כמספחת [כספחת]. והתנדבו כעת הזאת הני תרי אפרתים, ה״ה הרבני המופלג מו״ה סעדי׳ במוה״רן וחד דעמו, ה״ה הרבני המובהק מו״ה חיים[1] לנסוע למדינות ליטא ורייסין ולפרסם את הדבר הזאת[2]. הכ״ד אליהו במו״ה שלמה זלמן זללה״ה

אנחנו ב״ד הח״מ מעידים, איך שאנחנו ח״מ יודעים ומכירים את ח״י אדמו״ר הגאון החסיד האמיתי כבוד שמו מו״ה אליהו במו״ה שלמה זלמן, ודא היא ח״י ממש, ואשרנוהו וקיימנוהו כדחזי. ולראי׳ באנו עה״ח יום ד׳ ואו תמוז תקנ״ו לפ״ק, פה ווילנא.

ונאום צבי הירש ב״מ צמח זלל״הה ונאום דוד בהקדוש מוהרן זל. ונאום משה מעשיל בלאמ״מ יוסף סג״ל. ונאום אליהו ב״מ מרדכי זצ״ל. ונאום שלמה במוהרר משה זצלה״ה.[3]

No. 5

מכתבים מהאסיפה דפה זעלווע.

הן היום היה למראה עינינו כתב נבחר לשון צדיקים מהרוזנים דק״ק ווילנא, בצירוף הגאונים מאוה״ג ה״ה הגאון האמיתי החסיד אלקי מו״ה אליהו נ״י, וה״ה הרבני אב״ד דקק הנל, בנידון כת החסידים שנתחברו זה מחדש חבורות אגודות, ומכנים עצמם בשם חסידים, ואנשי השם כלא היו, כי רוב מעשיהם תוהו, אין רוח חכמים נוחה בהם, שמשנים נוסח התפילה שלנו נוסח אשכנזים לנוסח ספרדים, ומתקבצים אליהם אנשים פרושי מבלי ומכלי עולם, ותבקעה הארץ לקולם, והמה חצבי חוורי דמליין קיטמא, אין תוכם כברם. ובק״ק הנל נמצא איזה שורש פורה ראש ולענה מכת הנ״ל, ואזרו חיל לעמוד בפרץ עזה כזה לתקן המכשילה, שלא תפשה המשפחת [המספחת] בקרב ישראל, אנשי קהלתם, למגרר אחר כת הנל הצבועים. וגזרו אומר בחרם הגדול יב״ן ובחרם המבואר בספר כל בו, ובכל חרמות ושמתות וארורים וקללות שכתובים במש״ת (במשנה תורה) על כל אחד מהם. שלא להתחבר עמהם, ושלא להחזיק ידיהם, ושלא יסע שום אדם מקהלתם למקום כת

[1] בשע״י: „הני שני אפרתים ה״ה הרב המובהק מ״ו חיים מטשערהיי מ״ץ דקהלתנו, וחד דעימ׳ ה״ה הרבני המפורסם מ״ו סעדיה במהר״ר נתן נטע״.

[2] לזה נוסף בסוף האגרת בשע״י: „גלל כן מהראוי לכל מי שננעה יראת השם בלבבו, לסייעם בכל מיני סיוע הן בגוף הן בממון לכל הצטרכות שיצטרכו הנקובים הנ״ל, פן ואולי יסתייע מילתא שעי״ז יוכלו לעקור שמם מן העולם״.

[3] שמות חברי הב״ד החתומים באים בקצת שנויים ב„שלום על ישראל״.

החסידים הנ"ל להתחבר עמהם, ושום אדם אל ישנה ממטבע שטבעו חכמים בנוסח התפלה מנוסח אשכנזים לנוסח ספרדים, בכל ח"ח ושמתות כל המשנה מנוסח התפלה. ובוודאי הטיבו אשר דברו הרוזנים והגאונים הנ"ל שכל דבריהם נשקלו בפלס ומאזני צדק ע"פ ד"ת. והאלקים אנה לידם שמגלגלין זכות ע"י זכאי, זכאין אינון וזכאין עובדיהון במעשה הכרוז וספיר גיזרתם הנ"ל. לכן אנחנו נענו בתריהון לעשות גדרים וסייגים שעשו החכמים הנ"ל למגדר מלתא גם בערי גלילותינו. הוכרז בכמה בהמ"ד ובהכ"נ ובחנואות (בחנויות?) בפרסומא רבא, שתוקף אזהרתינו בגזירת הנ"ל אף על ערי גלילותינו הסרים למשמעתינו, ששום אדם לא ישנה מנוסח התפלה בצבור ממנהג אשכנזים למנהג ספרד. ומי שיעבור ע"ז יחולו עליו כל החרמות ושמתות וארורים ונדוים ויהי' מוחרם ומנודה בשני עולמות. ויותר פתרון כתב הנ"ל כתוב ומפורש בנה"ד (בנייר הדבוק).

הכ"ד הרוזנים ונגידים ומי שהיו ראשים ומנהיגים דקהילתינו דק"ק הוראדנא.

היום יום ד' אלול תקמ"א פ"ק זעלווע.[1]

No. 6.

מכתב הגאון אב"ד דקהילתינו בריסק.

שמעו הרים את ריב השם והביטו אם יש מכאוב כמכאובי, שבזמן הזה הבוגד הסוער בהסתועפות והתאבכות מלאות עשן, כי בבית ישראל ראיתי שערוריה, בפשות המשפחת בישראל, וקמו תרבות אנשים חטאים למעול מעל בד' ובתורתו הקדושה, אנשי כת החסידים ימ"ש, אשר הבדילו ולקחו עצמם לצד מינות ואפיקורסות, ובטלו כבוד התורה ודין החכמים. אי לזאת יחרד כל לב ויתר ממקומו, וכל בית ישראל יבכו וכול'. כאשר מודעת זאת בכל הארץ, אשר נתווכחתי וניצחתי ליצחק הזעליחאוועער בעיר ווארשי[2] ריש בר יונה [בריוני] שלהם, על אודות הבאר אשר חפרוהו שרי התורה כרוהו נדיבי עם מביני המדע והשכל, הלא המה רבותינו הקדמונים, ליישר נתיבות הדרך שמנהגים ותקונים ישרים וסייגים, ועתה סתמוהו בסתמא דלא מעליותא הוא ומגליא לאחר זמן. והנה איש הנל אשתקל מילולו ועקם ניב שפתיו, והי' כאלם לא יפתח פיו וכעד זומם נבהל להשתומם, כאשר פרסמתי קלונם ברבים והמון חוגג בתוך אוהל השם בבהכ"נ דעיר פראגע, וכאשר בארתי וערכתי דברי הנעימים בכרך הנקרא מלחמות השם[3] לספר בנתים אפס קציהו מעשיהם התוהו והבל.

והנה הטיבו אשר דברו הרוזנים הנגידים ד"ק הוראדנא[4] בצירוף הרב הגאון אב"ד דק' הנל, וחקקו במשענותם משענת קנה שיש בראשו קשר של קיימא לגלות נכלותם לעין כל, והמכתב מכתב אלקים הוא. אך קובל אני עליהם, כי לא הועילו במכתב הנל ובהכרוז שלהם לאסור אסור על נפשם בחרמות ושמתות, שלא ישחטו שום דבר הטעון שחיטה בחלפים המלוטשים, וכמו כן נעדר האיסור הזה עוד במכתב ד"ק ווילנא

---

[1] האגרת נדפסה גם ב„שלום על ישראל", ח"ב, 37—38, ביתר אריכות, אך בלי שנויים נוגעים בעצם הענין, מלבד דבר אחד שנוסף שם באיסור נסיעה למקום כת החסידים: „ששום אדם בעולם לא יסע מקהלתנו למקום שישנו שם כת החסידים ימ"ש הארורים והמתועבים בכדי להתחבר לטמא. ובפרט שלא לשנות בק"ק אמדור דבר אחד אשר גזרנו עליהם". כנראה, נוסף הדבר הזה בהעתק מיוחד מהכרוז בשעת המלחמה נגד „הצדיק" חיים חייקל מאמדור (אמדור נמצאה בפלך הורדנא) שפרצה בימים ההם (ע' להלן, בכ"י „שבר פושעים"). הפרט נרשם בשע"י ר"ח אלול במקום ד' אלול, ונוסף: „ביומא דשוקא רבה זעלווע".

[2] ע' למעלה No. 1.

[3] השורה בין „השם" הראשון והשני נוספה מהכותב בשולי הדף, כמו השמטה, ועל „השם" הראשון נרשם סימן הערה, ונראה שמיותר הוא.

[4] למעלה No. 5.

בצירוף כבוד הגאון בשם. והוא אומר השכות מעיקרא דמלתא, ואשר מסורת בידינו מאבותינו מימות משה רבינו ע"ה, לגזור בחרם ולחזוק בנדוי ושמתא על האוכלים משחיטתם, וביותר על השוחטים בחלפים המלוטשים. וכל מי שנגע יראת השם בלבבו יאזור כגבור על חלציו לצאת לקראת נשק בכלי קרב וחיצים שנונים, להפריש ולהודפם ולרודפם בהידוף מלא עד מקום שיד ישראל מגעת, ובחרם גדול דיב"ן על כל קהלה וקהלה מקום אשר דבר המלך מלכו של עולם מגיע, אשר אם יתלקטו אנשים הרקים והפוחזים הללו מאנשי כ"ת הנל ויתקשר קשר רשעים לעשות להם מנין מיוחד במנהג הרע, אזי יקהלו על נפשם אף להומם ולאבדם. כי מצוה לשרש ולעקר ע"ז ממקומה ולפזרם אנה ואנה כמוץ אשר תדפנו רוח לקנא קנאת השם צבאות ותורתו, לבל ירעו ולא ישחיתו כולי. ובזכות זה נזכה מהרה לראות בתפארת עוזינו ולהעביר ממשלת זדון מן הארץ ולתקן עולם במלכות שדי וכולי. הכ"ד המדבר והמקנא לאלקינו היום יום ה' ב' אלול. כל העולה יקפץ פיה לפ"ק (תקמ"א).

נאום אברהם חונה בק"ק בריסק פ"ק זעלווע[1].

No. 7

לק"ק פינסק.

הנה בהיותינו פ"ק זעלווע ביומא דשוקא, הקרה ד' מקרה טהור גברא רבא ויקירא מק"ק ווילנא לפנינו, הה' הרבני המופלג מפורסם מו"ה דוד מ"ץ דקק ווילנא, וחד דעמי' בדומה לו המופלג המפורסם מו"ה זעליג. והן הראנו כתב תועפות, אשר העיר השם ממרום רוח קדשם של אבירים הרועים דק"ק ווילנא, ובצירוף הרב הגאון ובצירוף של אאמו"ר הגאון החסיד הנ"ל [ר' אליהו], אשר לנכשלים אזרו חיל לקנא קנאת השם צבאות וגדרו גדר לבנין הפרוץ בפרץ מרובה על העמוד בעמודי יסודי העולם, כאשר מבואר באריכת שפתים שפתי אמת ומשרים יהגו הכמה. בוודאי הטיבו כל אשר דברו, שיהי' תורה אחת לכולם, אגודים ואחודים בקשר של קיימא לקיום העולם האמיתי. לכן אף ידינו יכונו וזרועותינו יאמצו בכל תוקף עוז ותעצומות את כל הדברים שיתנו לכתוב מאת רוזני קק הנל בצירוף הגאון הנל, כפי אשר יצא מפיהם מפי כתבם הנל. ראוי ונכון ליראים ושלמים לאמר איש אל רעהו חזק ונתחזק, להחזיר העטרה ליושנה, שלא יפרדו איש מעל ריעיהו, רק להיות חברים כאיש אחד ואחדותו של עולם כמקדם ומאז. עלינו בהסכמה לתוקף החרם הגדול הניתן בקרי' עליזה ומפוארה ק"ק ווילנא ודברים שנאמרו ונשמעו בק"ק זעלווע ביומא דשוקא. והשומע ישמע, והחדל יחדל להיות בדל ונבדל מעדת השם. אלה לפסול את הראשונים, אשר מאז ומקדם הולכים במחשבות עולם אשר המה מיוסדים על אדני פז קו האמת מראשונים ומאחרונים. ולתקף עוז ותעצומות באנו עה"ח אנחנו אלופי רוזני ונגדי פנסק, הנועדים פה ביומא דשוקא פה זעלווע.

יום ואו ג' אלול תקמ"א לפק[2].

נאום נחמן ב"מ אליעזר סגל. ונאום יעקב ב"מ אברהם. ונאום יהודא ליב ב"מ אלחנן. ונאום מנחם נחום בר"מ. ונאום דוד במו"ה פייוויל. ונאום שלום במ' אלי'. ונאום צבי הירש בר' דוב בער.

[1] בשע"י ח"ב, 38—39, נדפס בהוספות מורידות ולא מעלות ושנויי סגנון, כנראה, ממעתיק מאוחר. הפרט נרשם שם יום ה' כ' אלול, ונראה לעין השבוש (במקום ב' אלול).

[2] כך בא הפרט גם בהעתק הנדפס בשע"י, 41—42, כמעט בלי שנויים.

לא יחרץ

מאת

ישעיהו הורוויץ (וינא).

שמות י"א, ו–ז: „והיתה צעקה גדולה במצרים אשר כמהו לא נהיתה וכמהו לא תסף — ולכל בני ישראל לא יחרץ כלב לשנו למאיש ועד בהמה למען תדעון אשר יפלה ד' בין מצרים ובין ישראל".

הפירוש המקובל של „לא יחרץ", היינו שהכלבים (כלבי המצרים) לא יתקוממו נגד בני ישראל ולא ירדפו אחריהם בנביחה של התנפלות, אינו נכון ואינו מתאים להמשך הכתובים: כי ראשית עלינו לזכור שהכתוב מדבר כאן ביעוד מכת־הבכורות לפני בואה ומשה מתאר מה יהיה משפטו של הנגע הזה, האחרון, שיביא על מצרים, והוא, שתהיה מגפה רבה בבכוריהם בבכור האדם כבבכור הבהמה וצעקה תקום בעקבותיה שכמהו לא נהיתה; והיפך מזה יהיה בבני ישראל ובבתיהם והתמונה: לא יחרץ כלב לשנו . . . — הזהו הנגוד למצב המצרים? האם בזה שבשעה שימותו בכורי מצרים לא יקומו הכלבים נגד בני ישראל, תהיה הפלאה בין מצרים ובין ישראל? —

אם נעיין במכות ערב, דבר, ברד, חשך נמצא הפלאה ברורה בין מצרים ובין ישראל: „ולא ימות מכל לבני ישראל דבר", „והפליתי ביום ההוא את ארץ גשן אשר עמי עומד עליה לבלתי היות שם ערב", „רק בארץ גשן אשר שם בני ישראל לא היה ברד", „ולכל בני ישראל היה אור במושבותם". ומה זה „למאיש ועד בהמה"? אבל הפירוש הנכון הוא זה:

ידוע שהכלב הוא הנאמן בחיות הבית ומשתתף הוא בצרת הבית וצערו ואם יקרה איזה אסון או מקרה מות במות איש מאנשי הבית או גם בהמה אזי ירבץ הכלב תחתיו בלשון חשופה ויגנח ויילל ויתאבל על אותה האבדה, וזהו שהועד בנגע הבכורות: שימותו למצרים מבכור אדם עד בכור בהמה והיתה צעקה אשר כמהו לא נהיתה, ושם בגשן, בגרות בני ישראל, שלום לאדם ולבהמה וישלטו שלוה ושקט עד שלכלבי־הבית של בני ישראל לא תהיה כל סבה כי „יחרץ כלב לשנו למאיש ועד בהמה". ובזה נתונה לפנינו תמונה והפוכה הגמור.

בקרת.

Philippson, Martin, Neueste Geschichte des jüdischen Volkes. כרך א' מהדורה שניה מתוקנת ומשוכללת (Grundriß der Gesamtwissenschaft des Judentums herausgegeben von der Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judentums). 8⁰ עמודים 417, XVI קויפפמנן י' 1922 פרנקפורט ע"נ מיין

מרטין פיליפסון מת בשנת 1916 ולא הספיק להכין לדפוס את המהדורה השניה של ספרו. תפקיד לא קל היה למלא את העבודה הזאת לאחרי מותו כי אותו החותם האנושי והמיוחד במינו, שהטביע פיליפסון על ההיסטוריה לא היה יכול להתקבל על זולתו ולא רבים הם בוודאי המסכימים לכל דעותיו. את הספר היו צריכים לעבד מחדש או להשאירו בצורתו הישנה אחרי תקון הטעויות הגלויות ומילוי החסר. ד"ר פויל ריגר התעסק בהוצאת המהדורה השניה בזהירות גדולה ובהתמכרות הראויה לתהלה. הוא הכנים אמנם שנויים מעטים, שאינם נכרים אלא למי שמשווה את ב' המהדורות בדיוק, אבל נמנע מלגעת בגוף הספר עצמו מפני יראת הכבוד שרחש להמנוח. ולא מן המובן הוא על מה ראה בהקדמתו להספר להתנפל על חבורו של ש' דובנוב הנקרא באותו השם עצמו. ובהיות שהוא נוגע בהערות פרינצפיוניות ראוי הוא להתעכב עליהן קצת. כותב הטורים האלה אינו שייך למעריצי חבורו של דובנוב בכל אופן ובכל זאת רואה הוא חובה לעצמו להראות עד כמה לא צדק הד"ר ריגר בכתבו כדברים האלה: „ספרו של פיליפסון הנו בעצם עבודה מדעית, ספרו של דובנוב אינו אלא חבור טנדנציוזי." אפשר אולי להתלונן על דובנוב שמציע את ההיסטוריה באופן חד־צדדי, אבל אותה התלונה עצמה נופלת גם על פיליפסון ואולי על כל ציור של התקופה החדשה, שאי אפשר שלא יהיה חד־צדדי. דובנוב מעמיד במרכז הציור את יהודי המזרח בסמכו על זה שהם רוב היהודים ושהם גרים בהמונים גדולים ובצפיפות במקום אחד, מה שחשוב מאד בשביל ההתפתחות של חיי העם. פיליפסון מעמיד במרכז המאורעות את יהודי המערב ומוצא הוא סמוכין לדבריו בזה שההתפתחות היהודים היותר חזקה נהיתה בארצות המערב והיהודים בעצמם התחילו בזמן קדום להכנס לתוכה ולצור את צורתה. אצל פיליפסון נוסף עוד גם זה שהוא מתאר את התקופה הנדונה על יסוד הרפתקאותיו הפרטיות שעברו עליו. הוא מביט על בית אביו — הנודע לתהלה בתור עורך העתון העתיק והנפוץ ביותר לעסקי היהדות (Allgemeine Zeitung des Judentums) כבעל אותה „עמדה שבה היו מתאחדות כל הנימים של המהות היהודית". עד כמה שלא להעריך חשיבות עבודותיו של לודוויג פיליפסון, קשה בכל זאת להסכים למין דעה שכזו. ריגר בעצמו מצא לנחוץ לבקר ביותר מסקנה זו וביחוד באותם הפרקים שדנים על ההתפתחות הפנימית של היהודים במאה התשע־עשרה, גם דאג לזה שחשיבותם של אנשים כמו צונץ ואברהם גיגר תהיה יותר בולטת.

אבל מרטין פיליפסון בעצמו, עד כמה שנוכל לדון מתוך ספרו שפרסם, לא היה מסכים „להנחות המעשיות בסקירת התקופה החדשה בקורות היהודים", שהציע המו"ל שלו „מבלי כל פניה". „ההיסטוריה של היהדות", כך מתחיל ריגר, „היא ההיסטוריה של קניניה הרוחניים". עמדה פרובלימטית שכזו היתה גם לאברהם גיגר, שהיה בדיעבד גם קונסקבינטי ביותר וכנה את ספרו בשם „היהדות וקורותיה", אבל אין

זו השקפתו של מרטין פיליפסון, שקרא בכונה לספרו בשם ,,דברי ימי עם ישראל'' ובזה רצה להדגיש את שתפנות הגזע, כשם שדובנוב עשה ליסוד השקפותיו את שתפנות־הגורל. ,,המאורעות החיצוניים שבקורות היהדות אינם אלא הקליפות המתחלפות שמסביב גרעינה הרוחני. הקליפות האלה צמחו ממנה באופן בלתי־אורגני, גדולן והתהוותן היו תלויים בכחות־חוץ, שהשפיעו על הגרעין עצמו רק לעתים רחוקות''. מסקנתו זו של ריגר נמצאת בנגוד ליחס שבין הגורל וחיי־הרוח אצל כל העמים האחרים ומשום זה הביט פיליפסון על ההשתלשלות הרוחנית כעל תוצאותם של קורות העם וכן גם צייר אותה. כשאנו מתחילים להכנס לתוך פרטי הדברים, מוצאים אנו קושי גדול בדבר. כך למשל מסופק מאד הוא הדבר אם ,,התעוררות הלאומיות היהודית'' הנה באמת ,,רק תוצאה של האנטישמיות האזרחית''. ריאקציה זו אינה מספיקה כדי להסביר את תנועת הלאומיות היהודית שבהוה. אם המחבר כותב: ,,השאלה היכן וכיצד אפשר להתוות את הגבולות שבין התרבות היהודית והתרבות של שאר הארצות צריכה עוד כיום — לאחרי עבור מאה שנה לאמנספציה — להחשב לבלתי־נפתרת'', אזי אין זה נמצא כלל בהסכם למסקנותיו הקודמות. סמן הוא שהשאלה בדבר שווי הזכויות המדיניות לא נגמרה עדין, אלא שההכרה הגזעית ועוד סבות אחרות, שפליפסון מדגיש אותן בשלילת הרפורמה הקיצונית (עמוד 186), משפיעות השפעה לא קטנה. המו"ל לא נהג כלל דיקנות בחשבו את כל התנועות החיוביות שביהדות ,,למהלך של ישוב־דעת עצמי'', מה שאין מתאים כלל לשטתו. כן גם מגזים הוא בהערותיו על הנגודים הקודמים שבין יהודי הארצות השונות, שהתהוו פעמים רבות במאה התשע־עשרה בשעת רפיון הלאומיות. אבל עד כמה שלא הרבו להדגיש על הנגודים הללו במובן התרבותי, הלא לא שכחו אף פעם את האחדותיות שבחיי כל העם וגורלו.[1] לעומת זה יש להודות, שצדק ריגר, בנתנו ערך קל לאותונומיה בנגוד לדובנוב שמפריז בה כל כך.

כשמעלימים עין מן ההשקפות הפרינציפיוניות האלה, שאינן נמצאות כמעט בקשר עם הספר המוצא לאור מחדש, אזי ראוי הוא המו"ל לתהלה, על מלאו את עבודתו במרץ ובאמון. לא רק שתקן כמה וכמה שגיאות ומלא את החסר[2], אלא שגם שכלל את הסגנון ונתן לספר צורה יותר מענינת ומושכת את עין הקורא. חבל, שהמעיט כל כך בהערות. ברשימת הספרות טעה גם בעצמו[3]. כשם שהוא דבר קשות את דובנוב על שלא הזכיר את ספרו של פיליפסון, כך הוא בעצמו אינו מזכיר את הספר על אברהם גיגר שיצא לאור בשנת 1910 או, למשל, השאיר את ההערה כמו שהיא, שכל כתבי ש"ר הירש יצאו רק בשלשה כרכים, וכדומה. מובן הוא הדבר, שהמחבר נזהר עד כמה שאפשר לבלי נטות מן המקור, אבל רשימת הספרות צריכה בעתיד להיות יותר מושלמת ומתוקנת.

י"מ אלבוגן

---

[1] בחפצו להרחיק את הבטוי ,,עם'' נהג ריגר קיצוניות מאין כמוה, פיליפסון כותב (מהדורה א' עמוד 191): ,,הכרוז בדבר יסוד מדרשה תיאולוגית מצא התענינות מרובה מצד העם וגם התנדבות גדולה''. כאן המלה ,,עם'' היא במובן ,,המון'' בהבדל מן היחידים ,,גדולי־העם''. אבל ריגר כותב (עמוד 197): ,,הכרוז מצא התענינות מרובה ומצד יחידים גם התנדבות''.

[2] שגיאות אחדות נשארו כמקודם: עמוד 170, שליברמן אסף חתימות בשביל ביה"כ ההמבורגי ולא הברליני. עמוד 185, אבי גיגר לא היה מעודו רב ומתנגדו טיקטין לא מת בהיותו אדם זקן, כפי שיש לקרא על עמוד 205. עמוד 193 כתב כי לודוויג פיליפסון יסד אוצר הדרשות רק בשנת 1844 ועמוד 196 אנו קוראים שהכרך השני יצא לאור בשנת 1835 וזהו אמת.

[3] בתור דוגמה: בספרות על הספר השני סוף פרק א׳ מזכיר פיליפסון ה-Orient שמשנת 1894, מה שאינו נכון. ריגר קובע שנת 1854, מה שגם כן לא נכון, מכיון שהקובץ הנ"ל לא הופיע אז יותר. מדויק הוא שנת 1849.

ספרים חדשים שנתקבלו במערכת.

בכר, בנימין זאב, אגדות התנאים, כרך ראשון ח"א וב' וכרך שני ח"א, מתרגם מגרמנית ע"י א' ז' רבינוביץ, מהדורה שניה [Offsetdruck], הוצאת „דביר„ ירושלים, ברלין תרפ"ב 8⁰, [כרך א' XIV + 175 + (1) + 153 (+ 1), כרך ב' 196 עמודים].

*גולאק, אשר, יסודי המשפט העברי, חלק א'–ג', 8⁰ ברלין תרפ"ג, הוצ' „דביר".
[ס"א VII + (2) + 175 + (2), ס"ב V + 237 + (2), ס"ג (2) + 154 + (2) עמודים].

הורודצקי, ש' א', החסידות והחסידים, שני ספרים, 8⁰ ברלין תרפ"ג, „דביר"
[ס"א LII + (1) + קנ"ג, ס"ב קפ"ט עמודים].

הנ"ל, ספר שבחי הבעש"ט, ערוך ומסודר מחדש בצרוף מבוא והערות, „עינות" ברלין התרפ"ב, 8⁰ [ל"ה + ק"נ עמוד].

הנ"ל, ספורי מעשיות לרבי נחמן מברצלב בצרוף מבוא, „עינות", ברלין התרפ"ב, 8⁰ קטנה [XXXIV + ק"ע עמוד].

הנ"ל, תורת רבי נחמן מברצלב ושיחותיו, נלקטו ונערכו ע"י . . ., „עינות", ברלין, התרפ"ג 8⁰ קטנה [רי"ב עמודים].

*ווכשטיין, ב', אבני אֹשׁ, כתבות שעל גבי הקברים בבית עלמין הישן דקהל אייזן שטאט, ווינא תרפ"ב. Die Grabschriften des alten Judenfriedhofes in Eisenstadt, bearbeitet von Dr. Bernhard Wachstein, mit einer Studie: Die Entwicklung des jüdischen Grabsteins und die Denkmäler des Eisenstädter Friedhofes von Sándor Wolf, mit 77 Abbildungen, Wien 1922 (Eisenstädter Forschungen Band I.) [8⁰, החלק העברי: 245 ע', האשכנזי: LXVIII + 414].

*הנ"ל, Die Inschriften des alten Judenfriedhofes in Wien, 1. Teil 1540(?)–1670, Wien 1912, 8⁰. Braumüller. 2. Teil 1696—1783, Wien 1917, 8⁰. Braumüller (Quellen und Schriften zur Geschichte der Juden in Deutsch-Österreich, IV.). [ח"א LXIV + 592 עמ', וט"ו טבלאות, ח"ב XLIII + 636 ע', וכ"ד טבלאות].

הנ"ל, מפתח ההספדים הנמצאים והנזכרים בספרי בית אוצר הספרים דקהל וינא, ווינא תרפ"ב 8⁰. (Zur Bibliographie der Gedächtnis- und Trauervorträge in der hebräischen Literatur. Veröffentlichungen d. Bibl. d. isr. Kultusgemeinde Wien, III.) [71 עמ' + XVI אשכנזית].

טשרנא, ש. י., חקי המורפי, ערוכים ומבוארים בצרוף מבוא והערות „עינות", ברלין התרפ"ג, 8⁰ [XXII + מ"ט עמודים].

*לוין ב' מ', אגרת רש"ג מסדרת בשני נוסחאות נוסח ספרד ונוסח צרפת עם חלופי הגרסאות מכל כתבי יד וקטעי ה„גניזה" שבעולם, חיפה (פפד"מ—ברלין) תרפ"א, 8⁰. [LXXII + 136 + XXXII + 7 עמ'].

הנ"ל, גנזי קדם, עי' „מאספים".

פרידמאן, ד' א', תפתה ערוך חברו הר"ר משה זכות מעובד ומבואר בצרוף מבוא, ברלין „עינות" תרפ"ב 8⁰ [27 + ע"ב עמ'].

---

* כוכב כזה מסמן ספרים שנמסרו כבר לבקרת (ועי' בחלק ה„בקרת").

*קלויזנר יוסף, ישוע הנוצרי זמנו חייו ותורתו, ירושלים תרפ"ב 8⁰, 466 עמ', הוצאת שטיבל ארץ־ישראל.
הנ"ל, הרעיון המשיחי בישראל מראשיתו עד היום הזה, חלק שני: הרעיון המשיחי בספרים הגנוזים והחיצונים, ירושלים תרפ"א 8⁰, 80 עמוד, הוצאת „השלח".
חלק שלישי: הרעיון המשיחי בתקופת התנאים, ירושלים תרפ"ג, 8⁰, 79 עמ', הוצאת „השלח".
הנ"ל, בימי בית שני, שלשה מחקרים היסטוריים, „עינות" ברלין התרפ"ג 8⁰ קטנה [קע"ד עמודים].
רבידוביץ, ש', משנה תורה לרבינו משה בר מימון הספרדי, א. ספר המדע מבאר בצרוף מבוא, „עינות", ברלין תרפ"ב 8⁰ קטנה, 28 + קי"ג[ד] עמודים.
רבינזון, יעקב, ידיעת עמנו, דמוגרפיה ונציולוגיה, ספר למוד ועיון, „עינות" ברלין התרפ"ג, 8⁰ קטנה [קע"ב עמודים].
*שמחוני י' נ', דברי ימי ישראל ספר־עזר למורים, למתלמדים ולתלמידי המחלקות העליונות של בתי־ספר תיכונים, חלק ראשון, ספר ראשון [התקופה המדינית], ברלין תרפ"ב 8⁰ [VIII + 136 + XVI עמ'].
חלק ראשון ספר שני [התקופה המדינית־הרוחנית], ברלין תרפ"ג, 8⁰ הוצאת „מוריה" [207 + XVII עמ'].

Aptowitzer, O., *Kain und Abel* in der Agada, den Apokryphen, der hellenischen, christlichen und muhammedanischen Literatur, Wien 1922 (Löwit), 8⁰ (Veröffentlichungen der Alexander Kohut Memorial Foundation, I). [עמודים 184 + VIII].
Krauss, S., *Vier Jahrtausende* jüdischen Palästinas, Frankfurt a. M. 1922 (Kauffmann), 8⁰. [עמודים 157].
— — Synagogale Altertümer, 1922, B. Harz, Berlin-Wien, 8⁰ [VIII + 470].
Meissner, Br., Die Keilschrift (Göschen Nr. 708), zweite verbesserte Auflage, Berlin und Leipzig 1922 (Walter de Gruyter et Co.), 16⁰ [ע' 112].
*Philippson, Martin, Neueste Geschichte des jüd. Volkes . . . [ראה בחלק ה„בקרת"].

מאספים.

גנזי קדם מאסף מדעי לתקופת הגאונים, ערוך על ידי ד"ר בנימין מנשה לוין, ספר ראשון, חיפה תרפ"ב 8⁰ [110 עמוד. תוכנו: א) תשובות מרב האי גאון עמוד 1—4 (רשימת הדפים שבה„תכן" משובשה כלה בדף אחד); ב) קטע מתשובה אחת לרש"ג, 5—6; ג) רשימה מתשוה"ג כ"י, 7—8; ד) פירוש רה"ג למס' שבת (ע"ה), 9—10; ה) פירוש רה"ג למס' ברכות (כ"ד—כ"ה; כ"ו), 11—41; ו) תשובה מרש"ג ור"ה לרבנו שמריה, 15—16; ז) מס' המפתח של רבנו נסים לסנהדרין, 17—18; ח) פירוש רה"ג למסכת ברכות (נ"ט), 19—25 (ועי' גם 105—107); ט) פירוש רבנו חננאל למס' ברכות (נ"ט), 26—46; י) פירוש ר"ח למסכת שבת (פ"ב—פ"ג), 46—48; י"א) פירוש רה"ג למסכת ברכות (י"ד—י"ז), 49—64; י"ב) פירוש קדמון למסכת חולין, 65—69; י"ג) תשובה מרש"ג, 69—72; י"ד) רשות למתרגם, 72, — כל אלה מאת ב' לוין; ט"ו) שלש תשובות מרש"ג ור"ה (א' וב' מכ"י האשכול, ג' מכ"י הגניזה), מאת ש. אסף, 73—80; ט"ז) מס' המפתח למס' נדרים, מאת ד"ר מרמורשטיין, 81—82. ומ„חלק הבקרת" צריך להזכיר ביחוד: יט) גאוניקא (תקוני טעויות שבתשה"ג מן הגניזה הו' ל' גינצברג, על־פי כתבי־היד) מאת ב' לוין, 93—

* כוכב כזה מסמן ספרים שנמסרו כבר לבקרת (ועי' בחלק ה„בקרת").

103. — מאסף גאוני חשוב שלא היה חסר כלום, אם היה העורך מחסיר ממנו סי' י"ז–י"ח וסי' כ"א, שאינם שייכים כלל לכאן ושהם יתר כניטל. מפירושי רב האיי גאון לברכות פרסם יעקב מאנן שני קטעים אחרים ב,,הצופה" שנה ששית (תרפ"ב) חו' ג', 188–198 (ברכות ל' ע"א–ל"ד א'), 199—204 (ברכות נ"ח ב'–ס' א'). הקטע השני מקביל להקטע שפרסם לוין: הצופה 199—202 שורה 18 = גנזי קדם 21 שורה 7–23 שורה 15; הצופה 202 שורה 1 — שורה 11 = גנזי ע' 25 שורה 11 עד סוף העמוד (ועי' מה שהעיר לוין ע' 105 והלאה). ויש לנו איפוא פי' רה"ג לברכות י"ד–י"ז, כ"ד–כ"ה, כ"ו (לוין), ל'–ל"ד (מאנן), נ"ח ב'–ס' א' (לוין–מאנן) ואם נצרף לזה את הקטע הגדול שהעתיק ר' יהודה ברצלוני בס' העתים סי' כ"ה–כ"ו, ע' 34–38, שהוא פי' לדף כ"ז א'–ב', ושייך אחרי קטעו של לוין, הנה לנו כבר חלק חשוב מפירושו. הקטע הזה נמשך בס' העתים כאמור עד ע' 38, עד ,,ועוד אמר מר האי כיון וכו' (וזהו לנכון מתשובה, עי' שם 39). ובהעתקת ר"נ קורוניל שלפני הוסיף ר' יעקב כהנא בסוף סי' כ"ה בגליון: כ"ו, ובפנים שתי נקודות במקום הנקודה האחת, אבל בכ"י קורוניל כתוב ,,כ"ו" למטה במקום ,,כ"ז" שלנו. שור הדפיס אחרי ר' יעקב כהנא, אבל טעות היא, שכל הבא, עד 38 הוא עוד מדברי רה"ג. ומן ,,דקאמר רב יהודה אמ' שמואל מתפלל אדם" כו' (ע' 37) עד ,,ובעי רבנן", מובא בשם ,,רה"ג" בשערי שמחה לריצ"ג ח"א ע' י"ח–י"ט. הקטע הזה ככל ס' העתים הו' שור נדפס באי־דיוק ורשלנות שאין כמוה, וכדאי להוציאו מחדש ע"פ הכ"י. — כידוע השתמש ר"ח הרבה בפי' רה"ג, ועי' מש"כ בספרי: Der gaonäische Komm. ע' 5–6 בהערה ע"ד השתמשות ר"ח בפירושי רה"ג לשבת. ובצדק העיר לוין ע' 20, ש,,ע"י השואת פירוש ר"ח לפירוש רה"ג אפשר לראות יפה כיצד השתמש ר"ח בפירושו של רב האי". אבל מה שהוסיף וכתב: ,,הנה רב האי גאון בפירושו לא נחית כלל לפרש מהו ,,אובא טמיא" (ורק מהפירוש שהביא רש"י כאן [ברכות נ"ט א'] ובשבת דף קנ"ב סע"ב מפירוש רב האי לטהרות נראה שפירש ,,אובא" — מכשף שמשתמש בעצמות) ואולם ר"ח איש־רומא" כו', לא דק. רש"י מביא שם סמוכים לפירוש שלו ל,,טמיא" שהוא ,,עצמות" מפירוש ,,רה"ג" לטהרות, אהלות פי"ז ג' [הו' י' נ' אפשטיין ע' 91—92], שפירש ,,מלטמיא": ,,מלא עצמות פי' טמיה עצמות" וכו', אבל ,,אובא טמיא" לא פירש שם ,,רה"ג" כלל, ורק רש"י הוא שפירש ,,אובא" — מכשף וכו'. ומלבד זאת הלא כוון רש"י כאמור, לפי' טהרות שמיוחס לרה"ג בטעות, ואיננו כלל לרב האי גאון, עי' י. נ. אפשטיין, בס' הנזכר ע' 4–36 ושם ע' 19. — כן מה שהעיר שם על ,,ידיעת רב האי גאון בתכונה הנשקפה לנו מתוך פירושו והמתאימה כמעט לחקר התכונה בימינו אנו(!)" הנה רב האי גאון דוחה, שם ע' 21, את דעת ,,המדקדקין": והמדקדקין א' אינו כוכב אלא וכו' ואומרין כי בעבור שהן קרובין מן הכוכבים בעיני בני אדם ואין שם דבר (כצ"ל) מאיר נראה אלא כוכבים קראוהו כוכב. ושמואל אמר לך נהירי לי שבילי דרקיע והאי דקארו ליה בני אדם לזיקין ,,כוכבא" לא ידענא [ליה והַם זיקין דקארו ליה ,,כוכבא דשאביט" לא ידענא] מאי נינהו (כך מפרשים ,,מדקדקים" אלו ,,לבר מכוכבא דשביט") והנך דעות אחרות מילי נינהו (דברים בטלים)! השלמתי את החסר אצלנו ע"פ הקטע של פי' רה"ג לברכות שפרסם באותה שעה גם מאנן, מכ"י אחר, ב,,הצופה" ש"ו ח"ג, 199. אגב צריך להעיר שבקטע הנזכר כתוב כאן בטעות (או ששגה המעתיק בקריאתו): והנך רעות וחרובי, ושגה מאנן (שם 200 הערה 1) בהמשיכו את הדברים האלה על אגדות התלמוד. ודברי רה"ג שם: ומאז בני אדם קוראין להן כוכבא דשאביט ואומרין עוד כוכבא דצארי" (ע"ד ,,כוכבא דצארי", עי' מה שהביא העורך בשמי שם ע' 110, ונשתבש שם וצ"ל: = ,,דצרי, ב"פ ארמי", וכן ,,כוכבא צראבה בעוראשלאם"), מתפרשים היטב ע"י דבריו בתשובתו שבהקדם II 82 (ועי' גם ספרי הנז', 55): כיון שבבל מאז מקום לשון ארמי ולשון כשדי וכו'. וע"י זה מסתלקים גם דברי מאנן בהצופה שם, הערה 6. — הרבה דברים יש לתקן בקטע זה, ע' 21–23 וע' 25 מאמצעיתו, ע"פ הקטע שפרסם מאנן שם, אע"פ שגם זה מקוטע

ומשובש. בקטע של מאנן כתוב תמיד „לאיו", במקום „לאו", וכן היה כתוב גם בקטע שלנו, כמו שהעיר לוין בע' 20, ותמיהני עליו ששינה את הכתיב הזה הרגיל בכי"י. — ע' 49 ע"ד הקטע מפי' רה"ג לברכות י"ד—י"ז, כתב לוין, כי הוא „מהרצאת הגאון לפני תלמידיו (עיין לקמן צד 2—51)". בקטע כתוב שם: וידוע לכם כי זה שאמרו לא יתרום מפני שצריך לברך וכו', אבל הרשב"א העתיק בשם רה"ג: ושמיע להו טעמא (עי' הערת לוין, ושם 110), ואין ספק שרה"ג כתב, כדרכו: ושמיע לנא, והרשב"א לא העתיק לשונו ממש, ומן „ושמיע לנא", נשתבש „וידוע לכם". פירושו של רה"ג לברכות, כפירושי רה"ג ורש"ג בכלל, נכתבו כתשובה לשאלת חכם. וזה יוצא מפורש מפירושו לברכות ל"ב ע"א, בקטע שפרסם מאנן בהצופה שם ע' 195—196: הכין פרישו רבנן אילין [וא]ף את פריש כל שכיוצא בהם כסדר הזה וכו', ועי' גם י. נ. אפשטיין בס' השנה הפרנקפורטי ח"ט 225, ושם 240—241 ובמ"ע .REJ חס"ד ע' 210 והלאה. — ע' 65 והלאה: פירוש קדמון למס' חולין (י"ד—ט"ו). אע"פ שנזכרים בקטע זה פירושים מכתאב אלחאוי לרה"ג, ר' חננאל, הרי"ף, „ורבינו יצחק הרב כנזי", מחליט לוין שם, „שכל הפירושים נראים כגליון שנכנס לפנים והפירוש לסמוניא נשאר עוד על הגליון", ושעיקר הפירוש „קדום הוא להם ודומה הוא בסגנונו ובהרצאתו הבהירה לפירושו של רב האי גאון". אבל החלטה זו אין לה כל יסוד, והגליון האחד בע' 68: סימוניא דאגמא פסרה אלי תדאס (?) פי אכר אל פצל", אינו פירוש כלל כ"א ציון של המעתיק (כמו שהביא לוין בשמי ע' 110), וצ"ל: „פסרה אלמפאס[ר] (או לשון דומה לזו) פי אלך", „סימוניא דאגמא פירשו המפרש בסוף ההלכה (ט"ז ב')", והוא גליון לפי' „ובקנה". — אפ'].

הגרן מאסף לחכמת ישראל נערך ע"י ד"ר ש. א. הורודצקי, ספר תשיעי, ברלין תרפ"ג, „יודישר קולטור פרלג", 8⁰, 117 עמו'. [תוכנו: א) איך התיחסו התלמוד והמדרש לגרות — פרופ' ישראל לוי, 5—30. ב) הגדות קטועות — פרופ' לוי גינצברג, 31—68. ג) מי הוא רב סעדיה שנזכר אצל המפרשים הצרפתים למקרא? — ד"ר ש. פוזננסקי, 69—89. ד) לקוטים: א) הלל או עקיבא. ב) בן עזאי. ג) בן זומא — בן גריון [— מ"י ברדיצבסקי], 20—109. ה) ר' אהרן הגדול מקרלין — ד"ר ש. א. הורודצקי, 110—117].

Festschrift zum 50jährigen Bestehen der Hochschule für die Wissenschaft des Judentums in Berlin, Berlin 1922 (Philo-Verlag), 8⁰, 297(—298).

[התוכן: Baeck, Leo, Romantische Religion, 3—48 עמוד.

Baneth, E., Soziale Motive in der rabbinischen Rechtspflege, 51—100 [פירוש משנת כתובות פ"י מ"ד].

Elbogen, Ismar, Ein Jahrhundert Wissenschaft des Judentums 103—144.

Guttmann, Julius, Religion und Wissenschaft im mittelalterlichen und im modernen Denken 147—216.

Torczyner, Harry, Die Bundeslade und die Anfänge der Religion Israels 219—297.

כל המאמרים האלה יצאו גם בהוצאה מיוחדת]

Festkrift i Anledning af Professor David Simonsens 70-aarige Fødselsdag, Kopenhagen 1923 8⁰, 400 ע'.

ניר דוד לכבוד . . . ר' דוד סימאנסען במלאת לו שבעים שנה, פ"פ ע"נ מין, תרפ"ג, [55 עמודים].

ביבליוגרפיה

א. ספרים שנדפסו בשנות 1914—1918

A לועזית.[1]

(ערוכה בידי ה. סַרטַריוס, ברלין)

חקר הלשון

Bauer, Hans u. Leander Pontus, Historische Grammatik der hebräischen Sprache des Alten Testaments. 1. Band: Einleitung, Schriftlehre, Laut- u. Formenlehre, Mit einem Beitrag (§§ 6—9) von Paul Kahle. 1. Lieferung. XV, 272. Halle, Niemeyer, 1918. 2. Lieferung, 273—512, VI, Halle 1919.

Beer, Georg, Hebräische Grammatik, ב' חלקים (Göschen הוצאת), 144, 156. Berlin, Göschen, 1915/16.

Bergsträsser, G., Sprachatlas von Syrien u. Palaestina. 54 עמודים עם 42 לוחות ומפה כוללת Leipzig, Hinrichs, 1915.

Bezold, Carl, Die Entwicklung der semitischen Philologie im Deutschen Reich. Akademische Rede, 40. Heidelberg, J. Hörning, 1917.

Brockelmann, C., Semitische Sprachwissenschaft. 2. Aufl. (Göschen הוצאת No. 291) 160 S. Berlin, H. J. Göschen, 1916.

Delitzsch, Friedrich, Philologische Forderungen an die hebräische Lexikographie, (Mitteilungen der Vorderasiatischen Gesellschaft 1915, 5. 20. Jahrg.) 37 Leipzig, Hinrichs.

Euringer, Sebastian, Zur hebräischen Prosodie. (Theol. Revue 1916, 248—51.)

Gesenius, Wilhelm, Hebräisches u. aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament. In Verbindung mit Proff. H. Zimmern, W. Max Müller u. O. Weber bearb. v. Frants Buhl. 16. Aufl. XIX, 1013. Leipzig, F. C. W. Vogel, 1915.

Hommel, Eberhard, Untersuchungen zur hebräischen Lautlehre. 1. Teil: Der Akzent d. Hebräischen nach den Zeugnissen der Dialekte u. d. alten Grammatiker. Mit Beiträgen zur Geschichte d. Phonetik. (Beiträge z. Wiss. vom A. T., 23.) XXX, 177 Leipzig, Hinrichs, 1917.

König, Eduard, Hebräische Rhythmik. Die Gesetze des alttestamentlichen Vers- u. Strophenbaues. Kritisch dargestellt. VIII, 76. Halle, Buchhandlung des Waisenhauses, 1914.

Landersdorfer, Simon, OSB. Sumerisches Sprachgut im Alten Testament. Eine biblisch-lexikal. Studie. (Beiträge zur Wiss. vom A. T., 21.) VIII, 118. Leipzig, Hinrichs, 1916.

Lindemann, H., Florilegii hebraici lexicon, quo illius vocabula latine et germanice versa continentur. VII, 82. Freiburg i. B., Herder, 1914.

Strack, Hermann L., Jüdisch-deutsche Texte. Lesebuch zur Einführung in Denken, Leben u. Sprache der osteuropäischen Juden. 56 S. Leipzig, Hinrichs, 1917.

— Jüdisches Wörterbuch mit besonderer Berücksichtigung der gegenwärtig in Polen üblichen Ausdrücke, XVI, 204 S. Leipzig, Hinrichs, 1916.

---

[1] מפני סבות טכניות אנו מוכרחים לתת ראשונה רשימת הספרים הלועזים·

Torczyner, Harry, Die Entstehung des sem. Sprachtypus, ein Beitrag zum Problem der Entstehung der Sprache, erster Band, XXIII, 300, Wien, Löwit, 1916.

Walde, Bernhard, Christliche Hebraisten Deutschlands am Ausgang des Mittelalters. (Alttestamentliche Abhandl. hrsg. v. J. Nikel, VI. Band, 2./3. Heft.) XVI, 230 S. Münster, Aschendorff, 1916.

Zimmern, H., Akkadische Fremdwörter als Beweis für babylonischen Kultureinfluß, 72, Leipzig, Hinrichs, 1915, 4°. Zweite, durch vollständige Wörterverzeichnisse vermehrte Ausgabe, 93, Hinrichs, 1917 (Wort- und Sachregister, 73—93).

כתבי־הקדש

Baehrens, W. A., Ueberlieferungen u. Textgeschichte der lateinisch erhaltenen Origeneshomilien zum Alten Testament. (Texte u. Untersuchungen 42, 1.) VIII, 257. Leipzig, Hinrichs, 1916.

Baumgärtel, Friedrich, Elohim außerhalb des Pentateuch. Grundlegung zu einer Untersuchung über die Gottesnamen im Pentateuch. (Beiträge zur Wiss. vom A. T. Heft 19.) VIII, 90. Leipzig, J. C. Hinrichs, 1914.

Baumgartner, Walter, Die Klagegedichte des Jeremia. (32. Beiheft zur Zeitschrift f. d. alttest. Wissenschaft.) VIII, 92. Gießen, A. Toepelmann, 1917.

Bonaccorsi, Josephus, Psalterium Latinum cum Graeco et Hebraeo comparatum. Libellus I, Ps. 1—10. Libellus II, Ps. 11—25. 372. Florentiae, Libreria editrice Florentina, 1915.

Caspari, Wilhelm, Die israelitischen Propheten. (Wissenschaft u. Bildung 122.) 156. Leipzig, Quelle & Meyer, 1914, 304.

Dahse, Joh., Die gegenwärtige Krisis in der alttestamentlichen Kritik. Ein Bericht. Gießen, A. Toepelmann, 1914. 30.

Duhm, Bernhard, Das Buch Jesaia übersetzt u. erklärt. 3. Auflage. XXIV, 459. (Göttinger Handkommentar zum Alten Testament. In Verbindung mit anderen Fachgelehrten hrsg. von W. Nowack. III, 1.)

— Israels Propheten. VIII, 483. Tübingen, J. C. B. Mohr, 1916.

Eichrodt, Walther, Die Quellen der Genesis von neuem untersucht. III, 156. Gießen, A. Toepelmann, 1916.

Ehrlich, Arnold B., Randglossen zur hebräischen Bibel. Textkritisches, Sprachliches u. Sachliches. 6. Bd.: Psalmen, Sprüche u. Hiob. 7. Bd.: Hohes Lied, Ruth, Klagelieder, Kohelet, Esther, Daniel, Esra, Nehemia, Könige, Chronik. Nachträge u. Gesamtregister. 344, 476. Leipzig, Hinrichs, 1913/14.

Eissfeldt, Otto, Erstlinge u. Zehnten im Alten Testament. Ein Beitrag zur Geschichte d. israelitisch-jüd. Kultus. (Beiträge zur Wiss. vom A. T. Heft 22.) VIII, 172. Leipzig, Hinrichs, 1917.

Fischer, Johann, Isaias 40—55 n. d. Perikopen vom Gottesknecht. Eine kritisch-exegetische Studie. (Alttestamentliche Abhandlungen. VI., 4./5.), VII, 248. Münster, Aschendorff, 1916.

Fleischmann, P., Alttestamentliche Lyrik. (Religionsgeschichtliche Volksbücher VI, 8.) 60. Tübingen, J. C. B. Mohr, 1915.

Gall, August Freiherr von, Der hebräische Pentateuch der Samaritaner. 1. Teil. Prolegomena u. Genesis. 2. Teil Exodus. VIII, LXX 206. 4 Tafeln. Gießen, Toepelmann, 1914. 4°.

Goossens, E., Die Frage nach makkabäischen Psalmen. (Alttestamentliche Abhandlungen. V, 4.) X, 72. Münster, Aschendorff, 1914.

Greiff, Anton, Das Gebet im Alten Testament. (Alttest. Abhandlungen, hrsg. von Nikel. V., 3.) VIII, 144. Münster Aschendorff, 1915.

Gunkel, Hermann, Ausgewählte Psalmen, übersetzt und erklärt. 4. Aufl. IX, 258. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1917.

— Israelitisches Heldentum u. Kriegsfrömmigkeit im Alten Testament, 52, Göttingen 1916.

— Was bleibt vom Alten Testament? 34, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1916.

— Esther. (Religionsgeschichtliche Volksbücher. 2. Reihe, 19./20. Heft.) 119, 1 Plan. Tübingen, J. C. B. Mohr, 1916.

— Die Propheten. 145. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1917.

Heinisch, Paul, Die Idee der Heidenbekehrung im Alten Testament. (Biblische Zeitfragen VIII., 1./2.) 79. Münster, Aschendorff, 1916.

Hempel, Johannes, Die Schichten des Deuteronomiums. Ein Beitrag zur israelitischen Literatur- u. Rechtsgeschichte. (Beiträge zur Kultur- u. Universalgeschichte. Hrsg. von Karl Lamprecht. 33.) Leipzig, R. Voigtländer, 1914.

Hölscher, Gustav, Die Propheten. Untersuchungen zur Religionsgeschichte Israels VIII, 468. Leipzig, Hinrichs.

Hudal, Alois, Die religiösen und sittlichen Ideen des Spruchbuches (Salomons). Kritisch-exegetische Studie. XXVIII, 261. Rom, Verlag des päpstlichen Bibel-Institutes, 1914.

Huber, Karl, Untersuchungen über den Sprachcharakter des griechischen Leviticus, VIII, 124. Gießen, A. Toepelmann, 1916.

Jacob, B., Quellenforschung u. Exegese im Pentateuch. VIII, 108. Leipzig, M. W. Kauffmann, 1916.

Jeremias, Alfred, Das Alte Testament im Lichte des Alten Orients. 3. (deutsche) völlig neu bearb. Aufl. XVI, 712. 2 Karten u. ausf. Motiv- u. Sachregister. Leipzig, J. C. Hinrichs.

Jirku, Anton, Materialien zur Volksreligion Israels. VIII, 149. Leipzig, A. Deichert.

Kautzsch, Karl, Die Philosophie des Alten Testaments. (Religionsgeschichtliche Volksbücher VI, 6.) 56. Tübingen, J. C. B. Mohr, 1914.

Kellermann, Benzion, Der ethische Monotheismus der Propheten u. s. soziologische Würdigung. III, 71. Berlin, Schwetschke & Sohn, 1917.

Kittel, Rudolf, Die Psalmen Israels nach dem Versmaß der Urschrift verdeutscht. VIII, 217 S. Leipzig, A. Deichert 1915. (Aus d. Psalmen-Kommentar von K. abgedruckt.)

— Die Psalmen übers. u. erklärt. 1. u. 2. Aufl. LIX, 521. Leipzig, A. Deichert Nachf., 1915.

Köhler, Ludwig, Amos. (S.-A. a. d. Schweizer theol. Zeitschrift. 34. Jahrg.) VII, 54. Zürich, Beer & Co., 1917.

Koenig, Eduard, Die moderne Pentateuchkritik u. ihre neueste Bekämpfung beurteilt. V, 106. Leipzig, A. Deichert Nachf., 1914.

— Das Deuteronomium, eingeleitet, übersetzt u. erklärt. (Kommentar zum A. T. hrsg. v. E. Sellin, Bd. III.) V, 248. Leipzig, A. Deichert, 1917.

— Kanon u. Apokryphen. Eine geschichtliche Darstellung. (Beiträge zur Förd. christl. Theol. 21. Bd. 6. Heft.) 54. Gütersloh, Bertelsmann, 1917.

Kortleitner, Fr. X., Formae cultus Mosaici cum ceteris religionibus orientis antiqui comparatae. VIII. 85. Oeniponte (Innsbruck), Vereinsbuchhandlung, 1917.

Kortleitner, Fr. X., Archaeologia Biblica. VII, 824. Oeniponte (Innsbruck), Libraria Academica Wagneriana, 1917.

Landersdorfer, Simon, O. S. B. Die sumerische Frage n. d. Bibel. (Biblische Zeitfragen 8. Folge. Heft 12.) 39. Münster, Aschendorff, 1917.

— Die sumerischen Parallelen zur biblischen Urgeschichte. (Altest. Abhandl. 7. Band, 5. Heft.) VII, 102. Ebend. 1917.

Lemcke, H., Die Prophetensprüche des Amos u. Jesaja metr.-stilistisch u. literar.-aesthetisch betrachtet. Dissertation. 113. Breslau, 1914.

Marti, Karl, Die Religion des Alten Testaments unter den Religionen des vorderen Orients. Ins Japanische übersetzt von Kivosti Maejia. 33, 36. Tokio, 1914.

Molsen, Ulrich, David als religiöser u. sittlicher Charakter. 56. Leipzig, Deichert.

Mowinkel, Sigmund, Ezra den Skriftlärde. Studier til den jödiske menighets historie og litteratur. Aanden Samling. VIII, 170. Kristiania, O. Norlïs Forl. 1916.

— Zur Komposition des Buches Jeremia. (Videnskapselfkapets Skrifter. II. Hist.-filos. Klasse 1913, Nr. 5.) 68. Kristiania, J. Dybwad, 1914.

— Stadtholderer Nehemia. Studier til den jodiske menighetshistorie og litteratur. Forste samling. XIV, 217. Kristiania, O. Norli, 1916.

Murillo, L., S. J. El Génesis, precedido de una introduccion al Pentateuco. XXIV, 872. Roma, Pontificio Istituto Biblico. 1914.

Neubauer, Jakob, Bibelwissenschaftliche Irrungen. Ein Beitrag zur Kritik der alttestamentlichen Bibelkritik an der Hand eines gerichtlich theolog. Gutachtens. 247. Berlin, L. Lamm, 1917.

Nikel, Johannes, Das Alte Testament im Lichte der altorientalischen Forschungen. 5. Geschichte Israels vom Exil bis Christus. (Biblische Zeitfragen 5/6.) 72. Münster, Aschendorff, 1916.

Nötscher, F., Die Gerechtigkeit Gottes bei den vorexilischen Propheten. Dissertation, 128. Würzburg 1915.

Obbink, H. Th., Het Bijbelsch Paradijs verhaal en de Babylonische Bronnen. VII, 167. Utrecht, A. Oostheek, 1917.

Peiser, Felix G., Hosea. Philologische Studien zum Alten Testament. IX, 87. Leipzig, J. C. Hinrichs, 1914.

Der hebräische Pentateuch der Samaritaner . . . . (Gall ראה)

Peters, Norbert, Die Weisheitsbücher des Alten Testamentes übersetzt u. durch kurze Anmerkungen erläutert nebst einem textkritischen Anhang. X, 295. Münster, Aschendorff, 1914.

Pilter, W. T., Some Amorite Personal Names in Genesis XIV: Beraʿ, Birshaʿ, Shinab u. Shemē 'ber. (Reprinted from the „Proceedings of the Society of Biblical Archaeology“ Nov. 1913, Mai and June 1914.) 59.

— Eastern and Western Semitic Personal Names the Equivalence of Hammurabi and Amraphael. (Reprint ed. from the Proceedings of the Society of Biblical Archaeology, June 1913, 171—86.)

Pincus, S., Die Scholien des Gregor Abulfarag Barhebraeus zum Buche Numeri nach den vier in Deutschland vorhandenen Handschriften. Dissertation, 43. Breslau, 1914.

Rahlfs, Alfred, Verzeichnis der griechischen Handschriften des Alten Testamentes für das Septuaginta-Unternehmen. (Mitteilungen des Septuaginta-Unternehmens d. kgl. Gesellschaft d. Wissenschaften zu Göttingen Bd. 2.) XXVI, 444. Berlin, Weidmann, 1914.

Richter, Georg, Erläuterungen zu dunklen Stellen in den kleinen Propheten. (Beiträge zur Förderung christl. Theologie, hrsg. von A. Schlatter u. W. Lütgert. 18. Jg., Heft 3—4.) 199. Gütersloh, Bertelsmann, 1914.

— Der ezechielische Tempel. Eine exegetische Studie über Ezechiel 40 ff. (Beiträge zur Förderung christl. Theologie 16, 2.) 91 S. m. 1 Tafel. Gütersloh, Bertelsmann, 1912.

Rothstein, J. W., Der hebräische Pentateuch der Samaritaner. (Deutsche Literaturzeitung 1915, 125—134.)

— Hebräische Poesie. Ein Beitrag zur Rhythmologie, Kritik u. Exegese des Alten Testaments. (Beiträge zur Wissenschaft vom Alten Testament. 18. Heft.) Leipzig, J. C. Hinrichs, 1914.

Schenz, Wilhelm, Das Buch Josua erklärt (kurzgefaßter wissensch. Kommentar zu den hl. Schriften des A. T., hrsg. von B. Schäfer u. E. Nagl, Abt. I, Bd. 2). XXVII, 135. [עם מפה של צבעים שונים] Wien, Mayer & Co. 1914.

Schmidt, Hans, Psalmendeutsch im Rhythmus der Urschrift. IV, 116. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1917.

— Der Prophet Amos. Sechs Vorlesungen an einem Kriegshochschulkurs. VIII, 140. Tübingen, J. C. B. Mohr, 1917.

Die Schriften des Alten Testaments in Auswahl übers. u. f. d. Gegenwart erklärt von Hugo Greßmann, Herm. Gunkel, M. Haller, Hans Schmidt, W. Staerk u. P. Volz. 2. Abt., 2. Bd. (Schluß), 385—483. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1915.

Sellin, F., Einleitung in das Alte Testament. 2. Aufl. XV, 168. Leipzig, Quelle & Meyer, 1914.

Thalhofer, Valentin, Erklärung der Psalmen und der im römischen Brevier vorkommenden biblischen Cantica. 8. Aufl. von Franz Wutz. XII, 896. Regensburg, März 1914.

Theis, Johannes, Die Weissagung des Abdias (Obadja) — untersucht, erklärt u. gerichtet herausgegeben. 67 S. Trier, Paulinus Druckerei, 1917.

Vaccari, Alberto, S. J. Un commentario a Giobbe (Job) di Giuliano di Eclana (Scripta pontificii instituti biblici) VIII, 218. Roma Pontificio Istituto biblico, 1915.

Volz, Paul, Die biblischen Altertümer. VIII, 556 S. m. 97 Abbild. u. 32 Taf. Calw u. Stuttgart, Vereinsbuchhandlung, 1914.

Wiener Harold, M., The Pentateuchal Text, a reply to Dr. Skinner (Reprint vom Bibliotheca Sacra) IV, 217—268. London, E. Stock, 1914.

Wutz, Franz, Onomastica sacra. Untersuchungen zum Liber interpretationis nominum Hebraicorum des hl. Hieronymus. 1. Hälfte: Quellen u. System der Onomastica. 672 S. Leipzig, Hinrichs, 1914.

Zellinger, Johannes, Die Genesishomilien des Bischofs Severian von Gabala. (Alttestam. Abhandl., hrsg. von J. Nikel, VII Bd., 1. Heft.) VIII, 128. Münster, Aschendorff, 1916.

Zorell, Franz, S. J., Einführung in die Metrik u. d. Kunstformen der hebräischen Psalmendichtung. M. 40 Textproben. IV, 52. Münster, Aschendorff, 1914.

האפוקריפים והספרות ההילניסטית

Bousset, Wilhelm, Jüdisch-Christlicher Schulbetrieb in Alexandria u. Rom. Literarische Untersuchungen zu Philo u. Clemens von Alexandria, Justin u. Irenaeus. (Forschungen zur Religion u. Literatur des Alten u. Neuen Test. N. F. 6. Heft.) VIII, 319. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1915.

Burkitt, F., Jewish and Christian Apocalypses. The Schweich-Lectures 1913. VIII, 80. London, H. Milford, 1914.

Harwell, R. R., The principal versions of Baruch. 66. Yale University, 1915.

Kittel, Gerhard, Jesus und die Rabbinen. (Biblische Zeit- u. Streitfragen IX, 7.) 32. Berlin-Lichterfelde, E. Runge, 1914.

— Die Oden Salomos, überarbeitet oder einheitlich. Mit 2 Beilagen: Bibliographie der Oden Salomos. 2. Syrische Konkordanz der Oden Salomos. (Beiträge zur Wissenschaft vom A. T. 16. Heft.) IV, 180. Leipzig, J. C. Hinrichs, 1914.

Zur Nieden, H. W., Jesus Sirach. Alter Wahrheitskern in neuer Schale. 94. Gütersloh, Bertelsmann, 1917.

Schlatter, A., Die hebräischen Namen bei Josephus. (Beiträge zur Förderung christl. Theologie. 17. Jahrg., 3/4.) 132 S. Gütersloh, Bertelsmann, 1916.

Schulte, Adalbert, Beiträge zur Erklärung u. Textkritik des Buches Tobias. (Biblische Studien, XIX, 2.) VII, 145. Freiburg i. B., 1916.

Stummer, Friedrich, Der kritische Wert der altaramäischen Achikartexte aus Elephantine. (Altestamentliche Abhandlungen, V., 5.) VII, 86. Münster, Aschendorff, 1914.

Tondelli, Leone, Le Odi di Salomone. Cantici cristiani degli inisi del II secolo. Versione dal Siriaco, introduzione e note. Prefazione del A. Mercati. XVI, 268. Roma, F. Ferrari.

תלמוד והלכה

Bacher, Wilhelm, Tradition u. Tradenten in den Schulen Palästinas u. Babyloniens. XI, 704. Leipzig, Fock, 1914. (Schriften der Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judentums.)

Blaufuß, D. S., Aboda zara. Mischna u. Tosefta. Gymnasial-Programm. 82. Nürnberg, 1916.

Fiebig, Paul, Rosch ha-schana (Neujahr). Text, Übersetz. u. Erklärg. Nebst e. textkrit. Anh. (Die Mischna. Hrsg. von H. Beer u. O. Holtzmann. 2. Seder Moëd.) VII, 127. Gießen, A. Toepelmann, 1914.

Horovitz, J., Untersuchungen zur rabbinischen Lehre von den falschen Zeugen. XIV, 90. Frankfurt a. M., J. Kauffmann, 1914.

Kohler, Josef u. Wenger, Leopold, Allgemeine Rechtsgeschichte. I: Orientalisches Recht u. Recht d. Griechen u. Römer. VI, 302. (Die Kultur der Gegenwart, ihre Entwicklung u. ihre Ziele. Hrsg. v. Paul Hinneberg. Teil 2, Abteilung 7, 1.) Leipzig u. Berlin, B. G. Teubner. [המשפט העברי, ע' 71—82]

Die Mischna. Text, Übersetzung u. ausführliche Erklärung. Mit eingehenden geschichtl. u. sprachl. Einleitungen u. textkritischen Anhängen. Unter Mitwirkung von Prof. Albrecht u. a. hrsg. von H. Beer u. O. Holtzmann. 1. Seder. Zeraim, 2. Traktat: Pea (vom Ackerwinkel). Von Walter Bauer. V, 74.

— 10. Traklat: Orla (Vorhaut). Von Karl Albrecht V, 42. Gießen, Toepelmann, 1915—16. [Fiebig 'ועי]

Monumenta Hebraica. Monumenta Talmudica. Unter Mitwirkung zahlreicher Mitarbeiter, hrsg. v. S. Funk, W. A. Neumann, A. Wünsche. V. Band. Geschichte. 1. Teil. Griechen u. Römer. Bearbeitet von Samuel Krauß. 1. u. 2. Heft XII, 194. Wien u. Leipzig, Orion-Verlag, 1914.

Pirqe Aboth., Die Sprüche der Väter. Von Hermann L. Strack. 4. Aufl. Mit Vokabular u. drei Registern. 44, 40 S. Leipzig, Hinrichs, 1914.

Rousselle, E. A., Histor.-kritische Einleitung in den Toseftatraktat Pesachim. Dissertation. 54 S. Heidelberg, 1916.

Rosenthal, L. A., Der Rahmen der Mischna. Die jüngste Mischnaquelle (R. 2). Ein mischnaisches Lehr- u. Lesebuch. (Schriften zur Beleuchtung der Lehrweise u. Entwicklung des Talmuds.) 58, X, 17, Berlin, Lamm, 1916.

— Über den Zusammenhang, die Quellen und die Entstehung der Mischna. Erster Teil: Die Sadduzäerkämpfe u. die Mischnasammlungen vor dem Auftreten Hillel's (zugleich erster Teil, zweite Auflage, unseres Werkes: Über den Zusammenh. d. Mi.), Berlin 1918, 164. Zweiter Teil: Von Hillel bis zum Auftreten Akiba's (zugl. zweite Aufl. des zweiten Bandes der Schrift: Über den Zushg. d. Mi.), Berlin 1918, XI, 151, (2). Schlußteil: Von Akiba's Tod bis zum Abschluß der Mischna (zugl. dritter Teil unseres Werkes: Über . . .), XV, (1), 132, Berlin 1918.

Schemel, S., Die Kleidung der Juden im Zeitalter der Mischnah. Dissertation. 95 S. Rostock, 1914.

Schwarz, Adolf, Die hermeneutische Quantitätsrelation in der talmudischen

Literatur. (23. Jahresbericht der israel.-theol. Lehranstalt in Wien.) 271 S. Wien 1916.

Strack, Hermann L. s. Pirqe Aboth.

Tschernowitz, Ch., Die Entstehung des Schulchan-Aruch. Beitrag zur Festlegung der Halacha. III, 79 S. Bern, M. Drechsel, 1915.

Zuckermandel, M., S. Gesammelte Aufsätze, erster Teil, zweite Hälfte. Zur Halachakritik. Zugleich als dritter Band des Werkes: Tosefta, Mischna u. Boraitha in ihrem Verhältnis zueinander oder palästinische u. babylonische Halacha. Ein Beitrag zur Kritik u. Geschichte der Halacha. Lieferung 1 u. 2. 256 S. Frankfurt a. M., Kommissionsverlag von J. Kauffmann, 1913—14.

מדרש ואגדה

Bass, Ernst, Die Merkmale der israelitischen Prophetie nach der traditionellen Auffassung des Talmud. Abgeänderte Ausgabe der bei der deutschen Universität in Prag überreichten Dissertation, Kirchhain, 1917. Berlin, L. Lamm, 45. [Theol. Literaturztg. 1918, 102/03: הרבה טעויות הסגנון, ־הסופר, ־המגיה והמסדר.]

Bin Gorion, M. J., Der Born Judas. Legenden, Märchen u. Erzählungen, 1. Bd. Von Liebe u. Treue. 376. Leipzig, Insel-Verlag, 1916. [מהדורא שניה, לייפציג 1918, 397 עמודים]. 2. Bd. Vom rechten Weg, Leipzig, Insel-Verlag, 1916, 347. [מהדורא שניה לייפציג 1918, 374 עמודים] 3. Band, Mären und Lehren, Leipzig, Insel-Verlag, 1918 [הוצאה שניה, לייפציג 1919, 335 עמודים] 4. Band, Weisheit und Torheit, Leipzig, Insel-Verlag, 1919, 286. 5. Band, Volkserzählungen, Leipzig, Insel-Verlag, 1921, 317. 6. Band, Kabbalistische Geschichten, Leipzig, Insel-Verlag, [posthum 1923], 343.

— Die Sagen der Juden. Gesammelt u. bearbeitet. Frankfurt a. M., Rütten & Loening. 1. Von der Urzeit, 1913, XVI, 378 [406, XVI, 1919 הו' שניה]. 2. Die Erzväter, 1914, XV, 446 [467, XVI, 1919, הו' ב'] 3. Die Zwölfstämme, 1919, XII, 308.

Jonas, H., De ratione quae inter Josephum et litteras rabbinicas intercedit.. Dissertation. Breslau, 1915.

Künstlinger, David, Die Petichot des Midrasch rabba zu Genesis, 51 S. Krakau, Selbstverlag 1914.

— Dasselbe zu Leviticus; 38 S. Ebd. 1913.

קראים

Friedmann, E., Der Neujahrs- u. Versöhnstag der Karäer von Al-Melamed Fadil. Nach einer Berliner Handschrift. Einleitung, Text und Übersetzung. Dissertation. 70. Freiburg (Schweiz), 1915.

תולדות ישראל

Erbt, Wilhelm, Untersuchungen zur Geschichte der Hebräer. 2. Heft. Jesus. Die Entstehung des Christentums. VII, 191. Leipzig, E. Pfeiffer, 1914.

Der alte israelitische **Friedhof** zu Worms a. Rh. 12 Kunstblätter. m. Vorwort von Max Levy. M. 5 S. Text. 23,5×31 cm. Worms, Hofphotographie Ch. Herbst 1914.

Germania judaica. Hrsg. im Auftrage der Gesellschaft zur Förd. d. Wiss. d. Judentums v. M. Braun u. A. Freimann. Bd. 1, 1. (von den ältesten Zeiten bis 1238) A-L. (Schriften, hrsg. v. d. Gesellsch. zur Förd. der Wiss. d. Judentums.) XII, 163. Frankfurt a. M., J. Kauffmann, 1914.

Guthe, Hermann, Geschichte des Volkes Israel. 3. verb. Aufl. XVI, 373, 4 Karten. Tübingen, J. C. B. Mohr, 1914.

Haefeli, Leo, Samaria u. Peraea bei Flavius Josephus. (Biblische Studien 18, 5.) X, 120. Freiburg i. B., Herder 1914.

Jirku, Anton, Die älteste Geschichte Israels im Rahmen lehrhafter Darstellungen. VI, 173. Leipzig, Deichert, 1917.

— Die Hauptprobleme der Anfangsgeschichte Israels. (Beiträge zur Förderung christlicher Theologie. 22. Bd. 3. Heft.) 86 S. Gütersloh, Bertelsmann, 1918.

Juster, Jean, Les juifs dans l'empire romain. Leur condition juridique et sociale. Tome I, II. Paris, Genthner, 1914.

Kittel, R., Kriege in biblischen Landen. 88. Gotha, F. A. Perthes, 1918.

— Geschichte des Volkes Israel. (Handbücher zur Alten Geschichte. I, 3.) 1. Band. Palästina in der Urzeit. Das Werden d. Volkes. Quellenkunde u. Geschichte d. Zeit bis zum Tode Josuas. 3. Aufl. XVI, 696. (1. Aufl. 1888, 2. Aufl. 1912.) 2. Bd. Das Volk in Kanaan. Quellenk. u. Gesch. bis zum Babylonischen Exil. 3. Aufl. XVI, 647. Gotha; F. A. Perthes, 1916—17.

Körner, Edmund, Die neue Synagoge in Essen, 104. Berlin, E. Wasmuth, 1915.

Kracauer, J., Urkundenbuch zur Geschichte der Juden in Frankfurt a. M. von 1150—1400. VII, 1056. Frankfurt a. M., J. Kauffmann, 1914.

Krauss, Samuel, Studien zur byzantinisch-jüdischen Geschichte. (Jahresbericht der israel.-theol. Lehranstalt in Wien f. d. Schuljahr 1913/14.) 160. Wien, Verlag der israel.-theol. Lehranstalt, 1914.

Lazarus, Felix, Das königlich westphälische Konsistorium der Israeliten. Nach meist unbenützten Quellen. Äußere Geschichte des Konsistoriums. Schulwesen-Anhang. 131. Preßburg, Alcaly & Sohn, 1914.

Levy, J. B., Das Vincenz-Lied. Nach d. v. J. J. Schudt in seinen jüd. Merkwürdigkeiten (Frankfurt u. Leipzig, 1714) aufgezeichneten „Vintz-Hanss-Lied" metrisch ins Hochdeutsche übertragen. 2. Aufl. 32, 33. Mit 2 Bildern u. Notenbeilage. Berlin, L. Lamm, 1916.

Levy, M., s. Friedhof zu Worms.

Mahler, Ed., Handbuch der jüdischen Chronologie. (Schriften hrsg. v. d. Gesellsch. z. Förd. d. Gesamtwiss. d. Judentums.) XVI, 636. Leipzig, H. Fock, 1916.

Meinhold, Hans, Geschichte des jüdischen Volkes von seinen Anfängen bis gegen 600 n. Chr. (Wissenschaft u. Bildung 133.) Leipzig, Quelle & Meyer, 1916.

Meisl, Josef, Heinrich Graetz. Eine Würdigung des Historikers u. Juden zu seinem 100. Geburtstage. 31. Oktober 1917. (21. Cheschwan) 184, m. einem Bildn. Berlin, L. Lamm, 1917.

— Die Juden im Zartum Polen. Ein geschichtlicher Überblick. 78. Bonn, A. Marcus & E. Weber, 1916.

Meyer, Eduard, Reich u. Kultur der Chetiter, VIII, 168 S. m. 122 Abbild. im Text u. 16 Lichtdruck-Taf. u. 1 Kartenskizze. Leipzig, K. Curtius, 1914.

Nachlässe der Wiener Juden im 17. u. 18. Jahrhundert. Ein Beitrag zur Finanz-, Wirtschafts- u. Familiengeschichte d. 17. u. 18. Jahrh. Hrsg. u. bearb. von J. Taglicht. XI, 344, 65. Wien, Braumüller, 1917.

Netter, Die Schuldennot der Metzer Gemeinde. (Beitrag zur Geschichte d. jüdischen Gemeinde Metz) 139. Berlin, L. Lamm, 1917. (S.-A. a. d. Monatsschrift f. Geschichte u. Wissenschaft d. Judentums.)

Neufeld, Siegbert, Die hallischen Juden im Mittelalter. 102 S., Berlin, Selbstverlag, 1915. (Dissertation.)

— Die Juden im thüringisch-sächsischen Gebiet (Teil I: Von den ältesten Zeiten bis zum schwarzen Tod [1348], 84). Berlin, M. Poppelauer, 1918.

Pfister, Friedrich, Eine jüdische Gründungsgeschichte Alexandrias. Mit einem Anhang über Alexanders Besuch in Jerusalem. 32 S. (Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Stiftung Heinrich Larz. Philos.-histor. Klasse. Jahrgang 1914, 11. Abt.)

Poznanski, Samuel, Babylonische Geonim im nachgoanäischen Zeitalter nach

handschriftlichen u. gedruckten Quellen. (Schriften d. Lehranst. f. d. Wiss. d. Judentums. IV, 1. 2.) X, 144. Berlin, Mayer & Müller, 1914.

Religionsgespräch gehalten am Kurfürstlichen Hofe zu Hannover, 1704. Nach einer hebräischen Handschrift herausgegeben u. übersetzt von A. Berliner. Auf Veranlassung von Baron Hirsch. 19, XXXII. Berlin, Louis Lamm, 1914.

Rexhausen, Anton, Die rechtliche u. wirtschaftliche Lage der Juden im Hochstift Hildesheim. (Beitr. f. d. Geschichte Niedersachsens u. Westfalens, 44. Heft.) 167 S. Hildesheim, A. Lux, 1914.

Rosenberg, Arthur, Beiträge zur Geschichte der Juden in Steiermark. (Quellen u. Forschungen zur Geschichte der Juden in Deutsch-Österreich. VI. Bd.) X, 200. Wien, W. Braumüller, 1914.

Roth, Otto, Rom u. d. Hasmonäer. (Beiträge zur Wissenschaft vom Alten Testament hrsg. von Rudolf Kittel, Heft 17.) III. 88. Leipzig, J. C. Hinrichs, 1914.

Singermann, F., Die Kennzeichnung der Juden im Mittelalter. Dissertation, 51 S. Freiburg (Schweiz), 1915.

Süssmann, Arthur, Das Erfurter Judenbuch (1357—1407) 126 S. Leipzig, H. Fock, 1915.

Taglicht, J., s. **Nachlässe.**

Wachstein, Bernhard, Hebräische Grabsteine aus dem 13.—15. Jahrhundert in Wien u. Umgebung. 22. Mit 7 Textabbildungen u. 4 Tafeln. (Sitzungsberichte der Kais. Akademie d. Wissenschaften in Wien, philos.-histor. Klasse. 181. Bd., 1. Abhandlung.) Wien 1916.

Zivier, E(zechiel), Neuere Geschichte Polens. 1. Band. Die zwei letzten Jagellonen (1506—1572). (Allgemeine Staatengeschichte. Hrsg. v. K. Lamprecht. 1. Abteilung: Geschichte der europäischen Staaten. Hrsg. v. A. H. L. Heeren. F. A. Ukert. W. von Gieselbrecht u. K. Lamprecht. 39. Werk, 1. Bd.) VIII, 809. Gotha, F. A. Perthes, 1915.
[ע' 397—398 דרישת האצילים ברייכסטאג הקרקויי: חופש־מסחר שאינו מוגבל ליהודים, שלא יהיו כל סימני בגדים ליהודים, לבטל זכויות היהודים על כובע האצילים; 414—417: שלא יהיה יהודי חוכר מס (רייכסטאג 1538); למסור להאצילים את זכות־המלכות (Regal) על היהודים; 419—420 (הערה): שפת היהודים; 471—473: שאיפת התיהדות אצל הפולנים 543—544: המלך זיגיסמונד אוגוסט קובל על הצר איוון מרוסיה בשביל איסור־הכניסה לרוסיה ותשובת הצר; 596: התרגזות העם על המתת יהודים אחרים מפני שחשדום למבזי־ההוסטיה; 625: איסור המסחר ליהודים בשנת 1561; 632: בשעת המלחמה בין רוסיה ופולניא הטביע הצר איוון את כל היהודים שבפלוצק בנהר; 771—772; אסור ליהודים לחכור מסים ומכרות־ההרים ולהשתמש בשפחות נוצריות.]

יהודי המזרח

Birnbaum, Nathan, Den Ostjuden ihr Recht! 32. Wien, R. Löwit, 1915.

Bischoff, Erich, Klarheit in der Ostjudenfrage. Tatsachen, Gedanken u. Grundsätze. 60 S. Dresden u. Leipzig, „Globus", 1916.

Discours prononcés à la Douma et au Conseil d'Empire sur la situation du peuple juif en Russie. Traduit par Gustave Brocher. 66 p. Lausanne, F. Rouge & Cie., 1915.

Feldman, W., Geschichte der politischen Ideen in Polen seit dessen Teilungen (1795—1914) XII, 448. München u. Berlin, R. Oldenbourg, 1917. [שאלת היהודים עמוד 195—200.]

Fritz, Georg, Die Ostjudenfrage. Zionismus u. Grenzschluß. 48. München, J. F. Lehmann, 1915.

Germano-Judaeus, Deutsch, Polnisch oder Jiddisch? Betrachtungen u. Urkunden zur Ostjudenfrage. 4. Berlin, C. A. Schwetschke & Sohn, 1916.

Goldmann, Felix, Die Stellung des deutschen Rabbiners zur Ostjudenfrage. Vortrag. 35. Frankfurt a. M., J. Kauffmann, 1916.

Grabowsky, Adolf, Die polnische Frage, 108. Berlin, C. Heymann. [עוסק בארוכה בשאלת היהודים.]

Kalischer, Die Lage des jüdischen Volkes in Rußland. Reden, gehalten in der Duma. Übersetzt und mit einem Geleitwort versehen von S. Kalischer, 47. Berlin, C. A. Schwetschke & Sohn, 1916.

Kaplun-Kogan, Wlad. W., Der Krieg. Eine Schicksalsstunde des jüdischen Volkes. Mit einer Karte des jüdischen Ansiedlungsrayons in Rußland. 23. Bonn, A. Marcus & E. Weber, 1915.

Perles, Felix, Der Krieg und die polnischen Juden in ihrem Verhältnis zu Deutschland. 16 S. Königsberg i. Pr., Gräfe & Unzer, 1914.

La **question** juive en Pologne. Enquête précédée d'une introduction par Gabriel Séaillev, professeur à la Sorbonne, 66 p. Paris, Fischbacher, 1917.

Rosenberg, Leo, Die Juden in Litauen. Geschichte. Bevölkerung. Wirtschaft. — Politische Forderungen. 48 S. Berlin-München, Verlag der Neuen jüdischen Monatshefte, 1918.

Rosenfeld, Max, Polen u. Juden. Zeitgemäße Betrachtungen. 63 S. Wien, R. Löwit, 1917.

Segel, Binjamin, Rumänien u. d. Juden. 1. Teil, XVII, 287 S. Berlin, Nibelungen-Verlag, 1918.

— Dle polnische Judenfrage. 2. verbesserte Auflage. 160 S. Berlin, Nibelungen-Verlag, 1916.

Tänzer, Aron. Brest-Litowsk. Ein Wahrzeichen russischer Kultur im Weltkriege. 32 S. Berlin, Hermann Hillger, 1917.

— Geschichte der Juden in Brest-Litowsk. 60 S. Berlin, L. Lamm, 1918.

Wasilewski, Leon, Die Judenfrage in Kongreß-Polen; ihre Schwierigkeiten u. ihre Lösung. 45 S. Wien, Verlag der Wochenschrift „Polen", 1915.

ציונות ושאלת היהודים

Bernstein, Eduard, Von den Aufgaben der Juden im Weltkriege. 52 S. Berlin, Erich Reiß, 1917.

Brunner, Constantin, Der Judenhaß u. die Juden. XXXIV, 449. Berlin, Oesterheld & Co., 1918.

— Deutschenhaß. Judenhaß u. Judenhaß der Deutschen. 77 S. Ebend.

Endres, Franz Carl, Zionismus u. Weltpolitik. 112. München u. Leipzig, Duncker & Humblot, 1918.

Feuchtwanger, Sigbert, Die Judenfrage als wissenschaftliches u. politisches Problem. (S.-A. aus der Zeitschrift f. Politik, IX. Bd., Heft 3/4). VIII, 80. Berlin, Carl Heymann, 1916.

Fraser, John Foster, The conquering Jew. 364. London, New York, Toronto Melbourne, Cassel and Company, 1915.

Geiger, Ludwig, Die deutschen Juden und der Krieg. 80. Berlin, C. A. Schwetschke & Sohn, 1915.

Glasenapp, Gregor von, Der Jahvismus als Gottesvorstellung. (4. Denkschrift des deutschvölkischen Schriftstellerverbandes, hrsg. v. Ph. Stauff.) 64. Weimar, L. Raltsch, 1915.

Hellwig, Alb., Ritualmord u. Blutaberglaube. 174. Minden in Westfalen, 1914.

Kittel, Rudolf, Judenfeindschaft oder Gotteslästerung? Ein gerichtliches Gutachten. Mit einem Schlußwort: Die Juden u. d. gegenwärtige Krieg. Leipzig, Otto Wigand, 1914.

König, Eduard, Das antisemitische Hauptdogma beleuchtet. Bonn, A. Marcus u. E. Weber, 1914.

Landauer, Karl, u. Weil, Herbert, Die zionistische Utopie. 80. München, Hugo Schmidt, 1914.

Lemm, Alfred, Der Weg der Deutschjuden. 52. Leipzig, Neuer Geist Verlag, 1919.

Nithack-Stahn, Walther, u. Cohen, Hermann, Was einigt die Konfessionen? Vorträge (gehalten in der Freien Wissenschaftlichen Vereinigung an der Universität Berlin). 36. Berlin, Hütten-Verlag, 1917.

Pinkus, Lasar Felix, Vor der Gründung des Judenstaates. 62 S. Zürich, Orell Füßli, 1918.

Rohold, S. B., (Pastor Christian Synagogue, Toronto) The war and the Jew. A bird's eye view of the world's situation and the Jews' placement. Introduction by T. B. Kilpatrick (Professor of Systematic Theology, Knox College, Toronto). XVI, 98 S. Toronto, The Macmillan Comp. of Canada, 1916.

Jüdische Reserveoffiziere. Im Auftrage des Verbandes der deutschen Juden von seinem Generalsekretär Max J. Loewenthal. 152 S. Berlin, 1914.

Ringo, Josef, Die Judenfrage in ihrem geschichtlichen Zusammenhang u. Vorschläge zu ihrer Lösung. 38 S. Zürich-Oberstraß, Speidel & Wurzel, 1917.

Segel, Binjamin, Der Weltkrieg u. d. Schicksal des jüdischen Volkes. Stimme eines galizischen Juden an seine Glaubengenossen in den neutralen Ländern, insbesondere in Amerika. 5. Aufl. 144 S. Berlin, Georg Stilke, 1917.

Semigothaisches Genealogisches Taschenbuch *ari* (st) *o* kratisch-jüdischer Heiraten mit Enkel-Listen (Deszendenz-Verfolgen). Aufsammlung aller adeligen Ehen mit vollblutjüdischen u. gemischtblütigen Frauen — u. 18 Ahnentafeln. 1914. Dritter Jahrgang. XXXVIII, 586. München, Kyffhäuser-Verlag, 1914.

Simon, Max, Der Weltkrieg u. d. Judenfrage. III, 80. Leipzig, Teubner, 1916.

Samuel, S., Bibel u. Heldentum. Fünf Kriegsvorlesungen. 76 S. Berlin, Louis Lamm, 1915.

Theilhaber, Felix A., Die Schädigung der Rasse durch soziales und wirtschaftliches Aufsteigen bewiesen an den Berliner Juden. 25 S. Gekrönte Preis-Arbeit. Berlin, L. Lamm, 1914.

— Die Juden im Weltkriege. Mit besonderer Berücksichtigung der Verhältnisse für Deutschland. 60 S. Berlin, Weltverlag, 1916.

Trietsch, Davis, Juden und Deutsche. Eine Sprach- u. Interessengemeinschaft. 60 S. Wien, R. Löwit, 1915.

Trützschler von Falkenstein, Curt, Die Lösung der Judenfrage im Deutschen Reiche. 48 S. Darmstadt, Falken-Verlag, 1917.

— Die Entscheidung der Juden. Offener Brief an den Reichstags-Abgeordneten Herrn Professor Dr. F. Werner, Führer des deutschen politischen Antisemitismus. 29 S. Friedberg in Hessen, Carl Bindernagel, 1918.

Wirth, Max, Rasse u. Volk. VI, 353 S. Halle, M. Niemeyer.

Zionism.: Problems and views. Edited by Paul Goodman & Arthur D. Lewis. With an introduction by Max Nordau. 286. London, T. Fisher Unwin, 1916.

Zivier, E(sechiel), Zur Rassen- u. Ostjudenfrage. 59 S. Posen, J. Jolowicz, 1916.

ארץ ישראל

Becker, F., u. Dalman H., Karte von Jerusalem u. Mittel-Judaea. Für Palästinareisende u. Bibelleser. Hrsg. von E. Pestalozzi-Pfyffer. (47 × 55 cm.) דפוס של צבעים שונים. Leipzig, J. C. Hinrichs, 1914.

Blanckenhorn, Max, Syrien, Arabien u. Mesopotamien. (Handbuch der regionalen Geologie, hrsg. von H. Steinmann u. O. Wilkens. 17. Heft.) 159 S., m. vier Karten. Heidelberg, C. Winter, 1914.

Hagen, Martinus, S. J., Geographica, Naturalia, Archaeologica, quibus Compendium Introductionis Biblicae completur et illustratur. VIII, 728. Paris, Lethielleux, 1914.

Hartmann, Richard, Palästina unter den Arabern. 632—1516. (Das Land der Bibel. I, 4.) 53. Leipzig, J. C. Hinrichs, 1915.

Killermann, S., Die Blumen des heiligen Landes. Botanische Auslese e. Frühlingsfahrt durch Syrien u. Palästina. 2 Teile. Das Land der Bibel. Bd. 1, Heft 5 u. 6. 44, 35. Leipzig, J. C. Hinrichs, 1915.

Kohl, Heinrich, u. Watzinger, Karl, Antike Synagogen in Galiläa. (29. Veröffentl. d. Deutschen Orient-Ges.) VII, 231. 18 Taf. Fol. Leipzig, J. C. Hinrichs, 1916.

Nawratzki, Curt, Die jüdische Kolonisation Palästinas. Eine volkswirtschaftliche Untersuchung ihrer Grundlagen. XVI, 534. München, Ernst Reinhardt, 1914.

Nolte, H., Die Ureinwohner des heiligen Landes. Ein Beitrag zur indogermanischen Altertumskunde. Programm. 37 S. Papenburg, 1914.

Paquet, Alfons, In Palästina (Reisebeschreibungen). 199 S. Jena, E. Diederichs, 1916.

Schmidt, Hans, u. Kahle, Paul, Volkserzählungen aus Palästina, gesammelt bei den Bauern von Birzet u. in Verbindung mit Dschirius Jusif in Jerusalem hrsg. Mit einer Einleit. über palästin. Erzählungskunst, e. Abriß d. Grammatik, einem Verzeichnis d. Sachen u. Namen, d. Märchenmotive u. d. Wörter (Forsch. zur Religionslit. d. A. u. NT., 17. Heft) 96, 303 S. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1918.

Schwöbel, Valentin, Die Landesnatur Palästinas. 2 Teile. Das Land der Bibel. Gemeinverständliche Hefte zur Palästinakunde. Im Auftrage des Deutschen Vereins zur Erforsch. Palästinas hrsg. v. H. Stölscher, Heft 1 u. 3. 56 u. 52 S. Leipzig, J. C. Hinrichs, 1914.

— Procksch, Otto, Die Völker Altpalästinas. (Das Land der Bibel, Bd. I, Heft 2.) 41 S. Leipzig, J. C. Hinrichs, 1914.

Thomsen, Peter, Palästina u. s. Kultur in fünf Jahrtausenden. Nach den neuesten Ausgrabungen u. Forschungen dargestellt. 2. Aufl. (Aus Natur u. Geisteswelt 260. Bdchen.) 121 S., m. 37 Abbild. Leipzig, B. G. Teubner, 1917.

פילוסופיה

Achad-Haam, Am Scheidewege. 2 Bde. I. 2. Aufl. Übers. von Israel Friedländer. VIII, 271. II. Übers. v. Harry Torczyner. VIII, 255. Berlin, Jüdischer Verlag, 1913—14.

Berger, Emil, Das Problem der Erkenntnis in der Religionsphilosophie. (Schriften der Lehranstalt f. d. Wiss. d. Judentums. IV, 3—4.) VIII, 107. Berlin, Mayer & Müller, 1916.

Bernfeld, Siegfried, Das jüdische Volk und seine Jugend. Berlin, Wien, Leipzig, R. Löwit, 1919. 133, 8°.

Bohrmann, Georg, Spinozas Stellung zur Religion. Eine Untersuchung auf der Grundlage des theolog.-politischen Traktats. Nebst e. Anhang: Spinoza in England (1670—1750). IV, 84. Gießen, A. Toepelmann, 1914.

Buber, Martin, Mein Weg zum Chassidismus. Erinnerungen. 28. Frankfurt a. M., Literarische Anstalt, Rütten & Löning, 1918.

— Cherut. Eine Rede über Jugend u. Religion. 36. Wien, R. Löwit, 1919.

— Daniel. Gespräche von der Verwirklichung. 1. Aufl. 1913. 2. Aufl. 153. Leipzig, Insel-Verlag, 1919.

— Vom Geist des Judentums. Reden u. Geleitworte. 193. Leipzig, Kurt Wolff, 1916.

— Die jüdische Bewegung. Gesammelte Aufsätze u. Ansprachen, 1900—1915. שני חלקים. 251, 254, Berlin, Jüdischer Verlag, 1916—20.

— Völker, Staaten u. Zion. Ein Brief an Hermann Cohen u. Bemerkungen zu seiner Antwort. 48. Wien, R. Löwit, 1917.

— Die Geschichten des Rabbi Nachman. Ihm nacherzählt. 4. Aufl. 155. Frankfurt a. M., Rütten & Loening, 1918.

Buber, Martin, Die Legende des Baalschem. XII, 237. Ebend. 1918.

Cohen, Hermann, Der Begriff der Religion im System der Philosophie. (Philos. Arbeiten, hrsg. v. H. Cohen u. P. Natorp. 10. 1.) VIII, 164. Gießen, Töpelmann, 1915.

— Antwort auf das offene Schreiben des Herrn Dr. Martin Buber. 15. Frankfurt a. M., J. Kauffmann, 1916.

— Deutschtum u. Judentum mit grundlegenden Betrachtungen über Staat u. Internationalismus. 48. Gießen, Alfred Töpelmann.

— Religion u. Zionismus. 11. Frankfurt a. M. J. Kauffmann, 1916.

— Die religiösen Bewegungen der Gegenwart. Ein Vortrag. 31. Leipzig, H. Fock, 1915.

— Die Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums. VI, 629. Grundriß der Gesamtwissenschaft des Judentums, hrsg. v. d. Gesellschaft z. Förderung der Wiss. d. Judentums. Leipzig, H. Fock 1919.

— System der Philosophie. 2. Teil. Ethik des reinen Willens. 3. Aufl. XXIV, 672. Berlin, Bruno Cassirer, 1921.

Soziale Ethik im Judentum. Herausgegeben vom Verband der Deutschen Juden. 2. Auflage. 135. Frankfurt a. M., J. Kauffmann, 1914.

Goldmann, Nachum, Von der weltkulturellen Bedeutung u. Aufgabe des Judentums. 53. München, F. Bruckmann, 1916.

Guttmann, Jacob, Die religionsphilosophischen Lehren des Isaak Abravanel. (Schriften, hrsg. v. d. Gesellsch. zur Förd. d. Wiss. d. Judentums.) XII, 116. Breslau, M. u. H. Marcus, 1916.

Herzberg, Isaac, „Mein Judentum". 34. Leipzig, M. W. Kaufmann, 1918.

Horowitz, J., Der Toleranzgedanke in der deutschen Literatur zur Zeit Moses Mendelssohns. Preisgekrönt von der Mendelssohn-Toleranzstiftung. Stuttgart, W. Spemann, 1914.

Huan, Gabriel, Le dieu de Spinoza. 338. Paris, Alcan, 1914.

Kohler, Kaufman, Hebrew Union College and other Addresses. IX, 136. Cincinnati, Ark Publishing Co., 1916.

Lewi ben Gerson, Die Kämpfe Gottes. Übersetzung u. Erklärung des handschriftlich revidierten Textes von Benzion Kellermann, 1. Teil. (Schriften der Lehranstalt f. d. Wiss. des Judentums, 3. Bd., 1. u. 2. Heft.) XVI, 309. Berlin, Mayer & Müller, 1914.

Moses ben Maimon, Sein Leben, seine Werke u. sein Einfluß. Zur Erinnerung an den 700. Todestag des Maimonides hrsg. von der Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judentums durch W. Bacher, M. Brann, D. Simonsen unter Leitung von J. Guttmann. II. Band, VIII, 358. Leipzig, Fock, 1914.

Schneider, Artur, Die abendländische Spekulation des 12. Jahrhunderts in ihrem Verhältnis zur aristotelischen u. jüdisch-arabischen Philosophie. (Beiträge zur Geschichte der Philos. im Mittelalter. Texte u. Untersuchungen. Hrsg. v. Cl. Bäumker. 17. Bd., Heft 4.) VIII, 76 S. Münster, Aschendorff, 1915.

Spinoza, Lebensbeschreibungen und Gespräche. Übertragen und hrsg. von Carl Gebhardt. (Philos. Bibliothek Bd. 96 b.) XI, 147 m. Bildnis. Leipzig, F. Meiner, 1914.

—'s Briefwechsel u. a. Dokumente. Ausgewählt u. übertragen von J. Bluwstein. XXIII, 353. Leipzig, Insel-Verlag, 1916.

— Briefwechsel. Übertragen u. m. Einleit., Anmerk. u. Register versehen von Carl Gebhardt. (Philos. Bibliothek. Bd. 96 a.) XXXVIII, 388. Leipzig, F. Meiner, 1914.

Wohlgemuth, Josef, Der Weltkrieg im Lichte des Judentums. 165 S. Berlin, Verlag des Jeschurem, 1915.

Wolff, Alfred, Der Toleranzgedanke in der deutschen Literatur zur Zeit Mendelsohns. (Gekrönt mit dem 1. Preis der Mendelsohn-Toleranz-Stiftung.) 48 S. Berlin, Mayer & Müller, 1915.

תולדות הדת

Baudissin, Wolf Wilhelm, Graf, Zur Geschichte der Alttestamentlichen Religion in ihrer universalen Bedeutung. Zwei akademische Reden. 56. Berlin, H. Stilke.

Bertholet, Alfred, Die israelitischen Vorstellungen vom Zustand nach dem Tode. 2. Aufl. (Sammlung gemeinverständlicher Vorträge u. Schriften aus d. Gebiet der Theol. u. Religionsgeschichte, 16.) IV, 58. Tübingen, J. C. B. Mohr, 1914.

Bloch, Josef, Kol Nidre und seine Entstehungsgeschichte. Mit einem Vorwort von Alfred Stern. 28. Wien, R. Löwit, 1917.

Canaan, T., Aberglaube u. Volksmedizin im Lande der Bibel. (Abhandlungen des Hamburger Kolonialinstituts Bd. XX, Reihe B., Bd. 12.) 12, 153 m. 50 Abbild. u. 6 Tafeln. Hamburg, L. Friederichsen & Co., 1914.

Deimel, Antonius, S. J., adjuvantibus Rowolo Panara, Jos. Patsch, Nic. Schneider. Pantheon Babylonicum. Nomina deorum e textibus cuneiformibus excerpta et ordine alphabetico distributa. XVI, 264, 35 p. Romae Sumptibus Pontificii Instituti Biblici.

Döller, Johannes, Die Reinheits- und Speisegesetze des Alten Testaments in religionsgeschichtlicher Beleuchtung. (Alttestamentliche Abhandlungen hrsg. v. J. Nikel VI, 2/3.) VIII, 304. Münster, Aschendorff, 1917.

Fischer, Oskar, Der Ursprung des Judentums im Lichte alttestamentlicher Zahlensymbolik. 131. Leipzig, Dieterich, 1917.

— Orientalische [jüdische] u. griechische Zahlensymbolik. Ein Beitrag zu meinem System der alttest. Zahlenwerte. 59. Leipzig, M. Altmann, 1918.

Jastrow jr., **Morris,** Hebrew and Babylonian tradition. XVIII, 376. London, T. F. Unwin, 1914.

Jahn, G., Über den Gottesbegriff der alten Hebräer u. ihre Geschichtsschreibung. Allgemein verständlich dargestellt. XV, 672. Leiden, Brill, 1915.

König, Eduard, Geschichte der alttestamentlichen Religion, kritisch dargestellt. 2. Aufl. VIII, 689. Gütersloh, Bertelsmann, 1915.

Messel, N. Die Einheitlichkeit der jüdischen Eschatologie. (Beihefte zur Zeitschrift f. d. alttestamentliche Wissenschaft No. 30.) IV, 188. Gießen, Töpelmann, 1915.

Moritz, B., Der Sinaikult in heidnischer Zeit. (Abhandl. d. Kgl. Gesellschaft d. Wissensch. zu Göttingen. Philol.-histor. Klasse N. F. 16. Bd.) Berlin, Weidmann, 1916.

Pedersen, Johannes, Der Eid bei den Semiten in seinem Verhältnis zu verwandten Erscheinungen sowie die Stellung des Eides im Islam. (Studien zur Geschichte u. Kultur d. islam. Orients, 3.) IX, 242. Straßburg, K. J. Trübner, 1914.

Philippi, Fritz, Paulus und das Judentum. Nachgelassener Versuch. 66 S. Leipzig. Hinrichs, 1917.

Ridderbos, J., Israel en de Baals. Afval of Ontwikkeling. 95 S. Bosch, Nijverdal, 1915.

Scheftelowitz, Isidor, Das stellvertretende Huhnopfer. Mit besonderer Berücksichtigung des jüdischen Volksglaubens. (Religionsgeschichtliche Versuche u. Vorarbeiten. Hrsg. von Richard Wünsche u. Ludwig Deubner. 14., 3.) 66 S. Gießen, Töpelmann, 1914.

Torm, Fred, Das stellvertretende Leiden im Judentum u. im Christentum. (Schriften des Inst. Judaicum zu Berlin, No. 45.) 20 S. Leipzig, J. C. Hinrichs, 1915.

רפואה

Venetianer, Ludwig, Asaf Judaeus, der älteste medizinische Schriftsteller in hebräischer Sprache. 2 Teile. (38. 39. Jahresbericht der Landesrabbinerschule in Budapest.) 1915/16.

תולדות הספרות וביבליוגרפיה

Epstein, J. N., Der gaonäische Kommentar zur Ordnung Tohoroth. Eine kritische Einleitung zu dem R. Hai Gaon zugeschriebenen Kommentar. VII, 160. Berlin, 1915.

Schorr, Moses, Joseph Halévy, 1827—1917. (Deutsche Literaturztg. 1918, 595—601 u. 627—33.)

Schwarz, Arthur Zacharias, Die hebräischen Handschriften der k. k. Hofbibliothek zu Wien. Sitzungsberichte d. kais. Akademie der Wissenschaften in Wien. Philos.-historische Klasse, 175. Bd., 5. Abhandlung.) 136 S. m. 1 Tafel. Wien, Hölder in Komm., 1914.

Strack, Hermann L., Wilhelm Bacher u. seine letzten Arbeiten. (Theol. Literaturzeitung 1915, 169—70.)

Tisserant, Eugenius, Specimina codicum orientalium. XLVII S. Text u. 80 Taf. Bonn, A. Marcus & E. Weber. [מכיל: דוגמאות משלשה כ"י שומרונים, כ"ד כ"י עברים, כ"ז סורים, ג' סורים פלסטינים, כ"י מנדעי אחד, מ"ב ערבים, ו' כושים, ט"ו קופטים, ודוגמאות מכ"י פולינגלוטא ארמנית — ערבית — קופטית — סורית — כושית של ס' תהלים].

Wininger, S., Biographisches Lexikon berühmter Juden alter Zeiten u. Länder. 1. Heft, 64 S. Czernowitz, Selbstverlag, 1914.

מאספים

Baudissin-Festschrift, Abhandlungen zur semitischen Religionskunde u. Sprachwissenschaft Wolf Wilhelm Grafen von Baudissin, zum 26. September 1837 überreicht von Freunden u. Schülern u. in ihrem Auftrag u. mit Unterstützung der Straßburger Curik-Stiftung hrsg. v. Wilhelm Frankenberg u. Friedrich Küchler. (Beihefte zur Zeitschrift f. d. Alttestamentliche Wissenschaft 33.) XI, 436 S. Gießen, Töpelmann, 1917.

Festschrift zum 70. Geburtstage David Hoffmanns. Gewidmet von Freunden u. Schülern. Hrsg. v. Simon Eppenstein, Meier Hildesheimer, Josef Wohlgemuth. XXIV, 462, hebr. Th. לדוד צבי 280 S. Berlin, L. Lamm, 1914.

Festschrift zum 70. Geburtstage des Oberkirchenrats Dr. (Theodor) Kroner, Stuttgart. Herausgegeben vom Württemb. Rabbiner-Verein. VIII, 236 S. Breslau, Buchdruckerei H. Fleischmann, 1917.

Festschrift Adolf Schwarz zum siebzigsten Geburtstag, unter Mitwirkung von V. Aptovitzer herausgegeben von S. Krauß, Wien, 1917 (Berlin u. Wien, Löwit), IV, 577 + 54 החלק העברי.

Studien zur semitischen Philologie u. Religionsgeschichte, Julius Wellhausen zum 70. Geburtstag am 17. Mai 1914 gewidmet von Freunden u. Schülern u. in ihrem Auftrag hrsg. v. Karl Marti. M. d. Bildn. v. J. Wellhausen. Beihefte zur Zeitschrift f. d. alttest. Wissenschaft. 27. XI, 388 S. Gießen, Töpelmann, 1914.

דְבִיר

מאסף־עתי לחכמת ישראל

יוצא אחת לשלשה חדשים

ערוך בידי

י. מ. אלבוגן   י. נ. אפשטיין   נ. ה. טורטשינר

ספר שני

תמוז—אלול תרפ"ג

*

הוצאת „דביר"

ברלין תרפ"ד

שערי ה„דביר" פתוחים לכל דעה ושיטה מדעית. אחריות כל מאמר ומאמר על מחברו

דפוס וו. דרוגולין, לייפציג

תוכן

בקרות ורשימות:

חכמת ישראל

סקירה

מאת

י. מ. אלבוגן (ברלין).

מהי הסבה, אשר זה כמאה שנה אנו עומדים ומסמנים את מחקרינו ולימודינו, בשם „חכמת ישראל"? הלא מעולם לא אלמן היה עמנו, עם הספר, מלומדי תורה ושוחריה. כלום מעטים הם גדולינו מהדורות הקודמים שהקדישו את כל כחותיהם וזמנם למחקר היהדות וכלום חסרים אנו כאלה גם כיום לאחרי כל החורבנות והדלדולים שהתרגשו ובאו עלינו בזמן האחרון ולמרות החמריות שנעשתה לשוררת גם בחיינו אנו? לא מעטים הם אותם ה„מתמידים" ב„ערים הנכחדות שבתפוצות הגולה", השמים לילות כימים, וממיתים את עצמם באהלה של תורה גם עכשיו. רחוקים מהויות העולם ותשואות החיים ישקדו על לקחם ותורתם לא תמוש מפיהם, עד אשר יעמיקו רדת לתוך נבכי היהדות וצברו להם ידיעות הגונות ומספיקות. ואף על פי כן צדקו אלה שמצדדים במובן של „חכמת ישראל", כי שם זה מסמן נטיה, שעומדת בנגוד לאותו אופן הלמוד, הנהוג בתפוצות הגולה.

מקצעות היהדות של מאות השנים האחרונות וכן גם של ההוה, אלה שנלמדים בחדר ובישיבה, הנם בעלי פנים אחת ונוגעים בעיקר רק בתלמוד, בהתפתחות ה„הלכה" ב„שלחן ערוך" ומפרשיו הידועים. מדע אחר כל שהוא נחשב כטפל לגבי ההלכה ורק לכתבי־הקדש ישנה איזו חשיבות, אבל רק עד כמה שהם נמצאים בקשר עם ההלכה. כל ענפי הספרות העברית האחרים עזובים הנם, מבלי שים לב להם. המלחמה הקשה נגד כתבי הרמב"ם ולמודי הפילוסופיה וכן גם הטעות הגדולה שנשתרשה בדבר מהות הקבלה גרמו לזה, שהפילוסופיה ואחריה כל יתר החכמות נעשו לאסורות ולמחרמות[1]. היו יחידים, שהעיזו אמנם, ביודעים ובלא יודעים, לפרץ את גדר האיסור. אבל גם אלה רכשו להם את הידיעות הכלליות רק במדה מצומצמה, כי ראשית, שאבו אותן מן החבורים הדלים והקטנים שהיו בשפה העברית, ושנית, התעסקו רק במקצעות נויטרליים ביותר, כגון חכמת הרפואה והמתמטיקה, בה בשעה שהזניחו לגמרי את חכמת הפילוסופיה ומדעי־הטבע[2]. לעומת זה באה לפני מאה שנה תסיסה חדשה, שנטתה מן הדרך הצרה, שהיתה בנויה רק על התלמוד בלבד, ונסתה להכנים לתוך חוג השקפתה את כל המקצעות של חכמת ישראל ואת חיי־הרוח של העם היהודי בעבר ובהוה לכל פרטיהם, מבלי בכר את האחד ומבלי הקל בערכו של השני.

---

[1] ע' צל"ח לברכות כ"ח על חכמת ההגיון: מכיון שעקרו מתחלה הוקבע לחכמה חיצונית ראוי להתרחק ממנה . . . ולכן לעשות הרחקה יתרה מן הפילוסופיה הזהיר ר"א מנעו בניכם מן ההגיון, וע' מה שכתב הת' א"ה ווייס בס' זכרונותי עמ' 55 ,71 על דרך הלימודים בישיבות.

[2] עיין למשל רשימת שטיינשניידר Mathematik bei den Juden (1551—1840) במכתב החדשי, כרך מ"מ (1905) עמ' ע"ח והלאה.

השיטה של חכמת היהדות העתיקה היתה קשורה אל הדוגמה והמסרת, שאסור היה לנטות ממנה ועל כלה היתה טבועה המשמעת האישית של דוגליה. לרגלי הנחות מקובלות נחשבה בתור קבועה ומסוימה ולא הרהיבו לבחן אותה לאור הבקרת החפשית. לא רבים היו אמיצי־הלב כרמב"ם[1], שהתפאר בעצמו שבידו להסביר את ספורי התורה גם בהתאם לקדמות העולם. אבל גם על נסיון כזה היה טבוע חותם של ימי הבינים, כי אפילו חוקר חפשי זה השתדל למצא קשר בין שיטתו הפילוסופית המסוימה ובין ספורי התורה. ומוכרחת היה להסבירה לפי רוח תקופתו ובני דורו, מאחר שרצה ששיטתו תמצא לה מהלכים. כתוצאה טבעית מדרך זו, שהחזיק בה הרמב"ם, הופיעה אחר כך השיטה הדיאלקטית של החדודים, ואף בשעה שלא נתנונתה בפלפול, היתה פעולתה בכל זאת נכרת לרעה על ההגיון הישר.

אבל חכמת ישראל בחרה לה בנגוד לזו את דרך הבקרת, לא התקשרה עם שום תנאים מקדמים ולא סבלה את המסקנות, שנחשבו למצוות אנשים מלומדות, היא שאפה לבקר באופן חפשי את החמר הנתון לפניה ולהתחשב עם המסקנות וההנחות הקודמות, רק לאחרי הֻוָכְחָה באמתתן ובדיוקן. היא הכירה רק באותן האמתיות, שעלה בידה למצוא אותן באופן הסתכלותי לאחרי חקירה ודרישה כבירה, היא שחררה את עצמה מפרישותה ונזירותה של החכמה העתיקה ודרשה במפגיע אמת מדעית ומציאותית, כדרך שהתחיל ללכת בה שד"ל עוד בימי נעוריו[2], חוקר זה המזוין במרץ נפלא ובבהירות המחשבה. יש אמנם שגם הרחיקה ללכת וטעויותיה עמה, אבל אף פעם לא התכחשה להן ולא סרבה לבחון את השקפותיה ולתקן את המעות.

בדורות הקודמים, אפילו בתקופת פריחת המדע, היה למוד התורה רק מעין איזו התעסקות של אנשים שמתן שכרם בצדם („לשם שמים" או „דרוש וקבל שכר"), אבל חכמת ישראל לא רצתה להכיר בשום תכלית או מטרה איזו שהיא בלעדיה עצמה, היא שאפה להיות רק הכרה בלבד ולשמש בתור אמצעי להבנת ההתפתחות הכללית של הרוח האנושי, כי חושבת היא את עצמה לאחד מענפי המדע הכללי.

התורניות היהודית העתיקה העמידה במרכזה את היהדות ופרשה לקרן זוית בודדה, בחשבה את עניני היהדות עצמם למספיקים כבר, וחכמת ישראל שללה לגמרי הצטמצמות זו והכירה בחלוף־הפעולה הקיים בכל נושא רוחני והאחדות ששוררת בחיי־הרוח, היא נסתה להסביר את היחסים שבין יהדות ואנושיות ולבסס את ההשפעה ההדדית, שנתהותה ע"י הסתגלות והתרחקות. בימינו אלה ראויה היא חכמת ישראל להכרת תודה בעד זה ששחררה את מקצעות היהדות מן ההגבלות והמצר הדוגמטי שהיו שקועים בהם, בהעלותה אותם למדרגה של תורה מדעית ובהעמידה אותן בין כל יתר החכמות האנושיות.

חכמת ישראל עולה בהתקדמותה גם על ה„השכלה", ואין שנוי בזה כלל, אם האחרונה היתה כעוינת למסרת או ששמשה לה מסעד[3]. האחרונה הכשירה את הקרקע בין היהודים להקנאת תרבות כללית וידיעות חול וגרמה שהיהודים יתודעו אל העולם שמחוצה להם ולספרות הכללית, היא הפיצה את הרעיונות של התקופה ההומנית והשקפותיה, אבל לא סייעה כלום להרמת היהדות עצמה ולא יצרה ערכים יהודים כל שהם. היא סללה דרך בשביל המדע בין שדרות העם היהודי, אבל לא דאגה שתחדר המדעיות גם לתוך היהדות עצמה. משה מנדלסון והנוטים אחריו לא נתכונו אלא

---

[1] מורה נבוכים II 26.

[2] ע' אגרות שד"ל עמ' 165, 166, 173 ועוד בשבת המדע וההשכלה וחקירות „הקריטיקא, חכמה אשר לא היתה עד היום בישראל".

[3] וע' למשל מ' ב' ליליענבלום, כל כתבי II, 113. מייזל, תולדות ההשכלה, עמ' 48.

להעשיר ולהרחיב את ידיעותיהם של בני דורם בלבד, שהיו שקועים בבערות ונסות. הם הוציאו אותם מתוך עולם־הדמיון והכניסום לעולם המציאות, בהקנותם להם השכלה כללית, ביחוד את היפה והנעלה שבספרויות העמים. כדאי רק לדפדף ב„מאספים" וב„בכורי העתים" של השנים הראשונות ולראות את התרגומים הרבים של שירים וספורים, מאמרים על נושאים אנושים, החנוך, קורות העמים, ציורי־מסע וכדומה, אבל תשומת־לב קלה מאד לחכמת ישראל. התועלת היחידה, שאפשר היה להפיק מן ההשכלה היא ההשתמשות בשפה העברית והשאיפה להשיבה לתחיה, לפשוט ממנה את צורתה המקולקלת והמדולדלת שהיתה לה ולעשותה לכלי־בטוי של תאור עניני־חול.

עד כמה התיחסו אז בקלות־ראש לערכה של הספרות העברית אפשר להוכח ממה שכתב ר' יום טוב ליפמן צונץ בשנת 1818[1]. במשך חמשים השנים האחרונות, מתאונן הוא, התחילה הספרות העברית (או כמו שהוא קורא לה הרבנית) שוקעת ויורדת, לא נוצר בה שום דבר חדש ומאמין הוא שעוד מעט ויבא קץ לספרות הרבנית והגיעה לגמר חתימתה . . . . אבל דוקא הוא בעצמו פעל וגרם בהרבה שנבואתו הקשה אשר נבא, לא תתקים. כי התחילה אז דוקא תקופה חדשה של חקירה מדעית, שנוהגים אנו לסמנה בשם חכמת ישראל. ל. צונץ ציין דרכים חדשות, סגל ליהדות פרינצפיון חדש והוסיף לה כח־חיים חדש, בזה שדרש שלתוך למודי היהדות יחדר גם רוח המדע ובהראותו עד כמה יכולים להרויח מזה שני הצדדים גם חכמת היהדות וגם המדע הכללי. כבר במחברתו הראשונה „דברי מחקר על אדות הספרות הרבנית"[2] הוא מראה על הפנינים יקרי הערך, הטמונים בקרקעיתה של ספרות היהודים ומגלה לפנינו כר נרחב של עבודה חשובה. על דעת שום מלומד לא עלה למצוא עשר רב כזה בספרות הרבנית, שהיתה אז בשביל רבים כחנוטה וטובעת בים הנשיה. כאן נפתחו פרספקטיבות חדשות של אפשרויות גדולות. צונץ היה בבחינת אסיר שישב כלוא ימים רבים ופתאם הותרו אסוריו, והוא יוצא לחפשי ומתחיל להסתכל לאור השמש בכל ההופעות המקסימות של התולדה. חכמת ישראל היתה בשבילו הרבה יותר מקרדום לחפור בו או איזה בלוי־זמן, היא היתה לו עיקר יסודי חשוב בחיי היהדות וקיומה. רעיון חדש, רוח חדשה, שהיתה צריכה לחדור לתוך העצמות היבשות ולהעירן לחיים חדשים. ואל נא לשכוח על איזו מדרגה של ירידה ודלדול נמצאו אז הענינים הרוחניים של היהדות שבארצות המערב. הבגידה במסרת ההיסטורית לעין כל ותגברת ההתנצרות מבלי כל מחאה מצד גדולי התורה שבעצמם החלו אז לקצץ בנטיעות ולהצדיק את המעשים הללו[3]. החפש החדש שהיה צפוי אז ליהודים כלל בתוכו גם גרעיני ירידה ושקיעה, ופעולתו היצירתית של צונץ לא היתה אלא סם־מרפא ואמצעי־הצלה בשביל קיום היהדות, לאחר שנהרסו חומות הגיטו ומצאה את עצמה מוקפת תרבות זרה ובתוך סביבה זרה. צונץ קוה והאמין לעשות את חכמת ישראל לקנינו של כל העם היהודי, כשם שהיה למוד התלמוד מאות בשנים. כשם שעל ידו נשמרה עצמותנו בגיטו כך היתה צריכה להעשות, לפי דעתו, גם חכמת ישראל כתרים בפני ההתבוללות לאחרי התקרבות היהודים אל העמים האחרים. והוא היה בטוח, שאותם המלומדים היהודים, שמשתתפים בתרבויות העמים האחרים ופועלים להרחבתן ושכלולן, לאחרי התודעם אל חכמת ישראל, המיוסדת על טהרת המדע, יכירו גם הם בזכות קיומה של היהדות. חוץ מזה גם חכמי אומות העולם יודו בתועלת הגדולה, שהפיקה התרבות העולמית ע"י השתתפות היהודים בה וע"י זה יכירו בחשיבותה של כניסת

---

[1] עי' שפ"ר, ר' יום טוב ליפמן צונץ, עמ' 30.

[2] „Etwas zur rabbinischen Literatur" ועי' וויס, זכרונותי עמ' 132, שפ"ר שם עמ' 34.

[3] שפ"ר שם עמ' 56.

היהודים לתוך משפחת העמים. חכמת ישראל צריכה לשמש מעין מתן־מהר ליום כלולותיו של ישראל עם עמי אירופה[1]. אבל מכיון שראה צונץ את תקותו נכזבת ובמקום תחיה, שצפה לה, נוכח בשקיעת היהדות המערבית ובחורבנה, מצא לכל הפחות את נחמתו בזה, שהוסיף להאמין בקיום חכמת ישראל ובהתרחבותה, וכאלה הם דבריו אז: „רק עמוד זכרון אחד לא יהיה לשלל בשטף מי המבול הזה והוא: חכמת ישראל; זאת החכמה, אשר רוח חיים בה וחיה תחיה אף אם לא ינקוף איש אצבעו בגללה להחיותה ולקימה. מודה הנני, כי מלבד שאני מוסר עצמי לדין שמים ומקבל הכל באהבה, חלקי מכל עמלי היא רק עבודתי בחקירת חכמת ישראל ובה אמצא נחמתי וששון ישעי". ובצדק כתב עליו הינריך הינה כדברים האלה: „נאה דורש ונאה מקים היה, אף במקום שהיאוש היה תוקף את האחרים".

אבל דבריו של צונץ מצאו להם הד בארצות רחוקות, בגליציה ואיטליה, אף על פי שגם שם לא היה המצב כל כך נוח בשביל חכמת ישראל שתהא נפוצה ברבים, וכשם ששד"ל מתאונן באחת מאגרותיו[2] שבאיטליה הולכת ומשתכחת תורה מישראל, כך גם יתמרמר הרנ"ק על חוסר אמונה נכונה בין יהודי גליציה[3]. אך בכל זאת גדול היה בזמן ההוא ההבדל שבין הארצות האלה ואשכנז, באשכנז כמעט שנשתכחה התורה לגמרי וחדלו ללמדה וקריאתו של צונץ היתה כקול קורא במדבר, אבל בגליציה הוסיפו להתעסק בספרות היהודית ועל קרוכמל היה רק להכניס שיטה חדשה, בלמדו את עיקרי ההשכלה, שחובה היא ללמוד גם את החכמות האחרות, כשם שנהגו גדולי ישראל בדורות הקודמים, שחי עוד הקשר ביניהם ולא היו זרים לבני־הדור. גם באיטליה עוד היה אמיץ הקשר עם העבר היהודי וחיי רוחו על ידי הספרים הרבים וכתבי־היד השונים, שנמצאו שמה. בארצות האלה היה רק אופן־ההצעה של הלמוד חדש, אבל לא הלמוד בעצמו שנמשך עדיין. וגם זה גרם לעוד הבדל אחד חשוב. צונץ כתב בעד זרים, בעד אלה שעמדו מחוץ למחנה ומשום זה היה עליו לכתוב בשפה האשכנזית, כי רצה ומוכרח היה להשפיע על אותם האנשים, שלא הבינו עברית. וגם אחרי־כן כשנתפרסמו החבורים הגדולים בחכמת ישראל בשפות המדינה, נחשבו במדה ידועה כתוצאה של ההתפתחות הרוחנית וההתקדמות המדעית של הארצות הנדונות. קרוכמל, רפופורט ולוצטו כתבו בשפה העברית והמשיכו את חוט־המסרת של התורניות העתיקה, אם אמנם על פי שיטה יותר מתוקנת ובשפה יותר ברורה. שני הזרמים האלה לא הרבו לעשות חיל, הראשון על היותו כנטע זר לעמו והשני לרגלי האדיקות הנבערה שטמטמה את המחות ואסרה בקרת מדעית איזו שהיא. לא רק ספרי־מדע בשפה העברית היו נאסרים ע"י הקנאים אז אלא גם כתבי־העתים „בכורי־העתים" „כרם חמד" ו„אוצר נחמד" לא מצאו להם מהלכים. זמן רב היה צריך לעבור עד שהתחילו להתחשב במערב עם חכמת ישראל ולשאת לה פנים ועד שבמזרח יצאה ההשכלה במַעֲטֵה השפה העברית וזר הנצחון על ראשה. רק בדור האחרון, כשהופיעו על שמי הספרות מדריכים המזוינים בהשכלה מדעית אמתית, כאלו נזדוגה עם חכמת ישראל וסללה לה מסלה חדשה בקרב שדרות העם. ע"י מאמריהם הפופולריים של גדולי הספרות העברית

---

[1] ווייס עמ' 144, שפ"ר עמ' 61 וגם אחד העם על פרשת דרכים I עמ' VIII שגו ברואה בכתבם כי כל מגמת צונץ בחכמת היהודים היתה אך ורק „להראות לעיני העמים כי לא אלמן ישראל מחכמה". צונץ בכתבו „שווי זכיותיו של ישראל עתיד לצאת משווי זכיותיה של חכמת ישראל" חווה את דעתו כי מלחמת תנופה בעד שווי זכיותיו של ישראל ללא צרך וכי רק מהכרת רוח ישראל יצמח שווי זכיותיו של עם ישראל. וכי לא צדק? הלא רואים אנחנו שגם היום זמן כביר אחר שנתן חק אזרחים לבני ישראל רחוקים אנחנו מאנציפציה אמתית ובאמת גם חכמת ישראל עוד לא נתקבלה בתור חכמה.

[2] אגרות שד"ל עמ' 323.

[3] „משני קצוות חסרה האמונה הנכונה בדורותינו אלה", מונ"הז סוף ההקדמה.

התודע הקורא העברי אל החבורים והלך־דעותיהם של צונץ, רפופורט, אברהם גיגר ואחרים, הרבה יותר מאשר ע"י כתביהם עצמם. כיום מתחילה חכמת ישראל פרק חדש בתולדותיה, לאחר שהתחילה להתלבש בצורה עברית ויש לה תקוה להתיחסות של כובד־ראש מצד רבים.

אם גם לא הכתה חכמת ישראל שרשים עמוקים בין שדרות ההמון, נכרת בכל זאת פעולתה לטובה גם שם. היא יצרה את המושגים שהם שגורים אצלנו כיום ושמושפעים אנו מהם במאד. היא שנתה שנוי יסודי את הלך־המחשבה ואופן החנוך אצל היהודים והסבירה לנו ולעולם הנכרי את מהות היהדות וחייה. המושגים של עכשו בדבר ההיסטוריה והספרות היהודית, שהנם כיום קנין הכל, אינם אלא פרי עמלם של חכמי ישראל, בה בשעה שלפני מאה שנה היו כמעט בלתי־ידועים כלל, אמנם גם אז היו יחידים שעסקו בקורות עמנו, אבל ההיסטוריה הישראלית לא היתה אז לבנין ענקי ונהדר כבימינו אלה. כתבו קינות על ענויי היהודים ולחצם, אספו שיחות ואגדות מחיי גדולינו והשתדלו להראות על השתלשלות המסרת, אבל מבלי שים לב לבקרת המדע וחקירת המקורות[1]. ידועות למדי הנן האגדות שב„שלשלת הקבלה", מקור צנום ודל, ששאבו ממנו מלומדים רבים ברצותם לצייר את העבר היהודי. קרוכמל היה הראשון שקרע את צעיף־הערפל ועורר את החוש ההיסטורי אצל היהודים. אף כי הוא בעצמו לא הרבה לכתוב ופרסם רק מעט מאד מכתביו בכל זאת עלה בידו לזרוע גרעיני־ברכה על תלמי לבות תלמידיו וחבריו, שהיו יוצקים מים על ידיו. ש. י. רפופורט היה אחד ממבקריו הותיקים והוא בעצמו מספר איזו השפעה גדולה היתה לשיחותיו עם קרוכמל על מחשבותיו, עד כמה עליו להיות אסיר־תודה לגאון־המחשבה הזה על השנויים שהכנים בחייו הרוחניים ועל כל אופן ההתפתחות של מחשבתו[2].

דומה לזה היה מצב הענינים גם בנוגע לספרות היהודית. ספרים עם תוכן יהודי היו גם מקודם ונלמדו בהתמדה רבה. היו גם רשימות מחברים וספרים ע"פ האלפא־ביתא, כאן ושם היו רושמים כתבי־יד ידועים, רשימות שהיה האחד מקבל מן השני מבלי בחן אותן. אבל לשום אדם לא היה מושג כל שהוא בדבר שיכותם של כל הספרים הללו לספרות אחת, בדבר הקשר המאחד השורר בכלם ושום אדם לא היה רגיל להשקיף עליהם מנקודת־מבט ספרותית. וכלום אין זה אחד הסימנים המעציבים והמבישים ביותר של חוסר הבנה במאות הקודמות שעזבו והזניחו לגמרי את השירה העברית של ימי הבינים? לא שמו לה לב כלל עד כמה שיש לה ערך רק בתור שירה או רק מנקודת־מבט ספרותית, ונעשתה בבחינת ספרות שאין לה בעלים. גם הרגשה של מקוריות ספרותית חסרה היתה, האחד היה חוזר על דברי חברו ומשתמש ברעיונות זרים, מבלי ירוא כלל, שמא יתפס על מעשיו. ומהו הפלא אם סופר כצונץ, שנתחנך על ברכי הספרות היונית הקלסית, לאחרי הוכחו בהתאבנות של הספרות העברית, חשבה למתה, שכבר עבר עליה כלח? ברוב עמל עלה לו להכנים לעולם היהודי את המושג של ספרות והוא היה הראשון שבא והדגיש על חשיבותה של הספרות בחיי כל עם ועם, בחייו הרוחניים ובכל מפעליו התרבותיים. הוא נפח נשמת־חיים בספרות זו, שהחלימה ושבה לתחיתה. ע"י כח־החיים שנתן לה גדלה ועלתה למדרגת ספרות של אלפים ורבבות והוסיפה להתפתח ולעלות כפורחת גם בימינו אלה.

גם תחיתו של מדע־הלשון העברי יש לזקוף על חשבון השאיפות האלה. המלומדים של האסכולה העתיקה היו משתמשים בשפה העברית בספריהם, מכתביהם והוראותיהם, אבל מוטב שנעבור בשתיקה על אותו אופן ההרצאה ועל סגנונם הלקוי. מנדלסון

---

[1] ע' על פרשת דרכים I הקדמה עמ' VIII.

[2] שי"ר בהספדו על מות רנ"ק כרם חמד VI, 45.

ותלמידיו שאפו לנַפּות את הסגנון העברי ולטהרו, מה שהצליח בידם במדה ולפי שעה. אבל לא ידעו מאותה ההתפתחות הגדולה שעברה על השפה העברית ושהיתה מיוסדת באופני־הבטוי השונים ובסגנון המיוחד שלכל תקופה ותקופה. שד"ל היה אותו הגבר, שירד לתוך עמקי השפה העברית והודות להבנתו העדינה עלה לו להכיר את דרכי התפתחותה. הוא היה היהודי הראשון שלמד את השפה העברית מנקודות־מבט מדעית ובהשואה אל שפות שמיות אחרות. יש ששגה אמנם בבאוריו, ומסקנותיו לפעמים היו בלתי נכונות, אבל הלא כל ההתחלות קשות הן. וגדול הוא מפעלו בשביל הבאים אחריו בהניחו את אבן־היסוד לידיעת ההתפתחות של השפה ובבחנו את אופן חקירתה. בזה הלא זרע גם את גרעין התחיה של השפה. שאיפת ה„מאספים", לשכלל את הסגנון העברי וסגול העברית לשפת־חול, היתה כבר צעד חשוב בשביל השפה, שתעשה לשפת המשא ומתן של חיי יום יום; כן גם ההתפתחות של הספרות העברית לספרות־חול וההתעמקות בדקדוק הלשון נעשו ליסודות חשובים בשביל התפתחותה הבאה, תחית שירתה וסגנונה הפרוזאי נתנו לה את האפשרות, שתעשה לשפת הדבור שבין אדם לחברו.

לסוף נתעכב נא קצת על המהפכה שבאה בהשקפת־העולם היהודית. החקירה המדעית של היהדות גרמה גם בקרת הדעות ששררו בממטפיסיות, בדברים שלמעלה מגדר ההכרה. דמות־עולמו של היהודי ודעותיו בדבר האמונה נשתנו עד היסוד ומן המובן ששנוי זה פגע גם בדעות הדתיות ובצד המעשי של הדת. האמת נתנה להגיד, שחכמת ישראל בעצם ימי פריחתה לא התעסקה הרבה ביצירת השקפת־חיים חדש של היהדות. רק לאחרי עבור זמן רב התחילו לעבד שיטות מסוימות בדבר היהדות על יסוד המדע המודרני וגדולה היא בימינו אלה ההתעסקות במקצע זה. אי אפשר בלעדי חקירה מדעית לרדת לתוך עומקה של המחלוקת בדבר הריפורמה ביהדות, שנתכוונה להכנים לא רק שנויים ידועים במנהגי בית־הכנסת והתפלה אלא להתקין בכלל סדר־חיים חדש. תחת השפעתה נמצאו לא רק הנאורים, אלא גם רוב מנינם ורוב בנינם של היהודים המאמינים לתומם.

כן גם הבנת התנועה הלאומית אי־אפשרית בלעדי חקירה מדעית של מאת השנים האחרונות. ראשית כל שמה לה חכמת ישראל למטרה לשנות את כל אופן החנוך, שהיה נהוג אז אצל היהודים. כשבא משה מנדלסון וטען בדבר הנחיצות של בית־ספר חילוני, חנוך אזרחי ולמודי־חול, פרץ נגדו סער גדול של התרגזות וסרוב. חכמת ישראל גשרה את הגשר הזה, מכיון שנמצאה בקשר אמיץ עם ההשכלה הכללית. אי־אפשר היה לה להתקדם מבלי ידיעת הנעשה בעולם הבלתי־יהודי, למודי־החול והשיטות של בתי־הספר הכלליים, ומובן שביחד עם התפתחותה נתרחב גם האופק של ההשכלה והידיעות. באופן כזה בטלו הסתירות הישנות וההשכלה החילונית מצאה לה בנקל נתיבות בין היהדות, שהתחילה גם כן להפך לחילונית. לחנוך החדש הזה היתה השפעה חשובה מאד על התהוות התנועה הלאומית והתפתחותה, נוסף לזה המציאה לה חכמת ישראל שני יסודות חשובים: את ההכרה ההיסטורית ואת תחית השפה העברית. בהתעוררותה של ההכרה ההיסטורית תלוי כלו גם רגש־הסולידריות היהודי, שיכול היה להולד רק מתוך ההכרה של אחדות ושתפנות־הגורל בעבר ובהוה. גם בדורות הקודמים לאחרי מאורעות גדולים היתה מרגשת אחדות לאומית זו, אבל היא לא היתה מבוססת על הכרה היסטורית קבועה כזו, שכל כך התבכרה והתחזקה במאה האחרונה. ואחרון אחרון חביב — אהבת הארץ. אין כל ספק שתמיד היה חי וער בתוך היהודי זכרון־געגועים על ציון וארצו, אבל שאיפה זו שהיתה ביותר הזיה, לא פעלה מאומה להגשמתו המעשית של האידיאל הזה. ושוב סייעה כאן ההכרה ההיסטורית, בגרמה ליצירת מושג ברור ומציאותי של ארץ ישראל. היא הוכיחה שארץ העבר, מקום התגלות השכינה והנבואה

יכולה ועלולה להפך גם לארץ של אכרים וכורמים, של גבורים ולוחמים — ישוב של אנשים עמלים, החיים ופועלים בה כבכל ארץ אחרת.

ארבעה דורות השתתפו בחכמת ישראל מראשית התחלתה ולכל אחד מהם היה תפקיד מיוחד בכיוון מיוחד. הראשונים היו החלוצים, אחריהם באו המפרשים והמעבדים, הדור השלישי נסה להרחיב אותה על ידי עבודות פעוטות והרביעי הכניסה לתקופה חדשה של התקדמות וביסוס.

הדור הראשון שקם לה לחכמת ישראל, הוא, כפי שהזכרנו כבר, דור החלוצים עם ראש המדברים ר׳ יום טוב ליפמן צונץ (1794—1886). שם זה יאה לו לא כל כך בשביל עבודתו הנ״ל „מחקר על דבר הספרות הרבנית״, אלא על סמך מאמריו במאסף[1] שיצא בעריכתו. חשיבות גדולה בשביל קורות היהודים יש לאחד ממאמריו שפרסם שם בדבר שמות־המקום של אספמיה שמצויים בספרות הרבנית. בזה הועיל בהרבה להבנת החמר הגיאוגרפי שבספרות היהודית והפנה את תשומת לבם של הסופרים והמפרשים למקצוע חדש, שלא היה נחשב אצל היהודים ושיש לו ערך לא קטן בשביל כל מדע, השואף להמצא בקשר עם המציאות. השפעה לא פחותה מזו על חקירת המציאות של היהודים וקורותיהם בהוה היתה גם למאמרו: „שרטוטים יסודיים לספירת היהודים בעתיד״[2]. עזובה רבה שררה במקצוע הזה גם אחרי כן ורק בעשרות השנים האחרונות התחילו היהודים לטפל בו באופן מדעי. אבל את הרושם העמוק ביותר השאיר בחבורו „תולדות רש״י״. בנקל יכולים אנו עכשיו לחבר איזו ביוגרפיה, שתהא מיוסדת על חקירת מקורות, למודם ועבודם לפי דרישות הבקרת, אבל אז היתה עבודה מעין זו קשה למדי וחדשה לגמרי. חייו של רש״י, התפתחותו הרוחנית, הלך למודיו, התהוות ספריו, ערכם, ההשתמשות בהם, נפוצותם והשפעתם, קנצי למלין — אישיותו של רש״י כלה כמו שהיא, קלסתר פניהם של בני דורו וערכו הספרותי על סמך כל כתביו והבאת דוגמאות מהם, עוברים לפנינו בחבור הזה בבליטות שאין דוגמתה. הוא הצליח לעשות רושם מפליא בחבורו זה על הקוראים בני־זמנו וגם על הדורות הבאים; זאת היתה הביוגרפיה המדעית הראשונה בספרות היהודים והיתה מעין פותחת של תקופה חדשה. „תולדה״ זו נתנה דחיפה גם לרפופורט שיתחיל בתולדות אנשי השם שלו ולאחרי עבור שבעים שנה כשבא א״ה וויס והכניס בה תקונים ידועים, הוא מכריז עליה כעל „מפלסת נתיב לחכמת התולדה בישראל״[3]. לאחרי הפסקה של עשר שנים הוציא צונץ את ספרו הקלסי „לקורות הדרשות״[4]. הנושא הראשי שבחבור הזה הוא התפתחות עבודת הקדש והדרשות בבתי־הכנסת של היהודים למתקופת הסופרים עד ימינו אלה. התוכן הוא מרובה ועשיר הן בכמותו והן באיכותו והנו בבחינת ספר מפרט של תולדות הספרות והתרבות היהודית. השפעת הספר היתה כל כך גדולה, עד שאחד המבקרים הוציא עליו את משפטו שמימות שפינוזה ועד צונץ לא כתב שום יהודי אחר ספר חשוב שכזה. בדבר ערכו הגדול של החבור הזה וההשתמשות הרבה בו יכולים להעיד דבריו של א״ה וויס[5]: מי לא ידע כמה גדולות פעל זה הספר בקרב הדורשים באומתנו, איך הביא רוח חדשה בלב כל קוראי מדרשי חכמינו לתומם, ואיך על ידו התעוררו רבים בדורשי התורה לשים לב לחקירות כאלה.

---

1. Zeitschrift für die Wissenschaft des Judentums, ברלין 1823.
2. „Grundlinien zu einer künftigen Statistik der Juden".
3. זכרונותי עמ׳ 134.
4. „Die gottesdienstlichen Vorträge der Juden" ברלין 1832.
5. שם.

ספר זה נתחבר, כשהתחילה תסיסה רוחנית בגליציה ובבוא צונץ בחליפת דברים עם ר' שלמה יהודה רפופורט. האחרון, כפי שהזכרנו לעיל, היה מתלמידי נ. קרוכמל (1785—1840) ומוכרחים אנו להקדיש לו לכבודו טורים אחדים. ידוע למדי באיזו שקידה עסק בעבודתו המדעית, בחקירת הלשונות ביחוד בלמוד הפילוסופיה. לאחרי עברו בחריצות על ספרי קנט והמחזיקים בשיטתו התחיל נוהה ביחוד אחרי תורתו של הֶגל, אשר הופיעה בעיניו כ„פילוסופית הפילוסופיות", הנתוח המדעי של הגל וביחוד תורת ההתפתחות שלו פעלו הרבה עליו והוא השתוקק למצא את ההנחות הללו גם ביהדות. בעמקנות רבה ירד לתוך מהותם של דברי ימי ישראל וציין בקוים כוללים את מהלך התפתחותם. הוא לא אהב להרבות בכתיבה ולפרסם את רעיונותיו הרבים, אבל לאנשים הצעירים שנמצאו במסבתו היה מעניק את מתנות רוחו ותורתו. בשביל רבים מאלה נעשו שיחותיו של קרוכמל על הבקרת וההיסטוריה לעמודי אש, שהאירו את דרכם בתורה ובחכמה. הוא המעיט בכתיבה ורק לעצמו חבר מאמרים אחדים, שרצה לעשות מהם ספר אחד בשם „אמונה צרופה". צונץ ערך וסדר את המאמרים האלה — כפי צואת קרוכמל לפני הסתלקותו — לספר אחד וכנה אותו „מורה נבוכי הזמן" כשם הספר הידוע לרמב"ם. הוא נותן סקירה קצרה בספר הזה על מהלך־ההתפתחות של היהדות והקשר שבין תורת ישראל והמוסריות. בהקדמתו לספר העיר צונץ על „שלשת מוסרים הנובעים ממעין אמונה צרופה", מוסר התורה שלא נתרשל בלמוד התורה הכללי, מוסר החכמה שחובתנו ללמוד בכל מדע וחכמה ובפרט בקורות הזמן ומוסר האהבה שהוא עשית הטוב והישר.

ביחוד היתה גדולה השפעתו של נ"ק על שי"ר (1790—1867), שהתגבר על כל מיני הקושי והמפריעים שקמו לו לשטן ונעשה למורה־דרך במדע. לאחרי שיצאו לו מוניטין של אחד מטובי המפלפלים בתלמוד, התחיל להוציא את הביוגרפיות החשובות שלו בדבר אנשי השם שקמו בישראל במאה העשירית והאחת עשרה (תולדות ר' סעדיה גאון, ר' נתן בעל הערוך, ר' אלעזר הקליר ועוד). בעבודותיו התאחדו בקיאות של מושלם בתלמוד ובספרות הרבנית עם הסתכלות היסטורית עמוקה. הוא גלה אוצרות שלא פללו להם כלל; אנשים ותקופות שנחשבו לשמות שנתרוקנו מתוכנם, נעשו לחיים ע"י מעשיהם וערכם החשוב שהיה להם. הוא גלה אפשרויות חדשות ע"י מחקריו, שנתנו תמיד דחיפה להמשיך בטפול המקצע הזה ע"פ השיטה המסוימה של המחברים הראשונים. ביחוד גדול מפעלו שהראה על ההתפתחות ההיסטורית שישנה ביהדות וסמן את צביונה המיוחד של כל תקופה ותקופה[1]. מחקריו היו למורי־דרך ויש להם חשיבות רבה גם היום אף כי שגה לא פעם והחזיק בדעותיו המוטעות למרות הוכחותיהם הצודקות של גדולי החכמים. שיטתו נשארה למופתית, החפוש אחרי מקורות נשכחים ובלתי־ידועים, בקרת מבלי משוא פנים לאנשים וחבורים, חדירה לתוך המסרת, המצאת ידיעות בדבר מה שהלך לאבוד על סמך זה שנשאר, קביעת הזמן, הסברת מקורות יהודים ע"י מקורות נכרים, באור ההרפתקאות והתנועות על ידי תולדות הזמן — כל אלה חזקו את המחקר וגרמו לו שיתקדם. את ספריו הגדולים „תולדות אנשי שם" „ערך מלים" שחשב להוציא לא הביא לידי גמר. הוא נתמנה לרב ראשי בקהלת פראג, ששמה קץ לתכניותיו המדעיות. במעט שהוסיף לכתוב אחרי כן הפליא שוב כמקודם בידיעותיו העשירות ובהתעמקותו השכלית.

השלישי בין גאוני הרוח שקמו לה לתקופה זו הוא ש. ד. לוצטו (שד"ל 1800—1865), שהיה בעל כשרונות ממדרגה ראשונה במקצע הבלשנות והתמכר בכל מאדו ונפשו לחקירת כתבי הקדש. עוד בימי נעוריו התחיל לעסוק בהסברת השמות

[1] א. ה. וויס, זכרונותי עמ' 87.

הנרדפים העבריים ובתולדות התפתחותה של השפה העברית. ה־Prolegomeni שלו נתנו ראשית כל סקירה על חוקרי הלשון העברית של ימי הבינים שנשכחו אז לגמרי כמעט והוא בא וגלה אותם[1]. את השפה העברית אהב אהבה עצומה, כל ימי חייו לא פסק מללמדה ולעבד אותה והיה גם הראשון בין היהודים של התקופה החדשה שהשתמש בשפות שימיות אחרות — ביחוד בלשון סורית ושנה בזה — להסברתה. למודי הלשון שמשו לו גם כעין מבוא לבאור המקרא. כאן יצא בדרכיהם של פשטני ימי הבינים והעשיר את שיטתם בהוסיפו נפך מהבקרת ילידת־זמנו, אף על פי שלא הרבה לצדד בזכותה של בקרת המקרא הרציונלית. ביחוד היה יכול להסתייע בחוש הלשוני העדין שחֻנן בו. על ידי חקירותיו בבאור התרגומים, הנגינה והתנועות שבמקרא הכניס דעה חדשה. בחבורו „אוהב גר" מוצאים אנו תגלית חשובה, שבתרגומים מעין אלה של אונקלוס ויהונתן שררה נטיה ידועה, שהתבטאה ביחוד במגמתם לבלי חזור על הדעות המוטעות בדבר תורת ישראל ועברו שנשתרשו בעם ולבלי הזכירם; כן גם הוכיח ששאיפה זו שררה גם בסדור האותיות והתנועות שבמקרא ורק לאחרי הבנה יסודית בענין זה אפשר יהיה לגשת לבאור הפשט של המקרא. ומענינת היא העובדא שלמרות היותו מאמין בכל לב ונפש, הגין בכל זאת על ההשתמשות בבקרת המקרא, בנגוד לשי"ר[2]. מצבו היה נוח הרבה יותר ממצב חבריו מכיון שהיתה לו האפשרות להקדיש את רבי עתותיו לעבודה מחקרית ותלמידיו הותיקים עוררו בקרבו עוד יותר את התשוקה הזאת. כפרי עבודתו המתמדת הופיע אחר כך פרושו לספר ישעיהו ובאוריו שהוסיף לתרגום התורה באיטלקית. לרגלי המשרה שכהן בה ששללה ממנו זמן רב לא היתה בידו האפשרות להוציא את פרושו הכולל והגדול לכל כתבי הקדש.

אבל גדולים הם מעשיו של לוצטו חוץ מעבודותיו המדעיות. הוא חי באיטליה, בארץ ההומניות, מקום, שלפי דבריו, גם בין היהודים לא נדעך כלו המאור הרוחני. ברשותו נמצאו כתבי־יד וספרים עברים יקרי־המציאות, שלא היו ידועים כלל במקומות אחרים, ביחוד בארצות הצפון. עכשו, בימינו אלה אין לנו כל מושג מהמחסור הגדול בספרים שהיה אז אצל היהודים שבארצות פולין ואשכנז. כתבי־יד נמצאו, אמנם, גם בארצות אחרות אם גם לא בכמות כל כך גדולה כבאיטליה. אבל לרוב נמצאו בספריות הממשלה שההשתמשות בהן היתה אסורה על היהודים ומעטים מאוד היו אנשים יוצאים מן הכלל כגון חיים יוסף דוד אזולאי, שנפתחו לו כל הפתחים והֻראו לו כל בתי נכות הספרים. גם היהודים בעצמם לא ידעו כיצד להעריך כהוגן את כתבי־היד שנמצאו ברשותם ולשמור עליהם. אבל מכיון שהתחילו במחקרים חדשים שלשמם היו משתמשים בכל פרט ופרט שרק אפשר ללמוד ממנו דבר, נעשו כל המקורות לחשובים. לוצטו היה ממציא בחפץ־לב לכל המלומדים מבלי כל הבדל כתבי־יד וספרים יקירי־המציאות. יש שהעתיק גם כרכים שלמים בשביל אחרים, הרחיב את ידיעותיהם והמציא להם חמר בשביל חקירותיהם ובצדק כנו אותו בשם אביה של חקירת דברי ימי ישראל. ביחוד קמה על ידו לתחיה השירה העברית של ימי הבינים; כמעט שנשכחה האחרונה לגמרי לרגלי הסח־הדעת וקלות־הראש שנהגו בה והיתה ידועה רק באותה מדה שנמצאה בספרי־התפלה. לא רק המחזור של האיטלקים ונוסחאות אחרות, אלא גם זה של הספרדים היה בלתי־ידוע באשכנז ובפולין; שי"ר, למשל, לא ראה אותם כלל ובחקירותיו בדבר סדר התפלה והפיוטים של הקליר בא רק לאחרי רוב עמל לאותן המסקנות, שהיו ידועות כרגיל לכל יהודי באיטליה מתוך „סדורו". אבל רוחות חדשות התחילו מנשבות ותשומת־לב מיוחדת התחילו להפנות לשרידי הספרות היהודית

[1] אגרות שד"ל עמ' 319.

[2] ע' למשל אגרות שד"ל עמ' 173.

העתיקה. אחרות היו כבר דרכי החיפוש והבדיקה ומיום ליום היו הולכים ומגלים אוצרות חדשים שהיו שפונים וטמונים זה כמה, ודעות חדשות לגמרי התחילו להוצר בדבר עברם של היהודים וספרותם. תורנים נודדים כיהודה ליב דוקס ומאיר הלוי לטרים, זלמן גוטליב שטרן ושניאור זכס עברו בכל אירופה, חטטו בספריות השונות, חפשו אחרי כתבי־יד עברים והרבו להעתיק מהם. הקובצים „כרם חמד" „ואוצר נחמד" היו מלאים בכל פעם במציאות חדשות, כמעט כל הספרים שיצאו אז, הכילו בקרבם הערות מתוך כתבי־יד בלתי־ידועים. כבירה היתה פעולת החקירות הללו כי נתנו ציור חדש מהעם העברי והתפתחותו. תנועה רוחנית חדשה קמה אז ביהדות והשפעתה היתה כל כך נכרת, עד שגם האדוקים שבעם לא יכלו להכחיש את העובדא של קיומה ושל העשר הרב שנוסף לספרות היהודית ע"י החקירה החדשה. שלמה מונק שהתגורר בפריז (1803—1867) הרחיב עוד את כר העבודה. ידו רבה לו בשפה הערבית והוא התחיל על פי כתבי־יד ערביים לבקר את קורות היהודים. הוא עשה לאפשר את ההשתמשות במקורות־היסטוריה ערביים והפיץ הרבה אור על קורות היהודים וספרותם בארצות האיסלם ובאספמיה. הוא גלה את המקורות הערביים של כתבים עבריים חשובים ופרסם חקירות שהיו ליסוד מוסד להבנת הפילוסופיה הדתית בישראל.

החבורים הראשונים לחקירה המדעית של הספרות היהודית נוצרו בעת ובעונה אחת עם ההתעוררות הכללית ששררה בחקירה הפילולוגית־היסטורית ובהרבה מאד גם השפעו ממנה. הם עוררו את החוקרים הצעירים להשתתף בעבודה הזאת. זכריה פרנקל (1801—75) השתמש במחקריו של לוצטו גם במקצוע של „תרגום השבעים" והספרות ההלינית והתעתד לכתוב גם חבור בדבר תולדות ההלכה, „שיהא משמש לאבן־פנה חדשה בשביל הבנין החדש של חכמת ישראל". אבל לדאבוננו לא יצאה תכנית זו לפועל, וחבוריו[1] יצאו רק על סמך הרצאותיו שקרא, אשר רבה בהם הברכה ויש מקום להתגדר בהם. גם אברהם גיגר התעתד להוציא חבור שיהא כלו מיוסד באופן מדעי בדבר „תולדות ההתפתחות של היהדות בתקופת התנ"ך והתלמוד". אבל גם הוא המציא בספרו Urschrift רק עבודות־הכנה, שהכילו תוצאות חשובות ורבות הערך, כגון שהעבוד הטנדנציוזי של התנ"ך פגע גם בטופס־המקרא ושבהלכה העתיקה והחדשה אפשר למצוא עקבות מחלקת ד ת י ת.

תוצאות העבודות של התקופה הזאת היתה תחית העבר היהודי וביחוד של הספרות העברית העשירה והמרובה. במשך דורות שנים היתה מוטלת כאבן שאין לה הופכין והיתה הולכת ומשתכחת לרגלי נדודיהם הרבים של היהודים, שלא שמו לה לב. עין בעין התחילו אז לראות איזו קנינים רוחניים יקרים יצרה היהדות בעבר. ההתעמקות בלמודי היהדות גרמה שיוסיפו ליצור גם להבא ערכים רוחניים.

לאחרי תם דור החלוצים באו המעבדים. האחרונים כבר מצאו לפניהם דרך סלולה, שיטה מתוקנת, אשיות שהונחו, והתפקיד שהוטל עליהם היתה מלאכת הבנין עצמה. לגבי ההתענינות הגדולה ששררה אז בשאלת היהודים והספרות היהודית שהתעוררה מתרדמתה הארוכה, מורגשת גם הדרישה אחרי עבודה כוללת ומקיפה במקצוע זה. המתחילים בזה היו הנוצרים Ersch-Gruber שהוציאו „אינציקלופדיה כללית למדעים ואמנות" והקדישו מאמרים מפרטים בשאלות היהדות והיהודים. עובדא זו היתה סימן של שנוי לטובה והתקדמות גדולה גם בזה שכתיבת המאמרים האלה נמסרה לבעלי־מקצוע יהודיים. זליג־קֶסֶל (1821—92), ששנה שמו לפאולוס לאחרי התנצרותו, כתב בדבר קורות היהודים משנת 70 עד 1848. הוא היה מתלמידיו של רַנְקֶה והצטין בבקיאותו בשיטה ההיסטורית. הוא היה הראשון שמסר סקירה מדעית

[1] דרכי המשנה 1859, מבוא הירושלמי 1870.

מקיפה וכוללת בדברי ימי ישראל. הידיעות הרבות ששאב ממקורות קרובים ורחוקים, עברים ונכרים, ליטוש החמר העשיר הזה, חילוקו והסברתו ראויים עוד גם עכשו לטפל בהם. מחברו של המאמר „ספרות ישראל"[1] היה משה שטינשניידר (1907—1816). בהבדל לזה, שהיו רגילים עד עכשו למסור רק פרטים אַלְפָבֵיתִיִים של שמות המחברים וספריהם מצטינת הסקירה הזאת בתכנה העשיר, בנושאים המרובים ובסיסטמטיות המדעית של חלוקת החמר. מלבד זה כתב שטינשניידר גם מאמר בדבר „הדפוס היהודי". אחרי כן חבר גם רשימות שונות של כתבי־יד עבריים שנמצאים בספריות הגדולות ביותר ונעשה באופן כזה לאבי הביבליוגרפיה העברית המדעית. רשימת הספרים העברים של ספרות הבודליאנה באוכספורד, שנעשתה על ידו, רשמה לא רק את התוכן העברי של בית עקד חשוב זה אלא קבעה גם — על יסוד החמר העברי והערבי של כתבי־היד הבלתי־ידועים לרוב — חקירות יסודיות ועמוקות בדבר חייהם ומפעליהם של מחברים חשובים וגורלם של כתבי־יד וספרים שונים. בצדק היו יכולים לכנות את הרשימה הזאת בשעתה בשם אינציקלופדיה של הספרות העברית. רבים באו אחרי כן וכתבו מאמרים שלמים על יסוד הערותיו של שטינשניידר. מופתיים היו מחקריו במקצוע של תולדות התרבות. את התכלית הסופית עצמה של דברי ימי ישראל ראה רק ב„התפתחות הדתית" של היהודים; אבל אותו בעצמו ענינה ביחוד הפרובלימה עד כמה פרצו היהודים את הגדר הדתי והתחילו להתעסק בלמודי־חול, באיזו מדה ואיך הֻשפעו היהודים מהמדע הכללי ועד כמה גרמו ופעלו להתפתחותה של התרבות האנושית. לשם מטרה זו הקדיש את מחקריו להשתתפותם של היהודים בחכמת הרפואה, המתימטיקה ומדעים אחרים וחבר את ספרו מרובה־האיכות והכמות בדבר התרגומים העברים שבימי הבינים והיהודים בתור מתרגמים.

כמעט בעת ובעונה אחת ליציאתם לאור של החבורים האלה בא ופרסם גם גרץ (1891—1817) חלק אחד מההיסטוריה שלו, שכלל את התקופה למן חורבן ירושלים עד חתימת התלמוד (500—70). אבל המחבר הכריז על הספר הזה כעל החלק הרביעי של „דברי ימי ישראל למן התקופה הקדומה עד ימינו אלה", ועד שנת 1875 כבר הספיק להוציא את כל החבור באחד עשר כרכים. שני הכרכים הראשונים, שבהם ידבר ביחוד אדות התקופה של כתבי הקדש, יצאו באחרונה, כי המחבר מצא לו לנחוץ לסַיֵר בתחלה את ארץ ישראל, כדי להתודע אל מקום המאורעות בפרוטרוט. „נסיעתי לארץ ישראל", כך כתב גרץ לאחרי עבור איזה זמן, „פקחה את עיני. הנני חש את עצמי במקצוע זה כבן בית. בזכרוני יכול אני להעלות את גבורי ירושלים ומכיר אני את ההרים שעלו עליהם ואת העמקים שירדו לתוכם. הפרטים המקומיים מקבלים את פרצופם האינדיבידואלי". אופיי הוא בעבודתו של גרץ דרכו לחדור עמוק לתוך המקורות ולהשיג את מהות התקופות הנדונות עם גבוריהן באופן מוחשי עד כמה שאפשר. הוא לא הסתפק במקורות הרבים שהיו מצויים תחת ידו אלא הוסיף לחפש והמציא חמר חדש בלתי־ידוע עדיין, שהיה מפוזר במקומות שונים, וסדרו באופן מפליא. בתור מעלה מיוחדת יש לציין את דעתו בדבר האחדות השוררת בקורות העם העברי ובכל חייו החיצוניים והאהבה החמה וההתלהבות הלאומית, שנובעות מתוך הרצאתו ההיסטורית. ואשר להלך־דעותיו אופיית היא העובדא המסופרת עליו, כי בהפגשו בפעם הראשונה עם צונץ ובהתודעו אליו בתור מחבר של דברי ימי ישראל קרא האחרון בהתמרמרות "עוד היסטוריה ישראלית אחת"? על זה השיב לו גרץ בעזות־רוח, „אמנם כן, אבל הפעם באמת ישראלית"! כונתה של תשובה זו היתה להוכיח, שגרץ לא הביט על תפקידו, שהציב לו, כעל חפירה של עצמות יבשות וכלים

[1] נעתק לעברית ע"י צבי מלטר, ווילנא 1899.

עתיקים וחקירה למודית של עבר מת, אלא שחש את עצמו בתור יהודי מרגיש, קשור באלפי נימים אל הגוף החי של היהדות, שהיתה לו במשך כל הדורות ובכל הארצות עם מיוחד ושלם. הודות למעלות האלה נעשה חבורו של גרץ, לחביב על העם היהודי למרות הנטיה לצד אחד, המצויה בו לפעמים, ולמרות שהבקרת הראתה על כמה וכמה שבושים ואי־דיוקים בהסברת המקורות ומציאותן של השערות בלתי־נכונות בו. ההיסטוריה שלו נעשתה באמת להיסטוריה הישראלית שמצויה כמעט בכל בית יהודי. במשך הזמן נתרגמה לכל השפות החיות, שיהודי הארצות השונות מדברים בהן, וגם לפני זה כבר נחשב לאחד מגדולי היהדות ולאישיות ידועה ונכבדה ביותר בין כל שדרות העם היהודי.

עם תם החבורים הענקיים האלה הגיעו גם לקצן התקופות רבות־העליליה בהתפתחותה של חכמת ישראל. בא אז דור המשכללים והמשלימים, אלה שהתעסקו כבר בפעוטות ומה שהתחילו הראשונים ליצור בקוים יסודיים ובעריכת נוסחאות היה עליהם רק למלא את החסר ולשכלל את חיצוניותו של הבנין. בנגוד לדורות הראשונים, שברובם היו אבטודידקטים, חניכי בית המדרש הישן שהיה עליהם לעבר דרך ארוכה וקשה של מלחמות פנימיות ומעצרים חמריים עד הכנסם להיכל ההשכלה ועד רכשם להם די ידיעות, קם אז דור צעיר, שרכש לו השכלה ברגיל בבתי־ספר ע"פ שיטה ותכנית מסוימת ונתחנך במוסדות יהודיים ע"י מדריכים ומורים יהודיים לחכמת ישראל. שאיפתם העיקרית התבססה על עיבוד הפרטים היחידים. הם עזבו את התקופות הקדומות, שנשארו אדותן רק מקורות מעטים וקשי־הבנה ונטו ביותר אחרי התקופות המאוחרות, במצאם די חמר ומצבות־זכרון רבים בשבילן. עבודתם של אלה היא מרובת־הצדדים, כוללת ומקיפה במאד, אבל היא נתפוררה לנטיות שונות בדקדקם כל כך הרבה בפרטים קלים כבחמורים. תקופה זו לא הצטיינה בגדוליה ולא חוללה רבות ונשגבות כאותן שקדמו לה. שמותיהם של וילהלם בכר, דוד קויפמן, משה גידמן ויעקב גוטמן, יוסף פרלס, אדולף נויבויר ואיזידור לֶב ואחרים הנם מפורסמים וחשובים במאד. אבל כולם כאחד רחוקים הנם ממעלת גאונים בישראל, באשר עבודתם הצטמצמה ביותר בפרטים ידועים, התגדרה ביחוד במקצעות מוגבלים, מבלי היות יולדתן והורתן של אידיאות רמות וחדשות. את תמצית עבודתם וכיוונה אפשר לסכם בקצרה באמרנו, שהם הרחיבו יותר והמשיכו לעבד את המקצעות שטפלו בהם גרץ ושטינשניידר. בספר, ההיסטוריה, שחבר גרץ, שררה עדין רוח הרומנטיות, הדור שבא אחריו הביט על השתלשלות המאורעות מנקודת־ראות אחרת והשתדל לסגל אותה לחקי ההכרה. גרץ, ככל יתר ההיסטוריונים בני־זמנו, הדגיש ביותר את נקודות־המוצא שבהיסטוריה, בהיות שקורות היהודים הנם ביותר פסיביים מאשר אקטיביים, ואינם אלא שלשלת ארוכה של ענויים ותלאות. ומשום זה הרבה עמנו, לפי דעתו, להתעסק בעניני־רוח ונעשה לעם־הספר. החדשים שקמו אחריו השתדלו להתחשב ביותר עם חיי יום יום ולמצא את נקודת־הכובד בחיי ההמון. כתוצאה ישרה משאיפה זו נעשו קורות התרבות והכלכלה היהודית לנקודות־מבט חשובות בחקירת של דברי ימי ישראל, ובחקירת הספרות החלה השתלשלות המסרת לתפס את מקומה בראש. גרץ עורר בחזקה את ההתעסקות בחקירת מקורות ובהתמדה גדולה התחילו אז תלמידיו לפרסם תכן הארכיונים, שנמצאו ברשותם של יחידים ושל רבים, ספרי־קהלה־ואגודות וכן גם כתבות־מצבות של קברים וספרי־יוחסין. אי אפשר היה לתת מיד סקירה מקיפה ומפרטת על קורות היהודים בכל הארצות ומה גם בקהלות היחידות, אלא שהתחילו לעבור מן הקל אל הכבד ובראשונה התעסקו אמנם בחקירת ההיסטוריה של היהודים בכל ארץ וארץ בפני עצמה וקורותיה של כל קהלה וקהלה בפרטי הפרטים. אבל הם לא החזיקו ברכה זו לעצמם בלבד, כי אם פרסמו בקהל את תוצאות העבודה והתחילו על ידי תרגומים וציורים עממיים להפיץ ידיעות בדברי ימי ישראל וספרותו בחוגים קרובים ורחוקים.

שטינשניידר התרכז ביותר בעבודותיו במחקרי פילולוגיה. הוא הראה על היחס והקשר שבין התרבות העברית והערבית ועל תור הזהב שבימי־הבינים. חבורים לאין מספר נתפרסמו אז במחקר הלשון ובאור המקרא וכן גם בפילוסופית־הדת וספרות המוסר של ימי־הבינים; תרגומיהם וחקירת מקורותיהם של החבורים הללו נפוצו אז ברבים והוברר גם השפעתם על התרבות הנכרית. לאט לאט התחיל גם הקהל הרחב להתקרב על ידי תרגומים למשוררים העברים שחיו בימי־הבינים. אך נעדרות היו לגמרי בתקופה זו הרוח הפילוסופית וההתעוררות הפילוסופית עד שהחקירות הסיסטמטיות בדבר תוכן הרעיונות של היהדות ועצם מהותה היו מטושטשות מאד וכמעט שלא נכרו כלל לגבי המחקרים בדברי־הימים והלשון.

ההתעסקות בקורות היהודים בכל ארץ וארץ בפני עצמה וכן גם הנסיונות לעשות את הספרות היהודית לעממית, בלשונות אירופה השונות גרמו מצדם להתפוררות גדולה מאד, מן ההכרח היה לשקוד על החקירות היהודיות בכל שפה ושפה ואם גם שרר הרצון הטוב, בכל זאת היתה נכרת פעולתו של רבוי־הלשונות על התקדמותה של חכמת ישראל לא לטובה. בתחלה, עד כמה שלא היו משתמשים בשפה העברית, נהגו לפרסם את הכל באשכנזית. באי־כחה הראשיים של חכמת ישראל נמצאו באשכנז וגם אלה, שפעלו בארצות האחרות, קבלו את השכלתם במדינות אשכנז ואוסטריה. אבל לאט לאט התחיל להיות מורגש הצרך לכתוב ולקרוא גם בשפות הצרפתית והאנגלית ואפילו האונגרית והרוסית. בכל הארצות האלה נוסדו חברות להפצתה של חכמת ישראל, הן היו מוציאות מאספים משלהם ותמכו בזה, שישתמשו בשפת המדינה.

והשפה העברית נסוגה אחורנית בתור שפת־השמוש לחכמת ישראל. בארצות המערב עזבוה היהודים לגמרי והסיחו את דעתם ממנה, אחרי קבלם את שויון הזכויות ואחרי שהתחילו להשתתף בחיים המדיניים, הכלכליים והרוחניים של העמים האחרים, אשר בקרבם היו יושבים. בארצות המזרח, שהשפה העברית היתה שלטת עדיין בבית ונמצאו לה גם קנאים, מעטה מאד ההתענינות לחכמת ישראל והרחבתה. בחוגי האדוקים התיחסו אליה בקלות ראש ולא דאגו כל עיקר לקיומה, כי הביטו עליה כעל פורצת גדר והורסת המסרת. לא הכחישו אמנם את העובדא, שנגלו אוצרות חדשים בספרות העברית, אשר היו מקודם בבחינת גנוזים, ושעלה בידינו לרכש הרבה מקורות חדשים, שהקלו את הבנת התלמוד והספרות הרבנית, אלא שקבלו את כל המתנות האלה מבלי חשוב משהו בדבר נותניהן ומבלי הזכירם לטובה. גם בחוגי „המשכילים" לא מצאה לה חכמת ישראל מהלכים, כי אלה פזרו המון כחות להפצת השכלה כללית והכנסת חנוך אירופאי וכל תשומת־לבם הפנתה למלחמה לשם תרבות, מבלי ראות בתועלת הממשית שאפשר להפיק מן המדע כמקצוע ומחקירת העבר הקדום. היוצא מזה, שזמן רב לא מלאה השפה העברית. אותו התפקיד בחכמת ישראל, שבאמת היא ראויה לו. אנשים כשלמה בובר, ש. ז. ח. הלברשטם או מתתיהו שטרשון, אשר למרות עסקיהם הרבים וטרדותיהם הקדישו את כל שעתם הפנויה והונם העצום להפצת חכמת ישראל, שמשו למופת לאחרים לא בארצות המזרח, אלא דוקא בין בעלי־המקצע שבמערב. מלומד, כיעקב ריפמן, בלה את כל שנות חייו בעני ובהתבודדות ויכול היה לפרסם רק רשימות יחידות מידיעותיו הרבות וחכמתו שרכש לו, כי חסרים היו בסביבתו כאלה שיעודדו את רוחו ויעוררו אותו לשם זה. גם א. ה. וויס לא הצליח בהרבה בחבורו הגדול „דור דור ודורשיו", הגם שנכתב בסגנון צח ובהיר והקיצוניות שבו התאימה לדעותיהם של המשכילים. כן גם לא מצאו להם הרבה מהלכים הקובצים והמאספים השונים שבעברית ו„השחר" של סמולינסקין היה מוכרח להפסיק את יציאתו לאחרי שהופיע הכרך השנים־עשר. חברת „מקיצי נרדמים", שהציבה לה למטרה לרכוש

כתבי־יד ומקורות עבריים ולחקרם, ראתה ברכה רק מעטה בארצות המערב והתקימה רק לרגלי העבודה הרבה והמרץ הגדול שהקדיש לה ר' אברהם ברלינר.

למרות כל החסרונות האמורים ולמרות הדילטנטיות של קצת המשתתפים בעבודת התקופה הזאת, לא היה בכל זאת עמלם לשוא. הם השביחו את הקרקע ועניינו חוגים רחבים במקצע זה ומלאו את תפקידם באמונה, בהפיצם את חכמת ישראל וספרותו. אחת המגרעות הגדולות של התקופה הזו היא, שהמדע בישראל נעשה רק לקנינם של יחידים ורק חוג מגבל של מומחים עסק בו, מבלי השתדלות כל שהיא מצד האחרונים לקשרו עם החיים. אבל משהתחילו המוני היהודים במזרח להתעורר לאחרי שנת 1890 וכשהתנועה הלאומית־היהודית התחילה לקבל צורה של תחיה יהודית, בא שנוי לטובה גם במצב הזה, וחכמת ישראל ראתה את עצמה עומדת לפני פרובלימות חדשות ועליה היה להכניס לחוג חקירותיה את שאלת היהדות במובן הרחב של המלה הזאת, את ההרכבה החברתית של המוני היהודים, אומנויותיהם והתעסקותם, נדודיהם והתחלקותם למפלגות מפלגות, מבנה גופם וכשרונותיהם הרוחניים, וכדומה. נוסף לזה התעוררה אז התענינות גדולה בתוך המוני היהודים להתודע אל עברם ההיסטורי, עם תגבורת הכרתם העצמית התמכרו בכל מאדם לחקירת דברי ימיהם. והתחילו לטפל בתולדות אנשי השם בישראל ולפרסם כתבי־יד ומקורות שונים. ההדגשה החזקה של חשיבותם של מדעי הסוציולוגיה והאנתרופולוגיה בדברי ימי העמים מצאה לה הדים רבים בקרב החוקרים היהודים. תחיתה של השפה העברית עוררה גם את ההתענינות העצומה בספרות העברית העתיקה, כי התנועה הלאומית לא הצטמצמה אז במדיניות ובכלכלה בלבד, אלא דרשה, ביחוד בהשפעתו של אחד העם, גם את שנוי פרצופה הרוחני של היהדות. התנאים החדשים שנתהוו עזרו ליצירתה של ספרות עברית עשירה, והמשוררים בני דורנו, המספרים השונים וכותבי המסות אינם אלא ממשיכים לארוג את חוטי הזהב מהדורות שעברו. גם בשפה היהודית המדוברת התפתחה ספרות עשירה ורחבה, שאי אפשר לו למחקר המדעי, שיעבור עליה בשתיקה.

השנוי הרב שבא במדע בכלל פעל הרבה גם על זה של היהדות, הנטיה הפילוסופית והסיסטמטית, שהתעוררה אז בכל עבודה מדעית, השאירה את רשמיה גם אצל היהודים, שהתחילו להכיר בחשיבותם של תאור וחקירה סיסטמטיים. זאת היתה התקדמות גדולה לגבי כינוס העובדות והחדירה לתוכן, הנסיון לעבד ולמצוא את המושגים שלהן, להליט את הפרטים היחידים בצורה רעיונית ולהסביר את תוצאות העבודה הפעוטה. את ההתעוררות החזקה ביותר הביא העולם החדש, לאחרי שהגשימו שם את התכנית שציינו להם והוציאו לאור אינציקלופדיה יהודית בשפה האנגלית[1]. נסיונות מעין אלו נעשו אחר כך גם ברוסית ובעברית. בגרמניה התחילה ה„חברה לחכמת ישראל" לפרסם מעין סקירה מפרטת, שתקיף את כל המקצעות, אבל עדיין לא הוציאה אלא מעט מאד מתכנית זו לפועל. ראשית כל עברו מחדש לחקירת המושגים ותאור סיסטמטי של מהות היהדות. לאחרי כמה דורות קמו בין היהודים מחדש פילוסופים ואם נפלו ביותר — בהתאם אל מהלך־המחשבה בכלל — תחת מרותה של המיסטיקה, התעוררה בכל זאת התענינות חיה ומרובת־הצדדים בדבר השאלה, „מהי יהדות".

על שאלה זו אפשר להשיב עכשו רק על בסיס של הכרה היסטורית. גם זו האחרונה התרחבה ביותר על ידי החקירה העצומה בתולדות הדת בכלל ועל ידי החפירות שנעשו בארצות המזרח. התגליות במצרים, בבל, אסיה הקטנה וארץ ישראל העשירו את ידיעותינו בדבר עמי העולם העתיק באופן שאי אפשר היה לשערו מראש.

---

1 כדאי להזכיר שתכנית מעין זו הוצעה גם ע"י אחד העם, אלא שלדאבוננו לא יצאה לפועל.

על דבר קורותיהם, ספרותם, מנהגיהם ודתם של העמים האלה נתוספו לנו כל כך הרבה ידיעות חשובות, עד שבאה מהפכה גמורה בכל השקפותינו על התרבות של קדמת אסיה וחייהם של עמי המזרח וכן גם בדבר תקופת הילדות של עמנו והתפתחותו. אור חדש נגה על כתבי הקדש ותולדות ארצות הקדם, שהעיר שאלות רבות חדשות, אבל המציא גם חומר ונקודות־מבט לפתרונן. התגליות של כתבי־הפפירוס בשפות היונית, הארמית, העברית והערבית המציאו פרושים לתקופות הקדומות ביותר. ביחוד נעשה יותר קל להבין מה שנוצר כבר בגלות, כגון הספרות התלמודית, ההילינית והכתובים האחרונים. לאשרה של חכמת ישראל עלה גם לה לעצמה להמציא תגליות חשובות. כבר בידי הקראי אברהם פירקוביץ נפלו כתבי־יד חשובים בחפשו אחרי תעודות שדנות בדבר הגובה התרבותי של כת הקראים. מכתבי־יד אלה שאב אחר כך אברהם הרכבי ידיעות חשובות ופרסם מהן פנינים שהפנו אליהן תשומת־לב מיוחדת. אבל תקופת הפריחה של המחקר התחילה לאחרי שבא ש. שכטר ואסף את הדפים הבודדים שהתגוללו בספריות שונות, גלה בתוכם את הנוסח העברי של משלי בן סירא והעביר אחר כך לקמברידג את כל שרידי הגניזה שבקאירא, לערך ארבעים אלף קטעים. הודות לתגליות האלה, נפתחו פרקים חדשים בדברי ימי ישראל ביחוד של מאות־המעבר של התרבות היהודית מארצות המזרח לארצות המערב (1100—900). רכישת החמר החדש גלה גם מבטים חדשים במהלך ההתפתחות, שאי אפשר היה בשום אופן לציירו רק על יסוד השערות סתם. נוספו כתבי־יד שמוצאם היה מארצות המזרח ואשר מאות בשנים היו גנוזים במעמקי האדמה. הם עלו בעתיקותם ובחשיבותם על כל כתבי־היד שהיו ידועים עד עכשו בספרות העברית והעברית־ערבית. בעזרתם עלה להתודע לא רק אל הכתב העתיק של כתבי־הקדש אלא גם למקורות העתיקים של הספרות הרבנית והגאונית. נוסף לזה מצאו גם כתבים של שירה עברית בלתי־ידועה וכן גם תעודות ומכתבים בעלי אופי פרטי וצבורי, שמסרו הרבה פרטים מחיי קהלות יהודיות שלמים ואנשים בודדים, שלא היתה מהם ידיעה כל שהיא. כל התגליות האלה עודדו את רוחם של המלומדים, שעזבו את עבודת החטוט סתם והתחילו להתעסק בתקופות חשובות ביותר והופעות ספרותיות שונות.

סוף סוף הגיע הזמן שההכרה הלאומית של העם היהודי — במובן הרחב ביותר והעדין ביותר של המלה הזאת — התחילה לחבב את הספרות הלאומית. נראה שעומדים אנו על הדרך המובילה לאותה ההכרה, שגרמה לפני מאה שנה בתקופת הרומנטיקה, שיתחילו להתעסק בספרויות הלאומיות, בית־הספר העברי הולך ומתפתח מיום ליום ונעשה למבצר הרוחני החזק ביותר. המטרה השלמה תושג עם פתיחתה של אוניברסיטה ואקדמיה עברית בארץ ישראל שתצברנה לתוכן כבנקודת־קבוץ את כל השאיפות הרוחניות של העם העברי ותשפיע עליו רב אור וחכמה, עם שנוי זה של המצב נעשית בשביל חכמת ישראל השאלה בדבר השמוש בשפה העברית לשאלת קיומה. רק בה תוכל למצא את בטויה השלם הדרוש להתפתחותו המתקדמת של כל מדע ומדע ורק בעזרתה תוכל להמצא בקשר טבעי עם היהדות החיה!

די עבודה למלאכה. העם הנצחי עם עברו רב־התנועה, וההוה שלו שלא ידע כל מנוחה והעתיד הבלתי־נכר, עם־הספר עם ספרותו המסתעפת לכמה וכמה מקצעות ובכמה וכמה שפות יספיק עבודה הגונה למשתפים בה. עדין עומדים אנחנו על סף הבנין ורחוקה ורבה היא הדרך עד שנוכל למסור ידיעות בדבר עברנו וספרותנו על ידי קובצים קלסיים של מקורות ותעודות ספרותיות, כשם שיצרו להם כל העמים התרבותיים!

ה„מדבר" בתולדותיו והשקפת־עולמו של עם ישראל

מאת

מ. סולוביטשיק (לונדון).

חרבן מלכות ישראל ע"י אשור בשנת 722 (לפני סה"נ) והכבוש הגמור של מלכות יהודה ע"י בבל בשנת 586 היו לא רק מאורעות מכריעים בחייו המדיניים של ישראל: הם שמשו גם בתרבותו הרוחנית מעין תחומים, שמהם נפתחו מטרות חדשות ודרכים חדשות לדת הישראלית ונוצרו צורות חדשות בהשקפת־עולמו של העם. את העובדא ההיסטורית הזאת ואת ההארה המתאימה של כל התקופה העתיקה בתולדות ישראל קִיֵם וקבל בית־המדרש „ההיסטורי־הבקרתי" בחקירת המקרא, ובסס על ידי כך את ההתפתחות המסודרה של כל ענפי המדע הביבלי.

לפי השקפה זו, גרם חרבן שמרון לכך, שבטלה לגמרי הדעה העתיקה, כי יהוה הוא מגן ומחסה לישראל quand même, והוכשר הקרקע לקלט את תורת הנביאים, כי הברית בין יהוה וישראל היא על־תנאי, תנאי מוסרי, כלומר, שהיא תלויה במעשיהם. התנועה הדתית־הלאומית, שצמחה מתוך קרקע זה, נגמרה בפרסום ספר „משנה תורה" (בשנת 622) בתור אֲמָנָה שמטלת חובה על המלוכה, ובתקון עיקרי של כל החיים הדתיים, על יסוד רִכּוּזו של הפולחן במקום אחד ושחרורו משיורי תורת־הרוחות (אנימיזם) ושרידי עבודת־הבעלים של כנען.

חרבן ירושלים ובטולם הגמור של החיים המדיניים של ישראל הביאו מבוכה מרובה יותר ברוחם של מורי העם. כדי להבין יפה את המאורעות האיומים שבאו על העם, צריך היה לא רק לתת באור אחר לתכן הברית בהר סיני: הברית עצמה בין יהוה וישראל נראתה כאילו בטלה, וכיון שכל ארץ־ישראל נכבשה ביד האויב, הרי נטל ממנה בסיסה הממשי. תורת הנביאים ע"ד „שארית הפליטה", ע"ד „שאר ישוב" (ישעיה י', י"ט—כ"ב), באה עתה כדבר בזמנו. משקבלו גולי בבל תורה זו הונח יסוד לאותה העובדא הדתית והספרותית, שמצאה את בטויה הגמור, מצד אחד „בחק הקדושה" (ויקרא פ. טז'—כו'), ומצד השני „בספר תורת אלהים", שהכנסת הגדולה, בשנת 444, העלתה אותו למדרגה של אֲמָנָה יסודית לחיים דתיים חדשים (נחמיה, פ. ח'—מ').

הנה כי כן מונה בית־המדרש ההיסטורי־הבקרתי בתולדות ישראל שני זמנים של תִּגְבֹּרֶת היצירה הרוחנית ושל שנוי סדר החיים הקשור בה: בחציה השני של המאה השמינית ובאמצעה של המאה הששית, ושני זמנים אלו משמשים ציונים לחלק את כל ההיסטוריה הישראלית העתיקה לשלש תקופות: זמן שלפני הנביאים, זמן הנביאים (בשם נביאים מכונים בטירמינולוגיה זו אלה שנבואותיהם הגיעו לנו בכתב, מעמוס עד ישעיה ב') וזמן שלאחר גלות בבל (nachexilisch). לשלש תקופות אלו מתאימים, כידוע, שלשה ספרי החקים (ספר הברית, משנה־תורה ותורת כהנים שנזכרו לעיל), שלש שכבות של הספרות הביבלית (של יהוה־אלהים, של משנה־תורה ושל תורת

הכהנים) ושלש צורות של חיים מדיניים, שמונחות ביסודן של שלש השקפות־עולם אלו: השלטון של הצפון (אפרים), הריכוז בדרום (במלכות יהודה) וההגמוניה של ממשלה נכרית (בבל ופרס).

במקצוע של החיים הדתיים והיצירה הספרותית עשה בראשונה את החלוקה המשולשת הזאת החוקר ולהויזן (בספרו Prolegomena) בעֲקִיבות גמורה ומיוחדת. בסמכו על ראיות מספרי כה"ק עצמם, שהוא מעריכן לפי השקפתו הכללית על התפתחותה של ההיסטוריה הישראלית, הוא מביא בסדר כרונולוגי שורה של תאורים מצדדים שונים של החיים והספרות בתולדות ישראל, שהם מצטרפים לתמונה שלמה של תולדות הפולחן והספרות.

במאמרנו זה אנו רוצים לנסות להשתמש בשיטה דומה לזו, כדי להפיץ אור על שאלה פרטית בחיים הרוחניים של עם ישראל, שמלאה, לפי דעתנו, תפקיד חשוב בזקוקה של השקפת־העולם הנבואית. שאלה זו הרי היא: מה היה תפקידו של „המדבר" בתולדות ישראל, ובעיקר הדבר, מה היה בזמנים שונים של התקופה הביבלית י ח ס ם ש ל ב נ י י ש ר א ל א ל ה ע ב ר ש ל ה נ ד ו ד י ם.

מכיון שאין לפני מסה זו אלא תעודה מגבלת ומסוימה, הרי שאין שום אפשרות לבאר פה, ומה גם לבסס, את כל ההנחות ההיסטוריות והספרותיות המשמשות לה יסוד. לוקחים אנו את תורת הבקורת־ההיסטורית כבסיס לחקירתנו מבלי להכנס כאן בשקול כל פרטיה ומסקנותיה ובונים אנו את דברינו הבאים על ההנחות היסודיות שלה: א) כי שש ששיות התורה (בראשית—יהושע) נחלקות לשלשה המקורות, המנויים לעיל, וב) כי זמן יצירתם חל במאה התשיעית, השביעית והחמשית לפני ספירת העמים. ההוכחות הנודעות מתוך ההנחות האלה על אדות הדת, הספרות והחיים של עם ישראל בתקופה זו או זו נביא רק עם מראי־מקומות על פסוקים מתאימים בכה"ק, אך בלי באור בכל פעם, מפני מה פסוק זה הולם יפה תקופה זו ולא אחרת: עובדא זו בלבד, שהוא שייך למקור המדובר הרי היא כוללת implicite את קביעות זמנו. בחלוקת המקורות, לא רק בקוים היסודיים, אלא גם בפרטים חשובים שאין עליהם עוררין עוד במדע הביבלי, אנו סומכים על ספרו של קויצש: „Die Heilige Schrift" (הוצאה שלישית 1910—1909).

א

1. — בשם „מדבר", עד כמה שאנו דנים עליו לא כעל גורם אידיאולוגי, אלא כעל גורם ממשי בתולדות ישראל, אנו מכנים את ה ע ֲ ר ָ ב ָ ה ש ל ס ו ר י א ־ ע ר ב, ממפרץ סואֶץ עד נהר פרת, זו שהיתה משמשת (ומשמשת עד היום) מעבר לכל הנודדים הערבים בדרכם אל מקומות התרבות אשר בצפון ובצפונית־מערבית. ארץ ערב הרי היא, כידוע, מולדתם של כל השבטים השמיים, היא המִקְוָה, שמזמן לזמן — מקץ כל אלף וחמש מאות שנה, בערך — היו עולים מתוכה ההמונים, שנקוו שם במדה גדושה, ופרצו כשטף גלים אל חפי ים התיכון, אל מצוק טוירוס ואל העמק הרחב והפורה של ארם־נהרים. רגילים למנות ארבעה גלים כבירים כאלה: הבבלי־האשורי (כארבעה אלפים שנה לפני סה"נ), האמורי (כאלפים וחמש מאות שנה), הארמי (כאלף שנה) והערבי (כחמש מאות שנה אחרי סה"נ). בני עבר, שעליהם נמנו יחד עם בני־מואב, בני־עמון ובני־אדום גם בני־ישראל, הובאו אל מבוא פלשתינא עם השטף האהרון של הגל האמורי, ועד שנכנסו לארץ היו נודדים ליד גבולותיה, בחלק המערבי של ערבת סוריא־ערב. הכניסה אל מקומות התרבות באה לאט לאט: במדה שהלכו והתישבו שם

עמדו ההמונים המפורדים לגוייהם ולבשו צורה קבועה, בעקיבות כרונולוגית וגיאוגרפית ידועה, של שבטים מיוחדים. טבע הדבר היה מחייב, כי יושבי ארצות הירדן, שיצאו ממרכזם, מערב, הלכו הלך ונסוע מדרומית־מזרחית לצפונית־מערבית; ואמנם, בני מואב שהקדימו לצאת התישבו בקצה דרום לפני בני עמון, ובני ישראל שבאו אחריהם עברו עליהם ופנו צפונה ורק בני אדום, שנפרדו מבני יצחק ומצאו את כל המקומות מסביב נושבים, הוכרחו לפנות דרומה.

כמה זמן נמשכה נדידה זו ליד גבולות ארץ משקה ומוכשרה לִישוב — על השאלה הזאת אפשר לתת רק תשובה סתומה מאד, מפני שאין לקבע אפילו בקירוב את ראשיתה של תקופה זו. אם נקבל את דעת רוב החוקרים בזמננו, כי ההיקססים הוטלו למצרים עם אותו הזרם השמי עצמו, שהביא את בני עבר אל חבל קָדֵש, סלע וחורן, ומן הצד השני — כי „החבירים" שנזכרו בלוחות תל־אל־אמרנא הם הם בני עבר באותו הזמן, שבאו לרשת את כנען, אז יש לקבוע את משך־הזמן של תקופת הנדידה לחמש מאות שנה (מסוף המאה הי"ט עד אמצע המאה הי"ד). מחצית־אלף שנים זו הרי היא אותה התקופה, שאליה יחסו בזמן מאוחר כמעט את כל היצירה הרוחנית „הקלַסית" של ישראל: יסוד אמונת יהוה, המושב במצרים והיציאה משם, מתן התורה וסדורים של החיים והדת של שבטי ישראל.

בתחומי עניננו אינו נכנס העיון בשאלה, מה הוא התכן ההיסטורי הממשי שיש בכל אותם ספורי המאורעות, שהדורות הבאים קשרו אותם תדיר עם תקופת הנדידה. הקשר בין המאורעות האלה והמדבר הוא על פי רוב רק חיצוני: המדבר הרי הוא רק מקום המראות, מְרְקַעַת מפשטה־גיאוגרפית ולא מוחשית של החיים עצמם. המחשבה היוצרת והדמיון היוצר של הדורות המאוחרים צרו על מרקעת מפשטה זו חליפות צורות של המסֹרֶת הדתית וההיסטורית, לפי הלך רוחו של כל דור ודור.

לא כבידואים נודדים (כאלה „עמי־המדבר" המצוירים על הכוּך של בני־הַסַן) באו, לפי ספורי כה"ק, בני־ישראל למצרים, כי אם מארץ ערים בה, ממרכזה של כנען — משכם (בראשית ל"ז, י"ב), ששם עסקו לא רק בגידול מקנה, אך גם בעבודת אדמה (בר' ל"ג, י"ט; ל"ז, ז'). לא כגדודים של נודדים, שכל רכושם הוא עדריהם עם אהליהם, נוסעים שבטי ישראל מהר סיני אל ים המלח, כי אם כעם שלם, מסודר כמעט בסדר ממלכתי, עם משכן מפואר בתוכו, מקדש מטולטל, בנין תפארת, לפי מושגי הימים ההם, ועם כהני הדת ערוכים ומסודרים מסביב לו. הדבר ברור, כי היצירה המאוחרת של הדורות הבאים בהשקפתה לאחור תארה את התקופה שעברה לה כבר בקוים של הסביבה הקולטורית שבזמנה, השונה תכלית שנוי מזו המתוארה, והאנכרוניזמים הרבים והעצומים שיצאו מזה שמשו יסוד להחלטתם של מבקרי כתבי־הקדש שאמרו, כי אין שום אמת היסטורית באותם המאורעות, המתוארים שלא־בדיוק ושלא־כהלכה.

כידוע, בא בנידון זה בעשרות השנים האחרונות שנוי עצום במדע וגרם לכך הגלוי של הקדמוניות, שיש להן ענין לתולדות המזרח העתיק במחצית הראשונה של האלף השני לפני סה"נ: ובפרוספקטיבה שהתרחבה בחצי־אלף שנה מצאו להם מקום מאורעות אלו, שקודם לכן ראה ההיסטוריון את עצמו מוכרח לחשבם לדברי אגדה. בשביל הענין שאנו דנים בו יש לו ליחס החיובי של מדע ההיסטוריה אל המסרת של כה"ק, יחס זה שבא במקום השלילה הגמורה שהיתה שוררת קודם, חשיבות במדה זו, עד כמה שרוב החוקרים בזמננו, על יסוד כל אותן החקירות שהעלו ע"י החפירות והבקרת ההיסטורית, מיחסים לתקופה זו בתולדות ישראל שקדמה לפלשתינא, ז. א. לתקופת הנדידה, את צמיחת הרעיון, לוּ גם בצורה של תחלת־צמיחה, של אחדות ישראל ושל אמונת־יהוה, בתור לבוש דתי לרעיון האחדות של העם.

בצוּרה זו, בשרטוטים כלליים, עומד לפנינו תפקידו של המדבר באותה התקופה

המכונה „עד־ההיסטורית", בזמן שהמדבר היה משמש לישראל סביבה גיאוגרפית וסוציאַלית ממשית, ז. א. בזמן שהיה הגורם היותר גדול בתרבותו שהלכה ונבראה.

2. — ומה היא אפוא הבבואה של תקופה עתיקה זו שאנו רואים בספרות הביבלית?

במדה זו, שהאגדות הביבליות ע"ד התקופה המדוברה, לפי מה שאמרנו למעלה, משמשות תאור לא של חיי הנדידה עצמם, אלא של אותם הזמנים בתולדות ישראל, שבהם צמחו האגדות האלה או לבשו צורה זו שבה הגיעו לידנו, עתידים אנו לבאר אותן במקום אחר במאמרנו זה, כאן אנו אומרים לעיין בשאלה, אם נשארו, או אם אפשר היה בכלל שישארו, בספרות הביבלית רשמים ספרותיים בלתי־אמצעיים כל שהם של תקופה זו, רשמים שיש להם קשר עם החיים של הנדידה, לא בענינם המפשט אלא בצורתם הממשית, שצלצול המלים בלבד יביא לנו הֵדו של מדבר סוריא־ערב?

עוד לפני עשר או עשרים שנה, אילו באנו לשאל שאלה כזו, היו נראים הדברים, מתוך השקפה מדעית, כדברי כפירה. הכלל היסודי, שיצא מבית־המדרש „הקלסי" של המדע הביבלי, זה שאמר: „בחקירת ההיסטוריה של כל עם, גם אם נעלה אל הזמן היותר עתיק, אי אפשר לנו להגיע למעלה מתקופה זו, שבה צמח העם עצמו" (Wellhausen, Isr. u. Jüd. Geschichte, 11), היה משמש גם בהיסטוריה של הספרות. אך ההתפתחות שבאה במדע בעשרות השנים האחרונות ערערה במדה מרובה את הכלל האמור, מפני שהנתוח המבחין של הספרויות העתיקות והקדמוניות הוכיח, כי גם באותן השכבות של הספרות העתיקה, שהיו נחשבות לדברי אגדה בעלמא, פעמים שאנו מוצאים גרעין של זכרונות היסטוריים נאמנים, העולים ומגיעים אל תקופה שקדמה לבריאתו של העם המדובר בצורה קבועה וגמורה של גוי אחד.

וגם במובן זה אפשר לומר, כי ספרותו של עם יכולה לקדום לעם עצמו. שבטים ומשפחות שהתחברו והיו לעם יכלו להכנים לתוך תרבותם הרוחנית הצומחת זכרונות עמומים, אך — בכח עתיקותם ומקוריותם — חיוניים ויצירתיים, לא רק בתור יסוד למסרת של מנהגי החיים, אלא גם בתור דברי יצירה, לבושים צורה פרימיטיבית — והם הם העֻבָּר של ספרות העם בזמן מאוחר.

הצורה הספרותית היותר עתיקה והיותר פרימיטיבית אצל עם ישראל, כמו אצל שאר העמים, היה השיר. ולפיכך אפשר לנסח את השאלה שהזכרנו למעלה כך: היש בשירים העתיקים של כה"ק שהגיעו לידינו — על פי רוב בצורת פסוקים וקטעים, שהוכנסו לתוך הספור — שירים כאלה, שבריאתם אפשר, על יסוד ידוע, ליחס לתקופת הנדידה בהיסטוריה הישראלית?

בפרק כ"א מספר „במדבר", בספור המסעות של בני ישראל ממדבר סיני לארץ כנען, מתוארות הקורות אותם בעבר הירדן, בארצות שישבו בהן בני אדום ובני מואב, ושם — ודאי לרגלי מקרה של חָרבון או צמאון, שהתענו על ידו במקום ההוא — מובאה „שירת הבאר", „שישראל שר אז":

„עלי באר! — ענו לה: —
באר חפרוה שרים,
כרוה נדיבי העם,
במחוקק במשענותם —
ממדבר מתנה!" (במדבר כ"א, י"ז—י"ח)[1]

---

[1] את סוף הפסוק י"ח הבאנו, עפ"י תרגום השבעים והנוסח השמרוני. ראשית הפסוק י"ט נוסחתו

מקום הספור הזה, שנקרא בשם „באר", מתואר למעלה בפרשה זו: „היא הבאר אשר אמר יהוה למשה: אסף את העם ואתנה להם מים".

אם נעזוב את השאלה ע"ד האמת ההיסטורית שיש בספור זה (בעיקרו של דבר, אין כאן שום ספור־המעשה, שחל עליו המושג „אמת"), הנה ברור הדבר, כי בקטע זה יש לנו ענין עם מסרת ספרותית עתיקה מאד. ואמנם הפסוקים הקודמים בפרק כ"א הם ספור רגיל בספר „במדבר" ע"ד מסעות בני ישראל במדבר: „ויסעו מאבת ויחנו בעיי העברים; משם נסעו ויחנו בנחל זרד וכו'". והנה כשהגיע אחד מן המחברים (או המעתיקים) ברשימה זו של שמות המקומות אל השם באר, מצא לו לנכון להכניס לתוך רשימתו את הקטעים הפיוטיים העתיקים, שהיו ידועים לו, שנשמרו בזכרונו של העם (קרוב לודאי, שנמצאו בספרים מעין „ספר מלחמות יהוה", הנזכר בפרשה זו) ושנוצרו, לפי הקבלה של העם, במקום המדובר. יש לנו אפוא דוגמא טפוסית של מין פיוט עממי מקומי, שהיה מצוי מאד, פיוט שבו מבואר, בצורה של שיר או אגדה, מוצאו של שם המקום המדובר — שאלה שהיתה חשובה בעיני האדם העתיק, שלא השיג בשכלו את השמות בלי טעם, אלא סבר, כי השם צריך להביע את מהותו של הדבר. ברור הוא, כי מין זה של הפיוט העממי מקושר בקשר אמיץ עם אותו המקום המשמש לו ענין, מפני שרק ליושבי בית־אל, באר־שבע וכו' יש ענין רב לדעת את מוצאו של שם מקום מולדתם. ובכן הנה „שירת הבאר" שהובעה למעלה — מבלי יחס אל השאלה ע"ד מסע „שנים עשר שבטי ישראל" דרך ארץ אדום ומואב — מביאה אותנו אל עבר הירדן, אל גבולות מדבר סוריא־ערב, אל אותה התקופה הרחוקה מאד, בזמן שמציאת מים בבאר — קרוב לודאי, אחרי תקופת החֹרֶב של קיץ או סופת החולות — עוררה את דמיונם הפרימיטיבי של יושבי המקום, שנאספו מסביב לבאר עם זקניהם בראש וערכו שירים ועשו מעשים סימבוליים — ואולי גם פולחניים — על גבי הבאר, שרידי האנימיזם. אנו עומדים אפוא כאן בשחר ההיסטוריה הישראלית.

אל אותה התקופה, או הסמוכה לה, מביאים אותנו עוד שני שירים שנשארו בספר „במדבר" ושבימינו הם תופסים מקום חשוב במנהגי בית־הכנסת. כונתנו אל הקריאות בדרך שיר, שבאו בשעת נסיעתו של הדבר הקדוש, שהאגדה לא השאירה לנו לא את תאורו הנכון ולא את תעודתו, רק את שמו הסתום „ארון". „ויהי בנסע הארון, ויאמר משה:

קומה יהוה! —
ויפוצו אויביך,
וינוסו משנאיך מפניך!

ובנחה יאמר:

שובה יהוה
רבבות אלפי ישראל!" (במדבר י', ל"ה—ל"ו)

אין אנו נוגעים כאן בשאלה, מה הוא הארון, אם היה סמל־קדושה בפני עצמו או ששמש כסא־כבוד, אם היה רַק או שנמצא בו דבר קדושה, ומה היה טיבו, אם היה שימוש־פולחן לישראל מקדמונים או שהֻשאל מאת הקינים או מן המצרים; אין אנו נוגעים בכלל באותו סכום השאלות הסבוכות בענין הארון. ואולם על יסוד כל מה שידוע לנו על אדותו, וקודם כל, על יסוד השירות שהבאנו למעלה, אנו חושבים לדבר שאין להכחישו, כי הארון היה דבר־שבפולחן, שהיו נושאים אותו ממקום למקום,

בתרגום השבעים: „ומבאר נחליאל", ואז הרי הוא המשך של ראשית הפסוק ט"ז: „ומשם בארה . . ." דרשימת המסעות נפסקה כאן, כנראה, כדי להכנים קטע קדמון זה.

ותכונתו זו לא היתה מקרית, כדרך שמסופר, למשל, אצל הארון בימי שמואל (ש"א, פ. ד'—ז'), אלא תכונה מתחלת בריאתו, המונחה בעצם מהותו וארון נוסע ממקום למקום הרי הוא תשמיש־פולחן לשבטים נודדים, ולפיכך יש לבקש את שרש השירים, הנוגעים אליו והמביעים את טיבו הנדידותי, באדמת החולות של מדבר סוריא־ערב.

מסתפקים אנו בשני השרידים הספרותיים האלה, הבהירים ביותר, כדי לראות את הדבר כקבוע ועומד, כי על המדבר, בתור מולדתם הקדומה של בני ישראל, מוכיחה לא רק האיתנוגרפיה, ולא רק מקצת ההיסטוריוגרפיה של ישראל מזמן מאוחר (שאינה חפשית מכונָה מיוחדה ולפעמים גם מחקירה פרימיטיבית), אלא שיש לנו על זה ראיות בחבורים עתיקים של הספרות העממית, שהגיעו אלינו בדרך נס ונותרו לנו לפליטה לא רק ממרחקי הדורות, אלא שנמלטו וניצלו מכל החליפות והתמורות שעברו על כתבי הקדש.

אין כונתנו בהנחה זו לחזק את מסקנות המדע בראיה מפסוק של כה"ק; אמרנו אך ורק לקבע עובדא זו, החשובה מאד בשביל מה שיבא להלן, כי בקרב עם ישראל נשתמרו מימים קדמונים זכרונות, שיש בהם ממש ושיש להם אחיזה בספרותו ובחייו, על אדות זה, כי לפנים היה נודד בערבות, הנמשכות לדרום ולדרומית־מזרחית של ארץ־מולדתו, וכי עם המדבר מחוברים מוצאו ותולדותיו מימים קדמונים.

ב

1. — לאחר שעברו בני ישראל אל חיי יִשוב נפסק, בדרך הטבע, הקשר עם המדבר. הפרוצס הזה, כמובן, לא בא בבת אחת, מפני שצריך היה שיקדים לו כבוש המקומות שישבו בהם הכנענים, והפרוצס עובר בחלקים שונים של הארץ בפנים שונות, הכל לפי היחסים שנקבעו עם תושבי הארץ, לפי ערך הכח הצבאי והתרבותי של הגרים והתושבים זה לעומת זה ולפי התנאים הטבעיים של המקום המדובר. שכם (שופטים פ. ט'), ערי עמק יזרעאל (שם א', כ"ז) וליש (שם י"ח, כ"ז) — אלה הם שלש אופני־כניסה טפוסיים של בני ישראל לארץ כנען. זמן המשכתו של פרוצס זה צריך לקבוע לשלש מאות שנה: מראשית המאה הי"ג, בזמן שעלו הכובשים בראשונה על חבל הירדן ממערב, עד סוף המאה הי"א, בזמן שההרגלים והצרכים של תרבות אִכָּרית ועירונית הכשירו את הקרקע לצמיחת שלטון מלך. ראשית מלכותו של דוד אנו יכולים לראות כתחום אחרון, המבדיל את עם ישראל, שהשתקע בארץ כנען והתאחד עמה, ממדרגות הבֵּינַיִם שעמד עליהן קודם.

כאן יש מקום להעיר, כי בקצה הדרום של הארץ, באותם המקומות הנושבים על ידי השבטים הקרובים לישראל, כגון הקיני, הקנִזי, הכלבי ועוד, התקיימו צורות־החיים של הנודדים, בתקף התנאים הטבעיים של הארץ המכונה בשם נגב, ימים רבים אחרי כן, ובעיקרו של דבר לא פסקו בכלל: עד היום הנה נגב יהודה, העובר קימעא קימעא לאדמת מדבר, בחלקו החשוב נושב על ידי בידואים נודדים בין בני־ישוב מעטים. ואולם במאמרנו זה אין אנו נוגעים בחיי השבטים הללו, כדי להמנע מבלבולן ומסבוכן של שתי שאלות, שאמנם קרובות הן זו לזו ובכל זה הן מאחדות בפני עצמן. את השאלה על דבר שבטי הנגב ועל דבר הזרם המיוחד של בני רֵכָב, שיש לו קשר עמהם, מפני שזקוקה היא לשיטה אחרת לגמרי בחקירתה, טוב להוציאה מתוך הענין הכללי על דבר ישראל והמדבר וליַחד לה חקירה בפני עצמה.

מעכשיו יש לנו אפוא עסק עם עַם ישראל יושב על אדמתו, והענינים המרובים התכופים והמסובכים של חיי ישוב החדשים מאפילים בפני העם הצעיר על החזיונות ועל הזכרונות של המדבר הרחוק. יתר על כן, המדבר, או יותר נכון: הָעֲרָבָה, שהיתה

לפנים מכלכלת את נודדי ישראל, נעשית ליושבי יהודה והגלעד מחִתָּה, מפני שמשם אפשר שיעלו השבטים הנודדים ויתנפלו על העדרים ועל שדות־הקמה של ישראל. אמנם עתה, תחת שבטו של מלך אדיר, אשר הפיל פחדו על העמים השכנים והכניע רבים מהם, לא יראו עוד מפני גדודי המדבר האלה. אך הכל זכרו עדיין את הימים הרעים, שמן המדבר היו מגיחים מדיָן ועמלק וכל תערובת השבטים, שבני ישראל קראו להם בשם הכולל „בני קדם", „וישחיתו את יבול הארץ, ולא ישאירו מחיה בישראל ושה ושור וחמור. כי הם ומקניהם יעלו ואהליהם, ובאו כדי־ארבה לרב ולהם ולגמליהם אין מספר" (שופטים ו', ד'—ה'). גם במובן הטבעי היה המדבר לאויב של האדמה שנעבדה, מפני שעל הגבול בינה ובין הערבה היתה זו האחרונה משחיתה את הגנים ואת השדות ומשמידה את פרי העבודה של שנים רבות.

אם בדברי ימי ישראל שלפני תקופת המלכות עוד מִלֵא המדבר תפקיד כל־שהוא, אין זו אותה הערבה הגדולה, מדבר סוריא־ערב, המשתרעת מים עד ים, אלא מדבר יהודה, שבתקופה קשה זו תקופת המעבר בחיי העם, מצאו בו מקלט כל אלה, שלא יכלו להסתגל אל הצרכים המרכבים של הזמן, וכשלא מצאו עוד סעד בחבורו הטבעי עם המשפחה המתפרדת, היו מוכרחים לחיות חיי נודדים במדבר. שם התלקטו אל דוד, שברח מפני שאול, מאות אנשים מיואשים, שכותב ספר שמואל אומר עליהם: „כל איש מצוק וכל איש אשר לו נֹשֶׁא וכל איש מר נפש" (שמואל א, כ"ב, ב' עיין גם ש"א כ"ה, י'). אך מעט מעט חדל גם תפקידו זה של המדבר, בתור מקום מקלט, במדה שהלך והתחזק סדר המלוכה והעם הלך והסתגל אל צורות החיים החדשות שקבל מבני כנען.

הסתגלות זו פרושה לא רק במובן הדבר החברותי והאיקונומי, אלא גם במובן הדתי ובסדר החיים הרוחניים בכלל. לאחר שקבלו מאת הכנענים את עבודת־האדמה, קבלו גם את זה שהיה קשור אליה בקשר אמיץ, כחלק מעצמותה, היינו את הפולחן הראוי, הרצוי, „הישר" — והלכך גם המביא אל המטרה — של אלהות זו, שבחסותה בלבד היתה תלויה, לפי ההשקפה הקדמונית, ההצלחה במקצוע־העבודה הנדון, ושבלי סיועה יהיה כח העמל לשוא. ומפני שכחה של הארץ נמצא ברשותה של „אדון" הארץ, של „הבעל" שלה, לפיכך קבלו בני ישראל, בתור יסוד חשוב ביותר של עבודת האדמה, את הפולחן המתאים, המנוסה על ידי דורי דורות, פולחן „הבעל" הזה, או יותר נכון, „הבעלים" שבמקומות אלו או אלו. הסינקרטיזם שנולד על ידי כך לבש צורות שונות, הכל לפי המדה של גידול־מקנה שנשאר במקום המדובר בצד עבודת־האדמה, לפי מספר הכנענים שישבו במקום ההוא ותפקידם החברותי, ולפי המסורה החיה של עבודת הבעלים המקומיים. אך לאט לאט נטשטשו כל החלוקים הללו, והדת העממית בקרב ישראל היתה, פחות או יותר, אחת; יהוה קרא את שמו עליה והבעל הכנים לתוכה את החומר: יהוה נעשה לבעל־פלשתינא[1].

בצד יהוה הוסיפו עוד להתקיים — בדומה לאלה „התרפים", אלהי הבתים — „הבעלים" המקומיים והפולחן שלהם, הספוג שרידי־אנימיזם שונים, הקיף כמו בשיחים סבוכים את הגזע היסודי של הדת — האמונה ביהוה — ועצר בעד גידולו. בפרוצס זה של ההסתגלות לכנען נשתנה יהוה תכלית שנוי: הוא פשט את צורתו הקשה, צורת אלהי המדבר, ולבש צורה שיש בה קוים מרובים משל דיאונים. ובסופו של פרוצס זה שנמשך כמה דורות, נפסק הקשר האורגני בין יהוה והמדבר, זה מקום משכנו הקדמוני,

[1] ציור בהיר של הפרוצס הזה יש לראות בתולדות חג הפסח שנשארו בו רשמים של צורתו הקדמונית— חג של נודדים אנשי מקנה, שנוספו עליו קוים של חג־אכרים מזמן מאוחר. במקום אחד של ספר־החוקים הדתיים אנו מוצאים את עקבות האחוד של שתי צורות חג הפסח: של נודדים ושל אכרים. „בחדש הראשון בארבעה עשר לחדש בין הערבים פסח ליהוה" (קרבן של בכורות הצאן), „ובחמשה עשר יום לחדש הזה חג המצות ליהוה" (קרבן של בכורי שעורים) (ויקרא כ"ג, ה'—ו').

והוא בא לשבת במקום שבחר בו, בפלשתינא. והרעיון עצמו, כי שרשי הברית המקשרת את ישראל ויהוה קשר עולם מונחים במדבר, הלך מעט מעט ואבד מזכרונו של העם.

2. — בחבורים הספרותיים של תקופת־המעבר הזאת אנו מוצאים בבואה שלמה של התנאים הריאליים ההיסטוריים שתארנו כאן.

ההכרה הלאומית של העם, שהזדקקה עם צמיחת שלטון מלך והתחזקה בימי דוד ושלמה, מצאה לה, כידוע, בטוי בהיר בהאֶפוס המיתולוגי־ההיסטורי הגדול שחזר וברא, ביצירה של מחזות ספורים, את העבר ההיסטורי ושלפני־ההיסטוריה של עם ישראל, עד בני „אדם הראשון", אבותיהם של האנושיות כלה. וכיון שבמוחו של העם היו שמורים, כמו שאמרנו למעלה, זכרונות כלליים, כי ההיסטוריה הקדמונית של ישראל קשורה עם המדבר ועם חיי נדודה, טבע הדבר מחייב, כי המסרת הקבועה הזאת תמצא לה בטויה בהאֶפוס הישראלי. ואמנם כן, גם בשלשת מחזורי־הספורים על דבר האבות, גם בספור הגדול על דבר משה, תופס מדבר סוריא־ערב מקום לא מעט, אך בתפקיד זה שניתן בספורים אלו להמדבר, גם באותו היחס שהובע על חיי הנדידה, בולטת באופן ברור אותה הסביבה החברותית והרוחנית, שהיא בראה את האֶפוס הזה והלבישה אותו צורה שלה — אותה הסביבה של עובדי־אדמה ונוטעי־גנים, שהתאחדה עם פלשתינא ולא יכלה לתאר לעצמה את ישראל מחוץ לקשר עם הארץ ועם תרבות מיוסדה על עבודת־האדמה.

אמנם, שורה שלמה של מחזות ומעשיים מן החיים, שנכנסו לתוך האפוס הזה, מתארים תאור נאמן ובהיר את חיי הנודדים, או יותר נכון: חיי־בידואים למחצה, ז. א. רועים נודדים, שהחליפו את גמליהם בבקר וצאן ונסעו ממעמקי המדבר אל גבולות ארץ נושבת; אך כל הספורים האמנותיים־הנאמנים על ריב בגלל בארות מים (בראׄ כ"א ועוד), על חלוקת המרעה עם התרַבות המשפחה (בראׄ י"ג) וכדומה, הרי הם עצם הדבר רק תאור־־הֲוָי, שאת קויהם יכל היה הכותב לראות אצל השכנים הנודדים שהיו בזמנו: עד למדרגת היסטוריה לא הגיעו, אפילו באותו המובן המצומצם שיש לו לשם הזה ביחס אל האפוס הביבלי. כל כמה שהאפוס הזה כולל בתוכו שרטוטים של מסרת היסטורית או, לפחות, עוסק בענינים שהם בכלל היסטוריה הרי הוא כולו שרוי בתוך תרבות של בני־ישוב בפלשתינא וקשור באלפי חוטים אל החיים שנבראו שם.

חיי האבות מלאים נדודים, אבל אין להם שום דמיון אל החיים האמתיים של הנודדים. ראשית, יסודם של חיי נודדים הוא גדול־מקנה, [בעוד אשר בחיי האבות אנו מוצאים במדה מרובה את עבודת־האדמה (בראשית כ"ז, כ"ח; ל׳, י"ז; ל"ז, ז׳; מ"ג, י"א ועוד); שנית, חיי נודדים קשורים קשר אמיץ עם הערבה, ואולם האבות נודדים על פי רוב על פני פלשתינא, שהיא מתוארת כנושבת רק על ידי משפחת האבות, למרות מה שנזכרו הרבה שמות של ערים ולמרות כמה רמזים קלים על דבר הכנענים שישבו אז בארץ (בראשית י"ב, ו׳). הסתירה האחרונה הזאת — ארץ בלי תושבים, שיש בה ערים — אופית היא ביחוד, מפני שמעידה היא ברור על אותו מהלך הרעיון להתאים את המסרת (על העבר של חיי נדידה במדבר) עם המציאות (התרבות העירונית והאיכרית), זה הרעיון המונח ביסודו של כל האֶפוס ע"ד האבות. והערים שנזכרים בקשר עם השמות של אבות ישראל אינן שמות גיאוגרפיים שבאו במקרה כדי להבליט יפה את הספור — כל המקומות האלה היו בזמנו של הכותב מרכזים של חיים מדיניים, ובעיקר של חיים דתיים בארץ, ששם התרכז הפולחן הנהדר הרצוי ליהוה, „בעל" הארץ. ובהזכירו כמו דרך־אגב את המזבחות והמצבות שהקימו

האבות בשכם, בבית־אל, בחברון, במצפה, במחנים, בפנואל, מתכון המספר לתכלית מיוחדה — לקשר את החיים הדתיים של ישראל בהוֶה עם העבר שלו, להקיף את המקומות הקדושים, שלוקחו זה לא כבר, בערך, מאת הכנענים, בענן־של־כבוד מימים קדמונים, ולהבליט את הרעיון, כי יהוה הזכיר את שמו במקומות האלה עוד בימי אבות האומה.

הקשר של האבות עם פלשתינא הרי הוא אפוא אורגני, ואותם הדברים על חרן (בראי י״ב, ה׳) ואוּר (שם ט״ו, ז׳), שהיו מקומות מולדתו של אברהם, אין להם ערך חשוב במעלה. הדברים האלה הרי הם, במובן ידוע, כמו הדברים בדומה להם על מוצאו הארמי של ישראל (דברים כ״ו, ה׳), סברא של המחבר, שצריך לכנותה — מבלי לנגוע בשאלה, עד כמה יש לה יסוד — בשם מחקרית, להבדילה מן הנוסחא העממית ע״ד פלשתינא, שהיא היא מולדתם של האבות, ז. א. של ישראל[1]. אנו מוצאים לנכון לכנות את ה„נוסחא״ הקַבלית בשם „מחקרית״, מפני שיש לשער, כי נבראה כתוצאה מזה, שבזמן מאוחר הכירו בני ישראל את המרכזים העתיקים של המדיניות בארם־נהרים (ובדורות שאחרי כן — בארם), ובלבם נולד הרצון לקשר את עצמם על ידי אבות העם עם העמים הגדולים האלה, שכבודם היה גדול בעיני ישראל על שם כחם המדיני ומדרגת תרבותם (Wellhausen, Isr. u. Jüd. Gesch., 9). אך הסברות הללו לא יכלו לעקור מלב העם את הרעיון, כי מימים קדמונים קָשור הוא בקשר בל ינתק עם אדמת מולדתו, נותנת לחמו ומימיו. כאן, בספורים ע״ד האבות, אתה מוצא בכל הצורות — בהקיץ, בחלום, במראות — רעיון חביב אחד בכמה נירסאות, כי יש קשר אמיץ, טבעי, בין ישראל ובין הארץ, אשד הבטיח יהוה לתת לו, היא ארץ כנען.

אך ארץ כנען לא היתה לכותב כה״ק במאה העשירית והתשיעית מושג גיאוגרפי בלבד: היא סִמנה סדר־חיים קבוע, שנוסד על תרבות ישובית ואכרית. ולפיכך, אם בספורים על דבר האבות — למרות המסורת והענין גופו, ששניהם קשורים עם המדבר עומדת ארץ כנען במרכזם של המאורעות, ראוי לראות את היחס המתאים של המספר גם אל חיי הנדידה. ואמנם כן, בכל מקום שעליו לבחור בין צורות־החיים של הנודד ושל האכר־הגנן, או, לפחות, של האיש החי חיי ישוב, הרי הוא הוגה חבה מרובה אל זה האחרון. מכל יחסו אל האדמה ואל טובה מבצבצת ועולה הרגשת־העולם של האכר הישראלי, שהוקיר יותר מכל את „המנוחה והנחלה״ (דברים י״ב ט׳) וחשב את החיים של „איש תחת גפנו ותחת תאנתו״ (מלכים א׳ ה׳, ה׳) להיעוד האמתי של האדם על פני האדמה. על זה מעידות קודם כל ההערכות זה לעומת זה של יצחק וישמעאל, איש החיים של נדידה (בר׳ כ״א, כ׳), גם של יעקב ועשו, שהמספר אינו מסתיר את היחס של בוז במקצת אליו (שם כ״ה, כ״ז—ל״ד). חיי הנודדים הם בעיניו, בעיני איש שהורגל לחיי טובה של מדיניות מסודרת, עולם מלא שרירות־לב, עולם שבו מושל כח החרב והאגרוף (שם כ״ז, מ׳), שבו האדם דומה לפרא, „ידו בכל ויד כל בו״ (שם ט״ז, י״ב). להלן אנו מוצאים, כי הברכה שברך יצחק את יעקב נוגעת בראש־וראשון אל הדבר הקרוב יותר מכל ללב האכר: „טל השמים ומשמני ארץ, רוב

[1] ראוי להעיר, כי המאמר על דבר פלשתינא בתור מולדתו של אברהם בהכרח מביא את כותב כה״ק אל המסקנא, כי גם לוט, ז. א. שבטי מואב ועמון המאוחדים, באו אל עבר הירדן מכנען (בראשית י״ג, ג׳—ו׳). מבחינה איתנוגרפית, או יותר נכון איתנו־גיניתית — מפני שכך צריך, כמובן, להבין את כל יחס המשפחות זו לזו בספורים הביבליים — כל הספור ע״ד לוט (קורבת מואב ועמון, קורבת־משפחה עם שאר בני־תרח, המעבר שלהם אל חיי ישוב קודם ישראל וכו׳) הרי הוא בבואה נאמנה של היחסים הממשיים; ולפיכך בולטת לעין כל ההנחה האי־אפשרית מבחינה גיאוגרפית, שהמסַפר דבק בה ע״י הנחתו־הקודמת שהניח הוא עצמו.

דגן ותירוש" (שם כ"ז, כ"ח). כמו כן נבלט גם בקללת קין (שם ד', י"ב) ענין האדמה ועבודתה, וכל גופו של העונש הנורא אינו אלא זה, שקין נסח מעל האדמה שעבדה ויהי לנע־ונד בארץ. אפיי גם זה במדה מרובה, כי המעשה הראשון שעשה נח אחרי המבול היה לנטוע גפן, זה הכתר של הצִמחִיָה בארצות ים־התיכון והסמל של הקולטורה הדיאוניסית. על ידי יחס זה אל חיי הנדידה, שאנו רואים בכל אלה, תובן לנו האובְּקטיביות של הדברים שמעיר המספר, „כי לא יוכלון המצרים לאכל את העברים לחם, כי תועבת מצרים כל רועה צאן" (שם מ"ג, ל"ב; מ"ו, ל"ד): ברי היה לו כנראה, לכותב, כי בדבריו לא יפגע בכבוד שומעיו, ואפשר שיבינו את דבריו הבנה שלמה. אנו רואים איפוא, כי הקשר בין האֶפוס ע"ד האבות וחיי הנדידה הרי הוא רופף מאוד ורק חיצוני הוא, כי באופן הדבר ארץ כנען הרי היא באפוס זה גם המעין גם הנשוא של הצורה הפיוטית.

ואולם הנה היתה תקופה בזמן העבר של ישראל, שזכרונה היה חי ביחוד בתוך הכרת העם, מפני שזו היתה קשורה בקשרים פנימיים עם המדבר. כונתנו, כמובן, אל תקופת המסעות במדבר סיני ושֵׂעיר, לאחר יציאת ישראל ממצרים. אך גם בחלק זה של האֶפוס הביבלי מורגש יפה אותו היחס של המספֵר אל המדבר כאל דבר הזר והמתנגד לרוחו. מסע בני ישראל במדבר הרי הוא בעיניו לא חזיון טבעי ונהוג בחיי נודדים, אלא מעשה שבהכרח, שבמחשבה תחלה, מעשה שיש לו תכלית אחת: לבא לארץ כנען. משך זמן המסעות במדבר הוא מקצר עד ארבעים שנה, וכנגד זה הוא מאריך מאד את זמן ישיבת ישראל במצרים (בר' ט"ו, י"ג). ישיבתם של בני ישראל במדבר הרי היתה לו סוף־כל־סוף רק עֹנֶש על מֹרֶך־לבם ועל אי־אמונתם (במד' י"ד, כ"ג), והדבר החיובי והחשוב שהיה בה הוא מעמד הר סיני וסדור חיי העם הכרוך בה. המספֵר, שכלו שרוי בעולם של סדר־חיים ממלכתיים ורואה את התקופה שלפני מלך מלך כתהו־ובהו (שופטים י"ח, א' ועוד), מעביר גם אל המדבר קוים של הסתדרות דומה לסדר־מלוכה (שמות פ' י"ח), ועל ידי כך הוא נוטל מתאוריו של תקופת הנדידה את כל שיש בה מן האפיי והטפוסי, אם לא נביא בחשבון את ה„מוטיב" ההולך וחוזר שם ע"ד חסֶר מים.

כל הפרוצס הזה להתאים את המסֹרת הספרותית אל הנחות עיוניות חדשות, שמקורן במעבר אל חיי יִשוּב, מגיע למרום קצו באותה המהפכה שבאה בתאור הקשר שבין יהוה והמדבר. האל האיום והנורא של הר סיני אינו עוזב בתחלה את מקום מושבו מימות עולם, ורק בשעות כבירות בחיי העם הוא „יוצא מהר שעיר, צועד משדה אדום" (שופטים ה' ד') ועומד בראש צבאות בני־ישראל. אחרי כן, באותן השנים הרבות והקשות של המלחמות עם הכנענים ושל רכישת התרבות הכנענית, רואה העם את יהוה והוא רחוק מאד ממנו ולפעמים כאילו שכח את עמו, בשבתו במרומי הר חורב. כאשר נראה „מלאך יהוה" לפני בית יואש, עומד גדעון ושואל בתמהון: „ויש יהוה עמנו?" (שופטים ו' י"ג), אך מעט מעט, תחת ההשפעה של ההכרה הלאומית שהתחזקה בישראל מצד אחד, וכתוצאה מן הסינקרטיזם הדתי מן הצד השני, הולך וחזק הקשר בין יהוה וארץ כנען. כאשר נראה אל יעקב במראות הלילה, הוא מבטיח לו, כי לא יעזבהו (בר' כ"ח, ט"ו) ועמו ירד מצרימה מכנען ועמו יעלה ממצרים לכנען (בר' מ"ו, ד') — והוא שומר הבטחתו אחרי כן בצורה זו או אחרת (שמות ט"ז, י'; כ"ג, כ'; ל"ג, ג'—י"א ועוד). בסופו של פרוצס זה, של אִחוּד יהוה עם ארץ כנען, ירד הר סיני, זה המקור של יצירה דתית לפנים, למדרגה של סמל, נעשה לזכרון היסטורי של ימים רחוקים ונִתַּק הקשר החי בינו ובין החיים הדתיים של ישראל היושב על אדמתו.

קרוב לודאי, כי הרחק הרחק, בתעלומות ההכרה של העם, בחוגים צרים של

קנאי יהוה, עוד הוסיף לחיות הזכרון על אדות אותו הזמן, שבו התודעו ראשונה זה אל זה אלהי עולם ועם צעיר בתועפות הר חורב או על יד מי קָדֵש — אך החיים הדתיים של ישראל היו מלאים כלם פולחן של שמחה, משתאות של חג לפני יהוה במרומי הר שמרון ובית־אל, וטיבם הבַּקכי לא הפריע במאומה את ההרמוניה החדשה, שנקבעה בין ישראל לאלהיו בארץ כנען.

רק בשימנו אל לב את ההתפתחות הרוחנית שתארנו למעלה, נוכל להבין את הצורה החדשה שלבש רעיון „המדבר" בהשקפת־עולמם של הנביאים ולהעריך את התפקיד החשוב, שמלא המדבר בבריאת ההשקפות ההיסטוריות של הנביאים ותקוותיהם לאחרית הימים.

ג

1. — המחצית הראשונה של המאה התשיעית היתה התקופה היותר־מאושרה בדברי ימי ישראל מזמן חלוקת המלוכה. עמרי (877—883) ואחאב בנו (854—876) הצליחו במלחמותיהם ובפוליטיקה הנבונה לא רק להגן על ארצם מפני האויבים, כי אם גם להרחיב גבולותיה, והברית עם יהודה, שנמצאה תחת השפעת מלכות ישראל, בראה אליוזיה, כי מלכות ישראל מושלת בכִפה, כמו שהיתה בימי דוד. עוד הפעם, כמו בימי שלמה, ישבו בני ישראל „איש תחת גפנו ותחת תאנתו" ושבעו מטוב הארץ ומן המסחר עם צֹר ודמשק שהתרחב והתפתח[1]. אמנם, ההצלחה המדינית הזאת באה לישראל במדה מרובה ע"י אויבו הגדול בעתיד — הוא אשור, אשר הפיל כל הימים חִתִּתו על מלכות ארם ועצר בעד שאיפות־הכבוש שלה; אך בני ישראל, כמובן, חשבו את תקיפותם המדינית לדבר שקנו בעֹצם־ידם, ז. א. בנצחון יהוה על האֵלים של העמים מסביב.

ואולם ביחס הרוחני לא היתה תקופה זו מאושרה כל כך: אדרבא, תחת מעטה האֹשֶׁר החמרי — במובן ידוע, גם בגללו — הלך וגדל קונפליקט רוחני קשה, שסערותיו הראשונות בימי אחאב זעזעו מאד, כנראה, את הכרתו של העם והשרו צללי אֹפֶל על מלכות זו, שהיתה בעצם מאושרה ומפוארה.

שרשי הקונפליקט הזה, כמו שהוכחנו למעלה, היו מונחים באותה הסתירה שאין־לישבה, שהבדילה את השקפת־העולם של ישראל, שקבלה בארץ כנען בעברו אל עבודת האדמה, מאותו העולם הרוחני הישן, שהביא עמו מערבות סוריא־ערב, שאף אם הורחק מן החיים, אך זכרו נשאר, כנראה, בתעלומות ההכרה של העם, בחוגים צרים של קנאי יהוה. אם המסרות הללו, גם כשנמצאו בתעלומות, היו חיוניות כל כך, עד שהתרבות הכנענית, שהתגברה יותר ויותר בקרב העם והציפה אותו, לא עצרה כח לעשות בהן כלה, הנה המהלך הטבעי של ההתפתחות ההיסטורית מוכרח היה להביא לידי התנגשות בין העולם הישן והחדש, כי הפֵּרוד הרוחני שביניהם הלך וגדול.

לפנינו, בלי ספק, פרוצס היסטורי, הטבוע בחותם מקוריות עמוקה.

לכל סדר־חיים סוציאָלי מתאימה השקפת־עולם קבועה פחות או יותר, ומפני שהחיים הרוחנים בימים הקדמונים היו נבלעים ע"י הדת או, יותר נכון, התקיימו רק בצורות דתיות, הרי לכל מדרגה בהתפתחות החיים הסוציאָליים התאים פולחן דתי מיוחד לה. הדת של השבטים הנודדים, בזמן שעברו לחיי יְשוב, על כרחה צריכה היתה לפַנות מקומה לצורה חדשה של הדת, שהיסוד הדיאוניסי, לפי טבע הדברים עצמם, נטל בה מקום בראש. כל העמים, שעברו מחיי נדידה לחיי־ישוב, היו מוכרחים לעבור

---

[1] ע"ד „מושבות־המסחר" („חֻצות") של בני ישראל בדמשק ושל הסורים בשמרון עי' מלכים א', כ', ל"ה. ובענין זה עיין: בּוּל, „היחוסים הסוציאלים של בני ישראל" ע' 62—61.

דרך זו של התפתחות גם בהשקפת־עולמם, וכל העמים, כנראה, עברו את הדרך הזאת בשלום. ורק עם ישראל היה בנידון זה יוצא־מן־הכלל: רכישתו את התרבות הכנענית הביאה עמה זעזוע עמוק בכל הגוף העממי, והוא שהביא לעולם את החזיון היותר נעלה בהיסטוריה הרוחנית של האנושיות — את ה נ ב ו א ה.

על השאלה: מה הן הסבות של החזיון ההיסטורי המופלא הזה? — ודאי שיש להשיב בהראותנו על כמה וכמה גורמים שהביאוהו לעולם, ובשורה הראשונה, על אותם התנאים הפוליטיים, שקבעו את הפרוצס של רכישת התרבות החדשה: על התישבות בארץ כנען קימעא קימעא, על הקורבה השבטית בין בני־כנען ובני־ישראל, שבשבילה לא גרשה התרבות החדשה את הלשון העתיקה והשאירה בעין את המסרות הספרותיות הפרימיטיביות, על השנוי בגורל ההיסטורי של ישראל יושב־הצפון ויושב־הדרום, שעל ידי כך היתה יהודה השומרת על מורשת הדורות העתיקים וכו׳.

„אך אחרי נכיון כל הגורמים הכלליים האלה, עוד נשאר לנו עוד גורם אחד קובע וגם מכריע, שאין לנתחו לחלקיו, והוא: אותה הצורה שבה פועל העם הנדון פעולתו נגד התנאים הפוליטיים האמורים או האחרים, זה האופן איך שהוא מביע את עצמיותו, מקבל או דוחה אלו או אלו מן הדברים המזדמנים לפניו — בקצור, דבר זה, שאנו צריכים לכנותו בשם א פ י ו א ו ט י ב ו ש ל ה ע ם ה מ ד ו ב ר, שהחקירה ההיסטורית צריכה לקבלו כמו שהוא בתור גורם, — והוא הוא שקובע את כל מקוריותה ואת מהותה הפנימית של כל פרוצס היסטורי" (ע׳ Ed. Meyer, Geschichte des Altertums I, 83).

ואולם כאן בעיקר מעסיקה אותנו לא השאלה ע"ד סבות הקונפליקט הרוחני שעלה בישראל, אלא תכנו של קונפליקט זה, שאפשר בקצור לתארו כך:

יהוה, שעמו כרתו לפנים שבטי ישראל הנודדים ברית בהר סיני, היה להם, מצד אחד, אֵל איתנים כבירים[1], „המתגלה ליצוריו בלבת אש או בעמוד הענן מתוך הערפל. אין לו כל פסל וכל תמונה, אלא משכין הוא את כבודו בתוך ארון הברית, המשמש סמל הקודש לישראל — ופניו לא יראו". ומצד השני היה זה אלהים, ששמו קשור קשר אמיץ עם ראשיתה של ההיסטוריה הישראלית, עם יציאת מצרים. הגאולה הזאת מעבדות מצרים לא רק שהיא חלה בזמן שנקבעה בין שבטי ישראל אמונת יהוה; היא באה כֻּלה בתקף האמונה החדשה, וגבור הגאולה — משה, בא אל העם בשם יהוה, אל סיני, שנגלה אליו במדבר וקרא את העם אליו. הזדמנות זו של יציאת מצרים ומעמד הר סיני הרי היא חשובה ביחוד, מפני שהיא קבעה בזכרונו של העם את הקשר האמיץ בין יהוה וגורלו ההיסטורי של ישראל: כאן כלול גם הרעיון העתידי ע"ד יהוה בתור האֵל המראה את רצונו הנאמן במאורעות הגדולים בתולדות העולם. על פי הרעיון הזה על אדות יהוה, הנה גם עבודת אלהים של שבטי ישראל הנודדים היתה „נאדרה בעוז וקשת פנים, כפני ערבות ארץ ערב ומדבר סיני הנאדרים בהוד אלמם וגאונם הקשה"[2], ומפני שהדת במדרגה זו של ההתפתחות הרי היא המרכז של כל

---

[1] אם השם „יהוה" יש לו מובן קבוע, היוצא מתוך פירוש המלה הזאת (דבר שהחוקרים, ובתוכם ווינקלר, מטילים בו ספק מפני טעמים תיאוריים שאין לבטלם), אז באורו, כנראה, „מכריע" „רוֹדֶה" (עיין גיזניוס־בוּל: Jahve). [ע׳ עתה את ספרי על ארון הקדש (ברלין 1922) פרק י"ג. — טורטשינר]

[2] במרכאות כאן ולמעלה מובאות ציטטות מספרי „ראשי פרקים במדעי המקרא" (הוצאת „מוריה", תרע"ו, ע׳ 46). מתוך שאיני רוצה להרבות בפרטים במאמרי זה ע"ד אמונת ישראל במדבר, אין אני נוגע כאן בשאלה ע"ד יתסה אל אמונת היחוד, משום שאין לזה נגיעה ישרה לענינגו. רואה אני לנחוץ להעיר רק על זה, שאמונת יהוה עד־כנען ודאי שהכילה בתוכה הרבה קוים של האנימיזם המיוחד לשבטי שם העתיקים (או לפי טרמינולוגיה אחרת: של אנימַטיזם, פולידימוניזם), ולפיכך יש לדבר על אמונה זו, בתור צורת־דת עליונה לעמת אמונת הבעל שבכנען, רק בהפשיטנו אותה מכל אותם השרידים ובבואנו לעיין בה רק מתוך אותם הקוים של אמונת יהוה, ששמשו נקֻודת מוצא לכל אותה ההתפתחות של אמונת ישראל ברוח הנביאים.

החיים הרוחניים, הנה היו כל צורות־החיים וכל התרבות של שבטי ישראל בתקופה הזאת מסוימות בסימנים אלו של התאפקות, התרכזות ורוממות אֹמִית, שעד היום הם הסימנים המובהקים של הבידואים בארץ הטרשית של ערב.

מה רחוק כל העולם הזה מן היסודות של מלכות דיואנים, שעליהם עמדו הפולחן הדתי והחיים של יום־יום בישראל, אחרי אשר קבל ביחד עם עבודת האדמה צורות־חיים והשקפות־עולם חדשות מאת הכנענים שהכניע!

למעלה כבר אמרנו, כי הפולחן הנכון של הבעל, שהיה מנוסה ע"י הכנענים מדורות רבים ושהיה תמיד „מועיל", צריך היה שיקבלוהו בני ישראל בתור חלק מחובר של ההוָי האִכָּרִי: אם בחסדו של הבעל, „אדון" האדמה, היה תלוי היבול של השדה, הנה כל הדברים, שנעשו למצא חן וחסד לפניו, נכנסו בחוג הדאגות של האִכָּר, כמו זִבּוּל האדמה או עשית שדה־בור. אך לא הרי המעשים הטיכנים האלה כהרי הידידות (או הברית) עם הבעל, שהיא היתה יסוד של התרבות האִכָּרית, שחדר אל כל הפנות של החיים הסוציאליים והרוחניים, בהלבישו אותם צורה לפי רוחו ובשעבדו אותם להשקפת־העולם הכלולה בו מהותה של השקפת־עולם זו הרי היא: דַּמֵּה־לָאֵל את כחות החיים של הטבע, שנגלו ברשרוש העלים של האלונים הקדושים, במשך המעינות הקדושים, בתבניות הקדושות של הפר, זה הסמל העליון של הכח והפרִיָּה. הפריה, בתור מעין החיים ונזרם, פרית האדמה והאדם — הנה היסוד של עבודת־הבעל בתור השקפת עולם דתית. מתוך השקפה זו אפשר לעמד על טיבן ותכנן של כל צורות הפולחן, שספורי כה"ק מעידים, כי בני־ישראל קבלו אותן מן הכנענים: המצבות, האשרות, הקדֵשות — כל אלה צריכות היו לשמש תהלה ותפארת לכחות הטבע ולכח הרבִיָּה שהוא העליון על כל.

רחוקים לאין־תכלית הם כל הרעיונות הדתיים האלה וסדרי־החיים הבַקכיים הכרוכים בהם מאותה ההשקפה על העולם, שעמה באו בני ישראל אל ארץ כנען ושלפי המסֹרֶת קבלו אותה מפי יהוה לרגלי הר סיני.

ואם נמצאו בקרב ישראל שדרות או חוגים, שהיו מוכשרם ומתוקנים לשמור על המסֹרות העתיקות האלה[1], הנה הפרוד, שנראה בינם ובין צורות־החיים ששררו בכל ישראל, התעמק במדה מרובה ע"י שני הגורמים הללו: א) ההפרדה החברותית שהלכה וגדלה ע"י ההתרכזות של זכות־אזרח בידי עובדי האדמה, ע"י התפתחות המסחר והמעבר מן המשק הטבעי אל המשק הממוני, שזה הביא לידי אי־שויון סוציאַלי חד, הנבדל מאד מן הפשטות הפרימיטיבית של היחסים „הפטריאַרכליים"; ב) עבודת „הבעלים" הרבים המקומיים בצד עבודת יהוה, שהוא היה הבעל של כל פלשתינא, והפולחן הזה של „הבעלים" המקומיים עורר ביחוד את ההתמרמרות של ההכרה הדתית בלב אלה, ששמרו כמורשת אבות את הספורים העתיקים על יהוה הקנא והנוקם, אשר לא יראה על פניו אל אחר ואשר הניח את התביעה הזאת ביסוד בריתו עם ישראל.

המחצית הראשונה של המאה התשיעית, תקופת עמרי ואחאב, הגבירה את הקונפליקט בשתי הופעותיו: הסוציאַלית והדתית. התפתחות המסחר[2] עם שתי ממלכות הצפון הסמוכות הביאה עושר רב לארץ והגדילה, כמובן, את אי־השויון

---

[1] על יהודה, בתור שומרת מורשת עתיקה, שגם ע"י טבע ארצה שמנע להפסיק לגמרי את חיי הנדידה הוכשרה לכך, הזכרנו לעיל. השאלה ע"ד שבטי הנגב והרכבים דורשת, כמו שהראנו לעיל, חקירה מיוחדה.

[2] „סיוע המסחר הרי הוא הקו היותר אפיי במלכותו של אחאב; ולא עוד אלא שהיא יכולה לשמש מפתח להבין על ידו את כל הפוליטקה שלו, שבנקודה זו היא מזכירה לנו את הפוליטקה של שלמה" (Weinheimer, Geschichte des Volkes Israel, ע' 88) עיין שם ע' 90—94: התוצאות הסוציאליות והדתיות של הפוליטיקה המסחרית של אחאב.

בחלוקתו; ובצד המגע והמשא המסחרי הלך גם מעשה החליפין של הערכים הרוחנים, ובתוך שאר הדברים חדר לארץ ישראל גם הפולחן של הבעל מֶלְכַּרְתְּ והעשתרת אשר לצר. המלך עצמו, שהוסיף לכבד את יהוה, כאֵל עליון של עם ישראל (על זה מעידים סיומי־„יה" בשמות בניו: אחז — יה, עתל — יה, יה — רם), מסייע בידי אשתו איזבל בת מלך צידון לבנות בעיר־הבירה היכל גדול לבעל אלהי צֹר. על־ידי המעשה הזה נִתַּק לגמרי בעיני עובדי יהוה הקשר של החיים הדתיים בישראל עם מקורם ונגלה לפניהם היסוד האלילי של הפולחן הטבעי שהשתרר בארץ כנען.

היכל לאֵל זר על אדמת הקדש, מזבח לבעל בצד מזבח יהוה — הדבר הזה היה מרום הפרוד, שהלך וגדל במשך שתי מאות שנים. קנאי יהוה — הרֵכָבים, הנזירים, בני־הנביאים — ראו את הדבר כאות־קרב, לא הסתפקו עוד בתפקידם לשמור על אמונת יהוה, כעל תורה שניתנה ליחידי־סגולה, וערכו מלחמה גלויה עם הדת הרשמית ועם המעמדות המגינים עליה, הכהנים והשרים. המלחמה הדתית והחברותית הזאת מלֵאה כל ההיסטוריה הישראלית, עד חורבן מלכות ישראל; והיא שהיתה אותה האתמוספירה הרוחנית, שבה צמחה וגדלה הנבואה.

2. — הקנאים הראשונים ליהוה יצאו למלחמה אך ורק נגד הקיצוניות של עבודת־הבעל ואי־השויון הסוציאלי, ובפרט נגד הפולחן של אֵלים זרים ונגד מעשי אלמות ושרִרות־לב, שעוררו התמרמרות בלב העם (למשל, מות נבות, מלכים א׳, פ׳ כ"א); תביעותיהם החיוביות לא היו עדיין ברורות להם לעצמם, מפני שדברי הברית, שבשמם ערכו מלחמה, לא היו בשום מקום קבועים בצורה קבועה, ורק התקיימו בתוך סביבתם, בעיקר, בתור הלך־רוח מוסרי ורוחני, ורק במקצת בתור מסֹרֶת ספרותית, שלא הספיקה עדיין להזדקק כראוי. חסרון זה של תביעות מוצקות וחיוביות, גם טיב המלחמה של הקנאים, שליחי יהוה, הם שהורו להם את הדרך לצאת לקרָב, היינו: בבואם להלחם כנגד ההוֶה, היה עליהם לרומם את העבר, ולהעמידם זה לעמת זה, כמו את האור והחשך; בבואם אל העם בשם יהוה, היה עליהם, לפי טבע הדברים עצמם, לעלות עם השרשים ההיסטורים של אמונת־יהוה, כדי להאציל על דבריהם הוד של אמתיות ושל נאמנות. ואותו הדבר, שדרשה מהם הסביבה, שבתוכה פעלו אלה המבשרים הראשונים של התנועה הנבואית הבאה, הוא שיצא גם מתוך השקפותיהם שלהם: אמונת־יהוה, שאמרו האנשים האלה לקומם על חרבות הפולחנים הנכרים, הרי היתה בדמיונם כעין מורשה של הדורות שעברו, ובזמן שהטיפו לה הרי הוא כאילו קראו את בני דורם לשוב אחור, אל הדורות שחלפו זה כבר; וכל הרע הסוציאלי, שנלחמו כנגדו, היה בעיניהם יליד כנען, ולעומתו נראו היחסים הפטריאַרכליים של חיי־הנדידה שעברו אידיאליים. כל זה הביא אפוא לידי כך, כי הקריאה־למהפכה של קנאי יהוה נשמעה כעין הֵדו של אותו העבר הרחוק, שכבר גורש מתוך הכרת העם ע"י רשמי התרבות הכנענית ששטפו אותה, והוא שב לתחיה בפי האנשים המוזרים האלה, שנראו כמשוגעים (מלכים ב׳, ט׳, י"א; הושע ט׳, ז׳), כזמן המאושר של נעורי ישראל ושַׁלותו; ויען כי הצדדים השליליים של חיי הנדידה כבר נמחו מזכרון העם, הרי עמדו לנגד עיני רוחם רק בהשגחתם העליונה, בתפארת הברית, ברית עולם לא תנָתֵק, שכרת יהוה עם העם שבחר בו. נשכחו החולות והחֳרבון של המדבר, הריבות שאין־להם־סוף על אדות הבארות והתגרות של השבטים, נשכחו גם האמונות התפֵלות של הנודדים במדבר והשרידים של ההשקפות הדתיות הפחותות שבפחותות[1] —

[1] שכחה זו של הצדדים השליליים של חיי הנדידה והאמונות התפלות אופית היא לא רק אצל העם, כי אם גם אצל הנביאים: בלי שכחה זו אי אפשר היה לתאר את המדבר כאידיאל. אותם שרידי האנימיזם

ועל המִרקַעַת של הרי שמרון, אשר „תחת כל עץ רענן" עבדו לכחות הטבע עבודה זרה לאמונת יהוה, נראה המדבר לא כמקום שיחים סבוכים של תורת האנימיזם, אלא עמד בדמות מרחב הולך ונעלם בעננֵי הר סיני, בודד, דומם, פֶּלְאִי, אך כובש את הלב בהדר תארו ובהוד יפעתו.

ולכן סמלי הוא מאד הספור הביבלי על אדות המבשר הגדול של בוא הנביאים הגדולים, שברח אל המדבר לבקש את יהוה.

במשך שתי מאות וחמשים שנה נשכח המדבר. מן העת שיצא יהוה, בימי דבורה, משעיר וצעד משדה אדום (שופטים ה׳, א׳) לארץ כנען, לא עזב עוד את הארץ המובטחה; בתחלה עוד היה נגלה או נראה לפעמים לבחיריו (שופטים ו׳, י"א; י"ג, כ"א; ש"א ג׳, ד׳), ואחרי כן פסק לבא בדברים עם בני אדם והוסיף לשבת בתוך עמו בסמליו או ישב נעלם מעין על כנפי הכרובים בארון. לבקש אותו, בכל אופן, לא היה צֹרֶך — הוא היה בכל מקום שהזכירו את שמו שם (שמות, כ׳, כ"ד), ומציאותו היתה מוחשית כמעט בחוש גופני לכל אלה שבאו לשמח בחגים שערכו „לפניו" (דברים, י"ד, כ"ו).

אך אליהו הרגיש, כי יהוה לא יוכל להמָּצֵא במקום, ששם יַעֲשֶׂה עָוֶל וּאָוֶן, במקום שליד המזבח שהוקם לכבודו יעשו כל תועבה בשם מֶלכֶּרֶת. ואם איננו בקרב העם שבחר בו, איפה זה יבוקש אם לא במשכן עולמים שלו, על ראש הר סיני — בחורב?

„והוא הלך במדבר דרך יום ויבא וישב תחת רֹתֶם אחת וישאל את נפשו למות ויאמר: רב עתה יהוה, קח נפשי, כי לא טוב אנכי מאבתי. וישכב ויישן תחת רתם אחד, והנה זה מלאך נגע בו, ויאמר לו: קום אכול. ויבט והנה מראשותיו עגות רצפים וצפחת מים ויאכל וישת וישב וישכב. וישב מלאך יהוה שנית ויגע בו, ויאמר קום אכל, כי רב ממך הדרך. ויקם ויאכל וישתה, וילך בכח האכילה ההיא ארבעים יום וארבעים לילה, עד הר האלהים חֹרֵב. ויבא שם אל המערה וילן שם והנה דבר יהוה אליו" (מ"א, י"ט, ד׳ — ט׳).

זה היה האֵל העתיק יהוה, אשר נגלה אליו שם בתוך קול דממה דקה, אל מושל בגורל ההיסטורי של העמים (פ׳ ט"ו—ט"ז), אל קנא ונוקם (פ׳ י"ח). על פי האגדה הזאת, שב אליהו, מלא רצון יהוה, אל עמו, והרוח של „יהוה צבאות"[1] (פ׳ י"ד), אשר הביא עמו מן המדבר, ממקום־מוצאה של אמונת־יהוה האמתית, הרוח הזה, שבא אחרי מאות שנים לחדש את הקשר עם העבר הרחוק, הנשכח למחצה, לא עזב עוד את ישראל, ועד מהרה הופיע בכח חדש בתוך הנביאים הנקראים „גדולים[2]".

מאת השנים האלה, המבדילות את תקופת אליהו מזמן נבואתו של הראשון

השמי העתיק, שהובאו מן המדבר ושהתקיימו בישראל, ניטל מהם על פי רוב האפי הדתי ונעשו רק לחזיון של הֲוָי (כמו, למשל, האמונות התפלות שבדורנו, שמקורן על פי רוב בעבודת האלילים). מצד זה אפוא לא היתה צפויה שום סכנה לאמונת יהוה.

[1] הדגשה זו, שבה היו קנאי יהוה משתמשים בכנוי זה (מ"א י"ח, ט"ו; י"ט, י׳; מ"ב, ג׳, י"ד), מעידה ברור על זה, כי השם שימים רבים נשכח מלב הוא ששמש למקוממי אמונת יהוה סיסמה, קריאת מלחמה. ואמנם כן, איך שנפרש את המלה „צבאות", הנה תכנה אינו הולם את האפִּי הטבעי, שקבלה אמונת־יהוה בארץ כנען.

[2] בשם הזה רגילים לכנות את אלה הנביאים, שיצרו את השקפת־העולם הנבואית בספריהם ובנאומיהם, שהגיעו לידינו בכתובים (ומכאן גם הכנוי נביאים „שכתבו נבואותיהם"). השם הזה („גדולים") בא לתחם את בעלי הצורה העליונה של הנבואה מבעלי המדרגות של ההכנה לצורה זו, ואין לו שום ענין אל החלוקה הספרותית שמחלקים לשלשה נביאים (יותר־נכון: ספרי נביאים) גדולים ושנים עשר קטנים.

בנביאים האלה, עמוס[1], הרי הן, בלי ספק, תקופה של עבודה רוחנית כבירה בחוגי הנביאים, מפני שבמשך הזמן הזה באה במקום הדרישות הסתומות של קנאי יהוה הראשונים פרוגרמה ברורה ומסוימה, והמחאה כנגד הבעל עלתה למדרגה עליונה של שלילת עבודת הבעל בכלל. בעיני עמוס ברור הדבר, כי הרע העיקרי מונח לא באל הנֵכָר מֶלְכַּרְת, שהפולחן שלו, שבא מתוך טעמים מדיניים, לא נתפשט מחוץ לגבולות עיר־הבירה ועד מהרה בטל לגמרי (מ"ב, ג', ב'), כי אם בעבודה זו לבעל, שחדרה לתוך עבודת יהוה ועִוְּתָה לגמרי את מהותה הפנימית. על פי זה, הנה כל מלחמת עמוס היתה מכֻוֶנת לא כנגד אלהי הנכר, שעמוס אינו מזכירם בשום מקום[2], אלא כנגד השקפה אלילית־גמורה זו, כי רק הקרבנות רצויים בעיני יהוה, אך אל נפש האדם לא יפנה כלל.

ובתוך השאון הנתעב של משתה החגים, המון הקרבנות והמנחות (עמוס ה', כ"א—כ"ג), המרגיזים את יהוה ונביאו, זוכר עמוס, כתור הזהב, את תקופת מסע ישראל במדבר, בעת אשר בין יהוה ועמו לא היתה פתוחה תהום זו של הפולחן השנוא עליו, וכאילו דרך מקרה הוא מוציא מפיו את הדברים החשובים האלה:

„הזבחים ומנחה הגשתם לי במדבר ארבעים שנה, בית ישראל?" (עמוס ה', כ"ה)[3].

כאן מציב הנביא מול ההֹוֶה את העבר בתור אידיאל, והעבר הזה קשור קשר אמיץ, אורגני עם המדבר.

את הרעיון הזה על הנִגוּד בין כנען והמדבר, בין בעל ויהוה, פִּתֵּחַ עד קצה גבולותיו ההגיוניים והעמיד את שאלת התרבות, הכלולה בתוכו, בכל רחבה, הנביא שבא אחרי עמוס, הושע.

3. — הושע, כמו עמוס, גם הוא רואה את הרע היסודי שבחיים הדתיים של ישראל בזה, כי עבודת יהוה נחנקה לגמרי ע"י פולחן זה והשקפות אלו, שבני ישראל סגלו להם בארץ כנען יחד עם עבודת האדמה[4]. מתוך כך באו רבים מקנאי יהוה, ובראשם הרֵכָבים, לידי מסקנא, כי עבודת האדמה — עסק שאינו רצוי לפני יהוה, ולכן כל אלה החפצים להיות נאמנים ליהוה יש להם דרך אחת: לעזב את חיי הישוב ואת התרבות הדיאוניסית הקשורה עמהם. ואולם הושע, אף כי הכיר, כי המדבר היה מקום צמיחתה של אמונת יהוה, לא יכל להסכים להשקפת הרֵכבים, שכללה בתוכה המעטת דמות יהוה. אי אפשר שיהוה ידרש, כי יעזבו את זה שהוא עצמו נתן לבני ישראל ושהבטיח עוד לאבותיהם, בתור הבעה עליונה של חסדו; וכמו כן אינו

---

[1] ראוי להעיר, כי תקוע, מולדתו של עמוס (עמ' א', א'), ששם היה בוקר (ז', י"ד), נקראה בתנ"ך גם בשם מדבר („מדבר תקוע", דה"י כ', כ'). דבר זה יכל לשמש הוכחה על אלה החוגים, שבתוכם נשמרה בקדושה עבודת יהוה. תקוע נמצאה במרחק שבע פרסאות לדרומה של ירושלים, על גבול מדבר יהודה (ספיר: הארץ).

[2] השמות „סִכּוּת" ו„כיּוּן" שנזכרו שם פעם אחת (ה', כ"ו), שקרוב לודאי כי הם מכוונים אל נִינִרְתָּ־סַטוּרן (Schrader, Keilinschr. u. Alt. Test., 442), הרי הם הוספת־המעתיק, מפני שקשה להניח, כי הפולחן האשורי חדר כבר בימי עמוס (עיין פרושי ולהויזן ונובק).

[3] ע"ד ערכו של הפסוק הזה, בתור עדות היסטורית חשובה, כי תקופת עמוס לא ידעה לא את החקים של הקרבנות שבספר ויקרא ולא את החלק הספורי המחובר אליו ע"ד החיים הדתיים של בני ישראל במדבר (משכן העדות, כהנים וכו'), אין להאריך.

[4] טפוסיים ביותר בנידון זה הם הפסוקים האלה: „גפן בוקק ישראל, פרי ישוה לו. כרב לפריו הרבה למזבחות, כטוב לארצו הטיבו מצבות" (י', א'). „כמרעיתם וישבעו, שבעו וירם לבם, על כן שכחוני". (י"ג, ו') וכמסקנא מזה: אפרים (ז. א. המלכות הצפונית, ששם שגשגו ביחוד עבודת־האדמה והפולחן של הבעל) נשא הוא בישראל ויאשם בבעל וימת" (י"ג, א').

מתאים אל התכן האמתי של רעיון האלהים אותו התאור, כי רק אלהי המדבר הוא, כדרך שהאמינו בתמימותם הארמים כי יהוה — אלהי הרים הוא (מ"א, ב', כג').

על פי הוכחתו העמוקה של הושע, קנאי יהוה אלה, בעיקרו של דבר, חוזרים על אותה הטעות, שמחזיקים בה עובדי הבעל, מפני שאלה ואלה יוצאים מתוך הנחה זו, שיש קשר פנימי שאין־להפרידו בין עבודת־האדמה והבעל. לעומת הדעה המוטעת הזאת הושע מציב את הרעיון, כי טוב הארץ והתרבות האִכָּרית גם הוא מתנת יהוה, ואם בני ישראל מביאים בעדו קרבנות־תודה לבעלים, אין זה אלא מעשה של כפית־טובה ובגידה. מה היא המסקנא שבא אליה הנביא מתוך השקפה חדשה זו? האם זאת אומרת, כי יהוה דורש להביא לו את „התשלום", שעד עכשיו היו קונים על ידו את חסד הבעלים? אך די לנו רק לשאל שאלה זו, כדי לדחותה מיד: הן השקפה זו, כי צריך לשלם לאלהים מתנות בעד מתנותיו היא היא מהותה של עבודת־הבעל. לוּ יהא, כי הבעל שלו עובדים במקדשי ישראל נושא עליו את השם יהוה[1] — אך אם בני ישראל מכבדים אותו רק „כבעל" הארץ, אזי הוא, בכל שֵׁם שיכנוהו, בעל; לא השם הוא העיקר, אלא מה היא מהותם של היחסים בין בני ישראל לאלהים: אם במתנות שמביאים לו או באֵמון־רוחם אליו?

על ידי אליגוריה שאין־דומה־לה מבאר הושע את ההשקפה הזאת, שהוא מביאה בריגוריזם נבואי אמתי לידי קצה ההגיוני. מפני חשיבותה היסודית של אליגוריה זו לענינינו, ראוי לנו לעמוד עליה ביתר פרטות.

הושע מסַפֵּר, כי אשתו בגדה בו[2], כי היתה לזונה. הוא אומר לגרשה מעל פניו, אך לבו לא יתנהו לעשות זאת, כי למרות הכל הוא מוסיף לאהבה, וגם צר לו לשלח את האֵם מן הילדים אשר ילדה לו ואשר קרא להם בשמות סימבוליים: „יזרעאל", „לא־רֻחמה" ו„לא־עמי". ובפנותו אל הילדים האלה, אשר הרעה צפויה להם להיות יתומים, הוא אומר:

„ריבו באמכם ריבו, כי היא לא אשתי ואנכי לא אישה ותסר זנוניה מפניה ונאפופיה מבין שדיה, פן . . ."

אך כאן עוזב הנביא את דרך המשל בדבריו; הענין, שעליו הוא מדבר, מרגיז ומזעזע את לבו, עד כי לא יכול לבחר במשל ומליצה ולהוסיף דבר בסגנונו. ומבלי חשב הרבה הוא מגלה את הנמשל, אך לא על ידי זה שהוא מפרש את המשל, כי אם בזה שהוא מוסיף לדבר בלי הפסק, ובבת אחת, כמו שלא מדעתו, הוא מעמיד במקום הנפשות והיחסים האליגוריים את אלה שבמציאות: הנביא ואשתו — הרי הם יהוה וישראל או, יותר נכון, ארץ ישראל, כעין הגשמת התרבות האִכָּרית והפולחן הקשור בה; ואל הארץ פונה הנביא במוסרו:

". . . פן אפשיטנה ערמה והצגתיה כיום הולדה[3], ושמתיה כמדבר ושתִהָ כארץ ציה, והמתיה בצמא. ואת בניה לא ארחם, כי בני זנונים המה. כי זנתה אמם הובישה

---

[1] עין הושע ט', א'—ה', ששם הנביא מתקומם כנגד הפולחן ומתאר אותו בתור עבודת־הבעל („אתנן" — פ' א' — פירושו כאן שכר שנותנים לאשה זונה (עין ב', י"ד); הכנוי הזה מוכיח ברור על זה, כי הנביא רואה את הפולחן הזה כפולחן הבעל) ושם נופא (פסוק ד') הוא מתארו כעבודה לשם יהוה. ברי הדבר, כי לפי דעת הנביא, עבודה אחת לא בטלה לנמרי את השנית.

[2] השאלה שהעסיקה ומעסיקה עד היום את מבקרי ומפרשי המקרא, אם ביסודה של האליגוריה הזאת מונח מאורע ממשי שבחיי הנביא, אינה נכנסת לגדר חקירתנו כאן.

[3] כאן, בעצם הדבר, הנביא מפסיק בבת אחת את האליגוריה, ואת נאומו שפתח לדבר בשמו הוא ממשיך בשם יהוה. אנלוגיה גמורה במובן הסגנון אנו מוצאים במשל הידוע של ישעיה ע"ד הכרם (ישעיה ה'), שהפסוק ו' אומר: „הסר משוכתו והיה לבער, פרץ גדרו והיה למרמס — — — ועל העבים אצוה מהמטיר עליו מטר".

הורתם, כי אמרה: אלכה אחרי מאהבי נתני לחמי ומימי צמרי ופשתי ושקויי. והיא לא ידעה, כי אנכי נתתי לה הדגן והתירוש והיצהר וכסף הרביתי לה וזהב עשו לבעל. לכן אשוב ולקחתי דגני בעתו ותירושי במועדו, והצלתי צמרי ופשתי לכסות את ערותה, ועתה אגלה את נבלֻתה לעיני מאהביה ואיש לא יצילנה מידי. והשבתי כל משושה, חגה חדשה ושבתה וכל מועדה. והשמֹתי גפנה ותאנתה (אשר אמרה: א ת נ ה ה מ ה ל י, א ש ר נ ת נ ו ל י מ א ה ב י) ושמתים ליער, ואכלתם חית השדה. ופקדתי עליה את ימי הבעלים אשר תקטיר להם ותעד נזמה וחליתה ותלך אחרי מאהביה ואותי שכחה נאֻם יהוה.

לכן הנני שך את דרכך בסירים וגדרתי את גדרה ונתיבותיה לא תמצא. ורִדפה את מאהביה ולא תשיג אתם ובקשתם ולא תמצא, ואמרה אלכה ואשובה אל אישי הראשון, כי טוב לי אז מעתה" (הושע ב׳, ד׳—טו)[1].

לפנינו אחד הפרקים היותר מצוינים והיותר בהירים בהתפתחותו הרוחנית של ישראל. מתוך ההכרה הבהירה של הנגוד בין עבודת־יהוה ועבודת־הבעל, בא הנביא באֹמֶץ לידי מסקנא זו, כי כדי להשמיד את עבודת־הבעל, ראוי לעקור את הנחותיה ולהפך את כנען למדבר: אז יעלה קוץ ודרדר בכל הנתיבות העקלקלות, שבהן הלך העם אחרי הבעלים (עיין ט׳, ו׳; י׳, ח׳), ולפניו תפתח דרך אחת רחבה וישרה — דרך יהוה.

„המדבר" מביע כאן צד אחר של מהותו האידיאולוגית, לא את הצד ההיסטורי אלא את הצד המפשטי: הוא בא בתור ע ו נ ש על „ימי הבעלים", על שכחם את יהוה בגלל טוּב הארץ ופריה.

אך במקום הזה לא פסק רעיונו של הנביא. מאותה שעה שארץ כנען נהפכה למדבר ואין בה עוד מקום לעבודת הבעל, אין עוד אותה התהום שהפרידה את יהוה מעל עמו — ועל מחשבת בת ישראל, שבאה תחלה ע"י סבות אופורטוניות: „אשובה אל אישי הראשון, כי טוב לי אז מעתה", יענה לה יהוה ע"י סליחה גמורה ויחדש כקדם את חיי נשואיו.

אך התחדשות זו תבוא לא פה ולא באותה ארץ כנען, אשר תהפך למדבר, כי אם במדבר האמתי, אשר שמה יוליך יהוה את ישראל, למען אשר יוכל שם — במקום ששום דבר לא יזכיר לו את התקופה הקשה של הפרוד — לשוב ולגלות את נפשו ליהוה ולכרת עמו ברית חדשה, ברית עולם.

„לכן הנה אנכי מפתיה והלכתיה המדבר ודברתי על לבה. ונתתי לה את כרמיה משם ואת עמק עכור לפתח תקוה[2], וענתה שמה כימי נעוריה וכיום עלותה מארץ מצרים. והיה ביום ההוא — נאם יהוה — תקראי אישי ולא תקראי לי עוד בעלי. והסירתי את שמות הבעלים מפיה, ולא יזכרו עוד בשמם. וכרתי להם ברית ביום ההוא עם חית השדה ועם עוף השמים ורמש האדמה, וקשת וחרב ומלחמה אשבור מן הארץ והשכבתים לבטח. וארשתיך לי לעולם, וארשתיך לי בצדק ובמשפט ובחסד וברחמים, וארשתיך לי באמונה וידעת את יהוה.

---

[1] הפסוקים ח—ט, שבנוסחת המסרתי הרי הם עוצרים בעד שטף הרעיון, מובאים כאן בסוף הקטע.

[2] „עמק עכור" הוא הוא שם העמק, שבו באו בני ישראל בימי יהושע לפלשתינא (יהושע ז׳ כ"ד). בציור זה של הנביא, על ישראל עוד הפעם לבא לארץ כנען מן המדבר, ושוב יעבר דרך „עמק עכור". אך מפני שעתה ישוב לארץ המובטחה מחודש ברוחו ומלא אמונה באשֶר־עולם הצפוי לו שם, יהי לו „עמק עכור" „לפתח תקוה". — הנביא מדגיש, כי משם, ז. א. בהשיב יהוה את ישראל המחודש לארץ כנען, יתן לו את כ ר מ י ו: בזה הוא רוצה להראות, בניגוד לדעת הרֵכבים, כי גם הכרמים, זה הנזר של התרבות האכרית, אין בהם בעיקרו שום דבר המתנגד לעבודת יהוה, אם רק אינם באים עם הפולחן הבקכי.

והיה ביום ההוא אענה — נאם יהוה — אענה את השמים והם יענו את הארץ, והארץ תענה את הדגן ואת התירוש ואת היצהר, והם יענו את יזרעאל[1]. וזרעתיה לי בארץ ורחמתי את לא־רֻחמה ואמרתי ללא־עמי עמי אתה, והוא יאמר אלהי" (הושע ב', ט"ו—כ"ח).

כאן יש לפנינו יכֹלֶת להביט לתוך מעמקי הנפש של הנביא, להבין יפה את כל הפרוצס של רעיונו. מתחלה בא „המדבר", במובן ארץ כנען שנהפכה לשממה, בתור עונש על אשר זנו אחרי הבעלים של כנען; המדבר ממלא אפוא תפקיד זה של החרב, ההרס והשבִי, שבהם רגילים לאַיֵם נביאי הזעם. אך בהבדל משאר דרכי העֹנֶש, כולל המדבר בתוכו תנאים, שעושים למיותר את השמוש בעֹנֶש זה: חורבן כנען נוטל מעבודת־הבעל את הקרקע שממנו היא יונקת, ועל ידי כך הוא מחזיר מאליו את ישראל לחיק עבודת־יהוה. כאן בא „המדבר" כעין דרך או הקדמה לתשובת ישראל ולהתחדשות ברית האהבה העתיקה, אהבת אמון, בינו ובין יהוה. ברור לעין, כי בהעמיקו את התכן האידיאולוגי של המושג „מדבר", מקרב הנביא מאד את המדבר המפשטי שעלה לפניו בתחלה אל המדבר ההיסטורי, שבו שררו, „בימי נעורי ישראל", אחדות גמורה ואהבה נאמנה בין יהוה וישראל. הנה כי כן נשלם מחזור ההתפתחות של מושג זה: המדבר ההיסטורי, שעד עכשיו ראו בו הנביאים רק את העבר האידיאלי, נעשה גם נקודת מוצא לתקוותיהם לעתיד, לצפיתם לאחרית הימים, ותור הזהב של נעורי העם מתמזג להם במובן זה עם תור הזהב של „אחרית הימִים" (הושע ג', ה'). אך תור הזהב שלעתיד, אחרי אשר המדבר ברא עם ראוי לו בדמות ישראל השבִ לאלהיו, אינו קשור עוד עם צורות החיים של הנדידה ועם ההֲוָי של המדבר; אדרבא העת הזאת עומדת לעיני רוחו של הנביא כזמן השגשוג של כל כחות הטבע — מצד אחד, וכזמן של שלום עולם, צדק ואהבת אדם — מצד שני. התמונה המובאה למעלה של אשֶׁר כללי, השפוך על פני הטבע, כוללת בתוכה בזעיר־אנפין את כל האסכטולוגיה המאוחרת של נביאי הנחמה.

אין לראות, כמובן, את השורה ההגיונית של הרעיונות שתארנו כאן כעין תאור מדויק של מהלך הרעיונות בלב הנביא, ומה גם שבפרוצס ההתפתחות של השקפת־העולם הנבואית עמד היסוד הראַציונאַליסטי, העיוני, במדרגה נמוכה לעומת היסוד האינטואיטיבי, שנגלה להם ברוח־הקדש: היסוד העיקרי בנפש הנביאים היו המושכלות המוסריות, הבוערות בקרבם כאש צרבת, והציורים הריאַליים והממשיים כהרגשות. אך במסגרת של הסכימה שתארנו נוכל להבין יותר ולהעריך יותר את המומנטים האידי־אולוגיים הבודדים, שהעסיקו את לב הנביא, ובפרט את הציורים של המדבר בעבר והמדבר בעתיד, שלא סרו מלבו.

„אני ידעתיך במדבר — אומר יהוה לישראל — בארץ תלאובת" (י"ג, ה'); „כענבים במדבר מצאתי ישראל, כבכורה בתאנה, בראשיתה ראיתי אבותיכם", (ט', י'); „כי נער ישראל ואהבהו, וממצרים קראתי לבני", (י"א, א'); — כך חוזר הושע בפנים שונות על אותו הרעיון, שעמד, כנראה, במרכז מחשבתו, על אדות תור־הנעורים הנהדר של ישראל, שרק הוא בלבד יוכל לבאר את אהבת יהוה אליו, ולא הזמן הזה, שבו אין ישראל ראוי לאהבה זו.

אך עתיד הוא ישראל לשוב ולחיות בתור זהב זה, ואחרי אשר „יגרש יהוה את

---

[1] „יזרעאל„ פירושו: „יזרע־אל". בראשית האליגוריה (א', ד') קרא הנביא בשם הזה את בנו, לאות כי צפוי עֹנֶש בעון כל הארץ על חטאת יהוא שעשה ביזרעאל (מ"ב, י'; עיין מ"ב ט', י'). כאן צריך לבאר את השם הזה, לפי סופה של האליגוריה, במובן טוב: הנביא מסתייע בפרושו המדויק של השם והופך את זכר העֹנֶש שבו להבטחת אשֶׁר. כל שלשת השמות של בני הנביא הרי הם, כמובן, כנויים לישראל.

בני ישראל ולא יוסף אהבתם" (ט', ט"ו), „עוד יושיבם באהלים כימי מועד"[1] (י"ב, י'). אז „ארפא משובתם, אהבם נדבה, כי שב אפי ממנו. אהיה כטל לישראל, יפרח כשושנה ויך שרשיו כלבנון. ילכו יונקותיו ויהי כזית הודו וריח לו כלבנון" (י"ד, ה'—ז').

4. — בכל גדולתם של הפרצופים הרוחניים של הנביאים הגדולים, בכל שלטונה של היצירה האינדיבידואלית בשיטה של השקפת־עולמם, אין לראותם בכל זאת כאנשים עומדים־בדד, מחוץ לסביבתם, שהביאה אותם לעולם. במסגרת מאמרנו זה אינו נכנס, כמובן, התאור של הסביבה הזאת, נתוח הרכבתה הסוציאלית והאידיאולוגיה שלה: עלינו לקבל כאן בתור עובדא, שנמצאו חוגים שהשתתפו בעבודת הנביאים, שקראנו להם למעלה בשם „קנאי יהוה". החוגים האלה היו יחד עם זה גם השומרים על המסרת הספרותית, שהיו מאספים ומעבדים את החבורים של ספרות ישראל; ובמדה שבחוגים האלה מצאו להם הרעיונות של הנביאים הֵד ביותר, בה במדה יש יסוד לבקש את הבבואה של הרעיונות האלה בספרות הישראלית. אמנם, החבורים שהגיעו אלינו בכה"ק (או קטעים מהם) הרי הם עמודים מעטים מאד במספרם — ולפעמים ארעיים — מכל הספרות של ישראל העתיק, ובכן מציאותם של רשמי השקפה זו או זו באותם הקטעים שנשארו לפליטה אינה אלא, על פי רוב, דבר שבמקרה, והעדרם אינו יכול לשמש לנו argumentum e silentio; ולפיכך יש חשיבות יתרה לאותן ההוכחות, החוזרות פעמים רבות בספרות שבתקופת הנביאים, כי האידיאליזציה של המדבר, בתור מקום גידולו של ישראל, שיצאה מפי הנביאים, והאדרת התקופה ההיסטורית של נדידת ישראל, הקשורה בה (ביחוד את נקודת־המוצא שלה — יציאת מצרים) השפיעו השפעה מרובה על מהלך המחשבה של שורת־דורות שלמה.

למעלה העירונו על האֹפי של מלחמה, שהיה טבוע על ראשית־מעשהו של הנביא אליהו: שמו בלבד (יהו, כלומר, יהוה — אלי) נשמע כעין קריאה לקְרָב, והכנוי לאלהים „יהוה צבאות" היה לסיסמא בפיו. ולפיכך מפליא הדבר, כי הוא אינו מזכיר בשם יהוה, אשר הוציא את בני ישראל ממצרים, ובכלל בכל הספור ההיסטורי שבספר מלכים מירבעם הראשון עד ירבעם השני (מפרק י"ג מלכים א' עד פרק י"ז מלכים ב') אין אף זכר אחד לארץ מצרים, כמו לארץ הקשורה עם ההיסטוריה העתיקה של ישראל, הנביאים „שכתבו ספרים" עשו במובן זה מהפכה עיקרית. בהקדישם מלחמה על כל מיני הפולחן הנטוראַליסטי, התחילו מציגים לעומתו כמדרגה הראשונה את המומנט המוסרי שבדת, גם בעולם המוסרי של הפרט ושל החברה, גם במובן היותר רחב של המושג הזה, היינו במובן המוסרי של סדר העולם בכלל ושל גלויו בהיסטוריה הישראלית בפרט. לעומת יהוה שירד למדרגת בעל־פלשתינא הציגו את יהוה של הר סיני, החותך גורלם של ארצות ועמים, ומעשהו הראשון, הגדול והישר, היה לגאל את בני ישראל מעבדות מצרים. העברה זו של מרכז־הכֹבֶד שבדת מן הטבע אל ההיסטוריה, מן האיתנים העורים אל חיי אנשים ועמים, צריכה היתה, בלי ספק, להגביר בין העם במדה מרובה את החפץ לדעת את קורות העבר שלו, להכירו ולחדור אל תכונתו. ואמנם כן, תקופת הנביאים הרי היא יחד עם זה גם זמן של התפתחות מיוחדה בהיסטוריוגרפיה הישראלית, שמצאה בטויה בכנוס הספרות ההיסטורית העממית, בסדור

---

[1] המלה „מועד" בסוף הפסוק התפרשה בכמה וכמה פנים: אמרו שהיא מורה על חג־הסכות וחג־הפסח, תקנו במקום „מועד" — „עולם", „בנעוריך", „מדבר" וכו'. ולנו נראים דברי פרוקש (Geschichtsbetrachtung, 126) שרואה במלה זו כנוי שהשתמשו בו בני־ישראל להורות על תקופת ישיבתם בחורב (עיין „אוהל־מועד", שמות ל"ג, ז'). [ואולם ע' בספרי על ארון הקדש ע' 52. — טורטשינר]

תעודות שונות של כותבי קורות העתים וביחודן לשיטה רחבה של פרגמטיזם דתי. עבדות מצרים היתה לא רק נקודת המוצא של הספור ההיסטורי שחובר בעת ההיא, אך גם הבסים של כל הבנין הפילוסופי־ההיסטורי, כי יציאת מצרים היא שהביאה את הברית בין יהוה וישראל, והפרתו שבאה מזמן לזמן, ואחריה העֹנש, התשובה, הסליחה ועוד הפעם הפרה, הם הם שהיו לפי אמונתם של כותבי ההיסטוריה של כה"ק, שיצאו מבית מדרשם של הנביאים, התכונה הטמירה והיסוד המניע בכל ההיסטוריה הישראלית.

טבעי הוא אפוא הדבר, כי מזמן שהנביא עמוס, בהוכיחו את בני־ישראל ששקעו בשאיפות שפלות (ב׳, ז׳—ח׳), בפרץ זעמו הוא זורק בפניהם תוכחת יהוה: „ואנכי העליתי אתכם מארץ מצרים ואולך אתכם במדבר ארבעים שנה, לרשת את ארץ האמרי"? (ב׳, ט׳) — מאותו הזמן עומד ספור יציאת מצרים תמיד במרכז עיונם של האידיאולוגים הישראליים. הם הבינו, כי בעוררם בחוגים הרחבים של העם את זכרון המאורע הזה, הם מכניסים לתוכם את ההכרה בזכות זו על עמו שקנה יהוה במעשהו זה: „ואתכם העליתי מארץ מצרים, רק אתכם ידעתי מכל משפחות האדמה, על כן אפקד עליכם את כל עונתיכם" (עמוס, ג׳, א׳; עיין הושע י"ג, ד׳).

יציאת מצרים והמסעות במדבר נעשו אפוא, מצד אחד, היסוד לכל הרעיונות הפילוסופיים־ההיסטוריים, שכותבי ספורי כה"ק שואפים לבאר על ידם את הרעות אשר באו על ישראל (עיין, למשל, מ"ב, י"ז, ז׳; כ"א, ט"ו); ומן הצד השני, נעשו המאורעות האלה לענינים חביבים של היצירה הספרותית בישראל, שגם היא מכניסה בתאורם אותם הקוים של אידיאליזציה, כמו שעושים הנביאים:

„כי חלק יהוה עמו, יעקב חבל נחלתו.
ימצאהו בארץ מדבר, ובתהו ילל ישימון.
יסבבנהו, יבוננהו, יצרנהו כאישון עינו".

כך שר המשורר הגדול הנעלם של התקופה הזאת (דברים ל"ב, ט׳—י׳)[1] ועוד הפעם, כמו בשירת דבורה, יהוה מתואר יושב בהר סיני, ומשם הוא נגלה לישראל (דברים ל"ג, ב׳)[2], או שבכלל רואים אותו כשוכן במרחקי הדרום, ומשם הנביא שומע את בואו בכל הדר גאונו[3].

תחת השפעת הרעיונות של הנביאים חובר גם מין מיוחד ומקורי של יצירה ספרותית, שהזדוגו בו קוים של ליריקה דתית עם פרוזה דידקטית, ודוגמאות רבות ממנו, שניתנו בפי משה, הרי הן הפתיחה אל גוף הספר (החקים) „דברים". כאן אנו מוצאים בנוסחאות רבות ושונות את ענין המדבר, אשר שם „נשא יהוה את ישראל,

---

[1] שירת „האזינו", שהיא פיוט תיאודיצאי שאין דומה לו, מתיחסת בלי ספק לתקופת הנביאים, ועל פי הדעה המכריעה בחקירת כה"ק (Budde, Cornill, Kautzsch) גם לסופה של התקופה.

[2] „ברכת משה" מיחסים קורניל וקויצש לתחלת המאה השמינית. את הפסוקים א׳—ה׳ מוציאים רוב המבקרים מגוף השירה וחושבים אותו למזמור בפני עצמו (עיין Greßmann, Die Anfänge Israels ב־Göttinger Bibelwerk ע׳ 173).

[3] גורלו של הנביא חבקוק הוא כגורלו של הנביא יואל, וזמן פעולתו לא נקבע כלל בבקרת המקרא. ביחוד את הפרק השלישי מספרו נוטים רבים ליחס אל המאה הרביעית וגם אל השלישית. על קשורו של הפרק הזה עם שני הפרקים הראשונים ועל יחסו לנביא של המאה השביעית מגין, לא בלי יסוד, החוקר F. E. Peiser, Der Prophet Habakuk וגם החוקר Reuß, Geschichte der Heil. Schr. ע׳ 396. בקשר עם זה אמרנו להעיר, כי גם דברי הושע: „אלך אשובה אל מקומי, עד אשר יאשמו ובקשו פני בצר להם ישחרנני" (ה׳, ט"ו) ג"כ פרושם, לפי דעתנו, במובן המקום הקדמוני של יהוה — הר סיני, ולא השמים, כמו שרגילים לפרש את הפסוק הזה (קויצש, גובאַק). להציג את כנען, בתור מושג ארעי של יהוה, לעומת השמים, בתור מושבו הקבוע, אין זה כלל ברוח ההבנה הישראלית את האלהים; החלוקה הנחרצה של השמים והארץ היא פרי של תקופה מאוחרת. גם ספר „דברים" (עיין ד׳, ל"ד) חושב לאפשר, כי אלהים יושב בשמים ונראה באותו זמן גם על הארץ.

כאשר ישא איש את בנו" (דברים א', ל"א), הוא „המדבר הגדול והנורא, נחש שרף ועקרב וצמאון אשר אין מים, המוציא לך מים מן החלמיש — — — למען ענתך ולמען נסתך להיטיבך באחריתך — — — למען הקים את בריתו אשר נשבע לאבותיך" (דברים ח', ט"ו—י"ח, עיין עוד נוסחאות: ח', ב'—ד'; י"א, ה'—ז'; כ"ט, ד'—ה')[1]. ראוי לשים לב לכך, כי ברוממם את תקופת הנדידה, כזמן האמונה של ישראל ביהוה, הנה „המזמורים ההיסטוריים" האלה — כמו שאפשר לכנות את החבורים האלה — מעלימים בתחלה את עון עגל הזהב ליד הר סיני, ובהתאם לכל מגמתם יחסו את פשע ישראל זה לזמן בואו לגבולות כנען, לבית פעור, והם הולכים אחרי הגירסא או ההשקפה, שהחזיק בה גם הנביא הושע („כענבים במדבר מצאתי ישראל" וכו', עיין לעיל. „אך המה באו בעל פעור וינזרו לבשת ויהיו שקוצים כאהבם", הושע ט', י')[2].

אנו רואים אפוא, כי רעיונות הנביאים, שרוממו את תקופת מסעות ישראל במדבר, מצאו להם הד חי בסביבה קרובה לרוחם ויצרו צורות ספרותיות קבועות, סגנון קבוע של תאור זמן הנדידה, שנעשה למנהג אצל המחברים הישראליים והשפיע בדרך זו על השקפותיהם של חוגים רחבים בעם. אך, כמו שהראינו למעלה, בהשקפת־העולם של הנביאים ע צ מ ם מלא המדבר לא רק תפקיד של תאור העבר בתור אידיאל, כי אם גם ציור אידיאלי של תחיה רוחנית של ישראל בעתיד. ערכו זה של המדבר בתור אידיאל לעתיד־לבא, שהתנגד נגוד גמור אל כל סדרי החיים עם כל ההשגות המרגלות של בני ישראל, לא יכל, כמובן, להתקבל על לבם של אנשים מן השוק, אך הנביאים עצמם גם אחרי הושע, שקשרו בראשונה את המדבר עם התקוות־לעתיד־לבא, חזרו לא אחת בנאומיהם ובכתביהם אל הסינמז העליון הזה של המסרת ההיסטורית והמושכלות הדתיות־המוסריות.

5. — בחזיונו הידוע של ישעיה (פ' 6), שהוא ספור הקדשתו לנביא, מספר הנביא, כי יהוה, בגלותו לפניו את כל העמל של עבודתו הנבואית העתידה, מזהיר בו, כי

---

[1] בפסוק כ"ט, ה' אנו שומעים אולי הֵד של השקפת הרכבים (או הנזירים), כי חסרון לחם, יין ושכר במדבר הוא שסייע לנטֹע בלב בני ישראל את אמונת יהוה.

[2] כאן אנו נוגעים באחת מן השאלות הקשות ביותר שבבקרת המקרא, משום שהמבוא לספר „דברים" (פ' 1—11) הרי הוא קומפלקס ספרותי מרכב מאד. החלוקה הפשוטה לשני חלקים, לפי תכנו: החלק ההיסטורי (פ' 2—4) והתשבחתי (פ' 5—11), אחרי חקירה ביתר עיון, אינה פותרת את כל השאלות. Steuernagel, Der Rahmen des Deuteronomiums גם Stärk, Das Deuteronomium usw. הוכיחו, כי יחד עם התכן יש לנו מדה אחרת לחלק את כל ספר דברים, ובפרט את המבוא השני (פ' 5—11) והיא: הדברים הנאמרים לישראל חליפות בלשון יחיד ובלשון רבים. על פי חלוקה זו, הנה הקטעים „בלשון יחיד" „ובלשון רבים" מצטרפים לדברים ממין־אחד שלמים פחות או יותר. על יסוד הסימן הפורמַלי הזה הוציא Puukko, Das Deuteronomium מתוך המבוא (פ' 5—11) את החלק של „לשון יחיד", שאותו הוא חושב (גם Kittel בספרו Geschichte I, 264) ליותר עתיק ואחד בזמן עם גוף החוקים. החלק היותר עתיק הזה של המבוא השני (התשבחתי) כמו גם הראשון (ההיסטורי) אינם יודעים כלל ע"ד עגל הזהב, ולמעשה הראשון של עבודת־אלילים בישראל הם חושבים את העבודה לבעל־פעור (דברים ד', ג'; עיין במדבר פ' כ"ה). ברי הדבר, שהיה קַים מחזור אגדות ע"ד המדבר, שלא ידע את עון העגל ליד הר סיני, וראיה לדבר מהושע, שאומר בפרוש, כי בבעל פעור נזר ישראל ב פ ע ם ה ר א ש ו נ ה לעבודת הבעל (בושת = בעל, כמו בכל השמות המרכבים). הושע, שנלחם יותר מכל הנביאים כנגד העגלים והמסכות (ח', ד'—ו'; י', ה'; י"א, ב'; י"ג, ב'), קשה להאמין שהיה מעלים על עון העגל ליד סיני, אילו ידע את האגדה הזאת. האידיאולוגיה של תקופת חנביאים צריכה היתה להפריע בעד זה, שיקשרו את סיני עם עבודת ה ב ע ל, ואדרבא ברוחה היה ליחס את הפשע הראשון ביהוה לזמן בוא ישראל לשערי כנען (Procksch, Geschichtsbetrachtung 132) על יסוד כל זה, וגם בשימנו אל לב את ההרכבה באין־ספק של הפ' ל"ב מס' שמות, נראית לנו למיוסדת ההשערה של פרוקש ונרסמאַן (Mose und seine Zeit, 208—210), כי ספור העגל ליד הר סיני הוּא נירסאָ מאוחרת ע"ד הבעל בבית־פעור, ומוצאו מתאמץ גרסמאַן לבאר ע"י השאיפה להציג את הסמל האלילי — העגל, לעמת הסמל האמתי — הארון.

עליו להיות נכון לבא בדברים עם עם קשה־לב וכבד־אזן. יתר על כן, קריאות הנביא יש שיפעלו פעולה מתנגדת, וככל אשר ירים קולו, יוסף העם להקשות ערפו ולחטא. בתחלה כאילו פקפק ישעיה בפני הדרך שעליו ללכת בה, אך אחרי כן, בהבינו כי כונת יהוה יש לה בודאי תכלית עמוקה אך נעלמה ממנו, הוא שואל אותו, עד מתי תארך הפעולה ההפוכה של דבריו ובכלל כל תעודתו הנבואית. „ויאמר יהוה: עד אשר אם שאו ערים מאין יושב ובתים מאין אדם, והאדמה תשאה שממה. ורחק יהוה את האדם ורבה העזובה בקרב הארץ. ועוד בה עשיריה ושבה והיתה לבער" (ו', י"א—י"ג). עשיריה זו (עיין עמוס ה', ג'), אשר תשָׁאֵר אחרי השממה, ותשוב — לפי דעת הנביא — אל חיי רועים, תהיה „כאלה וכאלון אשר בשלכת מצבת בם, זרע קדש מצבתה" (ג', י"ג), זו השארית (י', כ"א, כ"ב), שבה קשורות התקוות הגדולות של הנביא לעתיד לבא.

בפרק השביעי הבא אחריו אנו רואים כבר את המשך התעמקותו של הרעיון הזה ע"ד „המדבר של העתיד". הנביא מבאר בו, מפני מה צריך שיקדים חורבן הארץ לתחית ישראל. ישעיה משתמש בתחבולה של נואם, החביבה על הנביאים, היינו שהוא פונה אל המון שומעיו בנבואה סתומה ונעלמה: „הנה העלמה הרה וילדת בן וקראת את שמו עמנואל. חמאה ודבש יאכל לדעתו מאס ברע ובחור בטוב" (ז', י"ד—ט"ו). השומעים משתאים ומחכים לדברים שיבאו, אשר יבארו להם את החזון המוזר, שאינו כולל בתוכו, לפי השקפה ראשונה, שום בשורת־רע, ובלתי שכיח בפי נביא כישעיה, שקורא תמיד לחמת יהוה על העם. אך הבאור ממהר לבא:

„והיה ביום ההוא ישרק יהוה לזבוב אשר בקצה יארי מצרים ולדבורה אשר בארץ אשור. ובאו ונחו כלם בנחלי הבתות ובנקיקי הסלעים ובכל הנעצוצים ובכל הנהללים. ביום ההוא יגלח יהוה בתער השכירה בעברי נהר, במלך אשור, את הראש ושער הרגלים וגם את הזקן תספה. והיה ביום ההוא יהיה כל מקום אשר יהיה שם אלף גפן באלף כסף, לשמיר ולשית יהיה. בחצים ובקשת יבא שמה. והיה ביום ההוא יחַיה איש עגלת בקר ושתי צאן, והיה מרב עשות חלב יאכל חמאה, כי חמאה ודבש יאכל כל הנותר בקרב הארץ" (ז', י"ח—כ"ד)[1].

וכך מתבאר „החזון" ע"ד התחדשות ישראל: על הארץ עתיד לעלות האויב, מטה זעם יהוה; היא תהפך למדבר שממה, במקום הגפנים שגדלו לפנים ישתרעו שדות־מרעה, וגידול־מקנה יהיה עסקם של יושבי הארץ; חלב ודבש של דבורי פרא[2] יהיו מאכלם. המזון הפשוט והטבעי הזה וצורת־החיים הטבעית הכרוכה בו הם יהיו הגורמים לכך, שהדור החדש ילמד לבחר בטוב ולמאס ברע, ועל ידי כך יהי נאה לו השם שנתן לו הנביא: עמנואל.

נבואתו של ישעיה נתקיימה במלואה: „תער השכירה", שהחריבה את מלכות ישראל, עלתה גם על יהודה. „גוי גדול יעור מירכתי ארץ. אכזרי הוא ולא ירחמו" „וקולם כים יהמה — למלחמה עליך בת ציון" (ירמיה ו', כ"ב — כ"ג). אך שום דבר לא בִשֵׂר את המהפכה הרוחנית שצפו לה הנביאים, כאשר יחשף יהוה יד ימינו; העם אטם אזנו, כמקדם, אל תוכחת הנביאים ולא האמין, כי יהוה יביא את אשר דִבֵּר (יר' י"ז, ט"ו) וישלח ידו על ציון (יר' ז', ד'). ההכרה כי אין להשיב את חרבן יהודה והספק שהתגנב אל הלב, אם אמנם יביא חרבן המלוכה להתחדשות רוח העם

---

[1] סדור הפסוקים כ"ג וכ"ד נעשה באופן זה, שהכללי יקדים להפרטי; הנוסח שלהם הגיע אלינו בצורה משובשת מאד. עיין חזרת המלים פעמים רבות.

[2] בני ישראל לא ידעו גידול דבורים. „הם ידעו רק את הדבש של דבורי־פרא שהשתמשו בו למזונם האנשים שחיו בעני ובמחסר" (בוהל: „היחסים הסוציאַלים של בני ישראל", ע' שופטים י"ד, ח'; ש"א י"ד, כ"ה). עוד בזמנים מאוחרים היה הדבש מזונם הטפוסי של המתבודדים (אונגליון, מתתיהו ג', ד', מארק א', י').

— אלה בראו בנפש הנביא־הסובל מענתות את הדרמה הגדולה והכבירה. ולכן הרי כאילו נמנע מהביט אל העתיד ואת מבטו המדוכא שלח ברצון אל העבר הרחוק, אשר נראה לו בצבעי הקשת והבליט ביותר את כל האֹפֶל של ירידת ישראל בהֹוֶה.

„ויהי דבר יהוה אלי לאמר: הלך וקראת באזני ירושלים לאמר: כה אמר יהוה: זכרתי לך חסד נעוריך, אהבת כלולתיך, לכתך אחרי במדבר בארץ לא זרועה. קדש ישראל ליהוה, ראשית תבואתה, כל אכליו יאשמו, רעה תבא אליהם" (ב', א'—ג') — בשיר־תהלה זה הגדול בכה"ק לכבוד המדבר, בתור מולדת ישראל, פותח הספר ירמיה. ובעברו בדמיונו אל הזמן ההוא שחלף ואין להשיבו, שואל הנביא את עצמו, בלי זעם אך בצער אין־קץ, מדוע זה לא היו חיי ישראל אחרי כן טובים, כאשר בשרו ימי הנעורים הנאים.

„מה מצאו אבותיכם בי עָוֶל, כי רחקו מעלי וילכו אחרי ההבל ויהבלו? ולא אמרו: איה יהוה המעלה אותנו מארץ מצרים, המוליך אותנו במדבר, בארץ ערבה ושוחה, בארץ ציה וצלמות, בארץ לא עבר בה איש ולא ישב שם אדם? ואביא אתכם אל ארץ הכרמל, לאכל פריה וטובה, ותבאו ותטמאו את ארצי ונחלתי שמתם לתועבה?" (ב', ה'—ז').

הם טמאו את הארץ, ראשית כל, ע"י זה שבארץ יהוה עבדו עבודה זרה לאלהים אחרים, ובימי ירמיה לבש הפולחן הזה צורה של עבודה „למלכת השמים", עשתרת, שהמלוכה כאילו אִשרה אותו אשור רשמי (עיין יר' מ"ד, ט"ז—י"ט). בעיפו במלחמתו כנגד הפולחן הזה, פונה ירמיה בתפלה אל יהוה כי יסלח לעמו, אשר לא ידע את מעשהו הרע; אך הנביא עצמו מרגיש, כי יהוה לא יוכל להקשיב תפלתו:

„ואתה אל תתפלל בעד העם הזה ואל תשא בעדם רנה ותפלה ואל תפגע בי, כי אינני שמע אותך. האינך רואה, מה הם עושים בערי יהודה ובחוצות ירושלים? הבנים מלקטים עצים, והאבות מבערים את האש, והנשים לשות בצק לעשות כַוָּנים למלכת השמים והסך נסכים לאלהים אחרים למען הכעיסני".

ואלהים לא ירצה גם בקרבנות אשר יקריבו לו: „עלותיכם ספו על זבחיכם ואכלו בשר. כי לא דברתי את אבותיכם ולא צויתים ביום הוציאי אותם מארץ מצרים על דברי עולה וזבח" (ז' ט"ז—י"ח; כ"א—כ"ב)[1].

כבר אמרנו, כי התקוות לעתיד־לבא תפסו מקום שני בהשקפת־עולמו של ירמיה, ביחוד בזמן שהמלוכה עוד התקיימה והוא היה שקוע כלו במלחמתו עם הפוליטיקה של המלכים, שנראתה בעיניו כוזבת ומשחיתה, וגם עם האמונה הכוזבת של העם, כי אי אפשר שתחרם יהודה, זה המעוז האחרון של יהוה. אך בעת אשר היתה ירושלם לעיים והנביא שמע „קול רחל מבכה על בניה" (ל"א, יז'), התעוררה בלבו בכל עוז התקוה, כי תחית העם בוא תבוא:

„כה אמר יהוה: מצא חן במדבר עם שרידי חרב. הלוך להרגיעו ישראל, מרחוק יהוה נראה לי. ואהבת עולם אהבתיך, על כן משכתיך חסד. עוד אבנך ונבנית

---

[1] „העולה" היתה נשרפת כולה על המזבח, וה„זבח" = „זבח שלמים" היה נשרף רק חלק קטן ממנו (בעיקר — הדם), והשאר היה נאכל ע"י הבעלים „לפני יהוה". אפשר שהמלה „זבח" מורה כאן לא על קרבן זה או זה, אלא על טביחה פשוטה (דברים י"ב, ט"ו, כ"א). אזי שעורו של הפסוק כך הוא: „עלותיכם ספו על זבחיכם", כלו' אכלו את בשר העולות, כמו שאר בשר בהמה וכו'. בימי ירמיה לא היתה קיימת עדיין המסרת, כי החקים של עבודת הקרבנות ניתנו לישראל במדבר. עדות זו חשובה היא ביותר, משום שיצאה מפי אדם שעל פי מוצאו קרוב הוא מאד אל הכהנים (יר' א', א'), ובשללו מאת חקי הקרבנות את עתיקותם, הנביא מציג לעומתם (ז', כ"ג) את החקים שאמנם חשבו בימיו כי ניתנו עוד בתקופה של יציאת מצרים (עיין גם הפסוק שהובא למעלה [מעמוס ה', כ"ה], שבו שולל הנביא דבר הפולחן במדבר, אך אין בו זכר ע"ד מציאות חקים ע"ד קרבנות).

בתולת ישראל, עוד תעדי תפיך ויצאת במחול משחקים. עוד תטעי כרמים בהרי שמרון, נטעו נוטעים וחללו" (ל"א, א'—ד').

כאן בא מראה המדבר, שבו משך יהוה חסדו לישראל בימות קדם, לבאר על מה נוסדה תקות ירמיה, כי חורבן העם לא חורבן נצח הוא. אך התקוה הזאת לא יכלה לעודד את רוח הנביא המעונה והמדוכא: הוא שואף רק לדבר אחד — למנוחה.

„מי יתנני במדבר מלון אורחים ואעזבה את עמי, ואלכה מאתם!" (ט', א'). המוטיב הזה על המדבר, כעל מקום שהנפש של היחיד שואפת אליו לבדידות, הוא אותו שאנו מוצאים אחרי כן גם בתהלים: „מי יתן לי אבר כיונה אעופה ואשכונה. הנה ארחיק נדוד, אלין במדבר" (תהלים נ"ה, ז'—ח').

כדי להביא את כל הצורות, שבהן הובע אצל הנביאים רעיון המדבר, עוד נשאר לנו להראות על הד השקפות הושע אצל הנביא יחזקאל.

בנבאו על קבוץ נפוצות ישראל שיבוא, אומר יחזקאל:

„והוצאתי אתכם מן העמים וקבצתי אתכם מן הארצות, אשר נפוצותם בם ביד חזקה ובזרוע נטויה ובחמה שפוכה. והבאתי אתכם אל מדבר העמים[1], ונשפטתי אתכם שם פנים אל פנים. כאשר נשפטתי את אבותיכם במדבר ארץ מצרים, כן אִשָּׁפֵט אתכם נאם אדני יהוה. והעברתי אתכם תחת השבט, והבאתי אתכם במסרת הברית. וברתי מכם המרדים והפושעים בי" (יחזקאל כ', ל"ד—ל"ח).

וכך נעשה המדבר בדמיונו של יחזקאל לא רק למקום משפט עם ישראל כלו, אך — לפי השקפותיו האינדיבידואליסטיות של הנביא — למקום הברור של אלה הראוים לגאולה מאלה שנגזרה עליהם כליה, לכור מצרף זה, שבו, לפי ניבו המליצי של הנביא עצמו, יצרוף הכסף מן הסיגים הרבים שדבקו בו (כ"ב, יח'—כב').

אנו רואים אפוא, מה רב היה תפקיד־העלילה של רעיון המדבר בהשקפת־העולם הנבואית ומה גדולה היתה התחלפות התוכן האצור בו, הכל לפי סדר המחשבות של כל נביא ונביא. לפנינו כאן חזיון רוחני, טפוסי מאד בשביל הפרוצס של הזִקוק של רעיונות הנביאים. הנביאים היו במדה מעטה מאד אנשי הרעיון המפשטי: תאורי הדמיון, ממשיים, כמו הרגשות בלתי־אמצעיות, באו להם במקום רעיונות קרים של המוח, וכאשר התעמקו בתאורים אלה, ירדו לתוכם בכל כח הפִּתּוּס המיוחד להם, מצאו בהם את נפשם, ואיש איש חזר ויצר אותם על פי השקפת־עולמו החיה בקרבו, אם גם לא בלבושה של צורה הגיונית מסוימת. תפקיד כזה, למשל, מלא אצל הנביאים הרעיון, שהיה, כנראה, מפורסם בעם, על דבר „יום יהוה". הנביאים, בעוררם בנפשם את תואר יום יהוה שלהם, ז. א. בהרגישם אותו על פי רוחם, גִלו בו — בתחלה, אפשר, שלא מדעת עצמם — תוכן חדש לגמרי, המתנגד אל המקובל — יום „זעם יהוה", יום משפטו על ישראל ולא יום הגשמת תקוותיו של העם (עיין עמוס ה', י"ח). תפקיד בדומה לו מלאו הרעיונות הדתיים (והתאורים שהלבישו אותם) על „הברית עם יהוה", על „בחירת ישראל" וכו': כל אלה צורפו בנפשם של הנביאים הרותחת מזעם ואהבה, והדברים, שנעשו שכיחים ומצוים ועלולים לישֵן את הכרתו של העם, לבשו צורות חדשות, שהיו כעין קריאה בקול, קריאת מלחמה, שעררו את מחשבתו וזעזעו את לבו של העם כולו.

ערך כזה, ערך משחזת, שלטשה את המחשבה הנבואית, היה לו גם לרעיון ההיסטורי על המדבר: בהחיותם את דמותו, בשפכם עליו אור מן „האש הבוערת, העצור בעצמותיהם" (יר' כ', ט'), הביעו הנביאים בזה את מהותו של „רוח יהוה" אשר פעם בהם, וכך הקימו זה אחרי זה את הבנין הגדול של השקפת־העולם הנבואית.

---

[1] כאן ודאי הכונה אל מדבר סוריא־ערב, שהשתרע בדרך מארצות הגולה של ישראל אל ארץ כנען.

ד

1. — כאשר הלך העם בגולה, וארץ כנען שנהפכה למדבר, היתה לדבר שבמציאות נוראה — אז, כמובן, היו כל מחשבות ישראל, כל תקותיו, נתונות לקומם את הריסות ממלכתו. בתוך מאשרי העם הרוחניים התחילה אותה העבודה הרוחנית הקשה, אם גם שלא נראתה לעין, שעליה היה להביא — ושבמובן ידוע, הביאה — את התחדשות ישראל, שיהא ראוי למלא את התפקיד של „זרע קדש". העבודה הזאת הלכה בשתי דרכים: מצד אחד צריך היה לברוא גורמות לסדור חדש של העם, גורמות שיש בהן ערבות, כי הברית העתידה להכרת בין ישראל ויהוה לא תופר: ומן הצד השני, נחוץ היה לבאר בתבונה את כל העבר של ישראל, ביחוד את חרבנו האחרון, כדי להתאים את הנצחון הזמני של האויב עם הנצחון לבסוף של יהוה ובחירו — ישראל. הפעולה הספרותית של תקופת הגולה, בשתי צורותיה היסודיות: ספר־החוקים וכתיבת־ההיסטוריה נועדה לסַפֵּק את הצֹרֶךְ הזה של הזמן, ונביא־הגולה הראשון, יחזקאל, הורה נתיבות לשתי הדרכים של העבודה הרוחנית הזאת. במראהו הידוע על בנין המקדש (פ' מ'—מ"ח) הוא מתאר את האוטופיה של ירושלים העתידה, שנועדה להגשים את רעיון התיאוקרטיה (מ"ח, מ"ה), ובשורה שלמה של נאומיו הוא משרטט את הסכימה לפילוסופיה של ההיסטוריה, שהונחה אח"כ ביסודם של כל הספורים ההיסטוריים מתקופת הבית השני.

אנו נעמד רק בקצרה על תכנו של פרק כ', הטפוסי ביותר במובן זה. אל יחזקאל פנו אחדים „מזקני ישראל" כי יפתר להם שאלה דתית (ברי, בענין עבודת יהוה בגולה), ובמענה על השאלה בא הנביא להביט לאחור על כל העבר של ישראל, החל מימים קדמונים:

„כה אמר יהוה: ביום בחרי בישראל ואשא ידי לזרע יעקב, להוציאם מארץ מצרים אל ארץ זבת חלב ודבש. ואמר אליהם: איש שקוצי עיניו השליכו ובגלולי מצרים אל תטמאו, אני יהוה אלהיכם. וימרו בי ולא אבו לשמע אלי, איש את שקוצי עיניהם לא השליכו ואת גלולי מצרים לא עזבו. ואמר לשפך חמתי עליהם לכלות אפי בהם בתוך ארץ מצרים. ואעש למען שמי, לבלתי החל לעיני הגוים, אשר המה בתוכם. ואוציאם מארץ מצרים ואביאם אל המדבר, ואתן להם את חקותי, וגם את שבתותי נתתי להם. וימרו בי בית ישראל במדבר, בחקותי לא הלכו ואת משפטי מאסו ואת שבתותי חללו מאד. ואמר לשפך חמתי עליהם במדבר לכלתם. ואעשה למען שמי, ונשאתי ידי להם במדבר לבלתי הביא אתם (ז. א. את הדור הזה) אל הארץ אשר נתתי, יען במשפטי מאסו ואחרי גלוליהם לבם הולך. ואמר אל בניהם (ז. א. אל הדור הבא אחריהם) במדבר: בחוקי אבותיכם אל תלכו ובגלוליהם אל תטמאו. אני יהוה אלהיכם: בחקותי לכו ואת משפטי שמרו. וימרו בי הבנים, בחקותי לא הלכו, את שבתותי חללו. ואמר לשפך חמתי עליהם לכלות אפי בם במדבר. והשיבתי את ידי ואעש למען שמי, רק נשאתי את ידי להם במדבר להפיץ אותם בגוים ולזרות אותם בארצות, יען משפטי לא עשו ואת שבתותי חללו ואחרי גלולי אבותם היו עיניהם. ואביאם אל הארץ אשר נשאתי את ידי לתת אותה להם, ויראו כל גבעה רמה וכל עץ עבות, ויזבחו שם את זבחיהם ויתנו שם כעס קרבנם". (יחזקאל כ', ה'—כ"ח, בהשמטת הדברים הנשנים כמה פעמים).

על הבאות, ז. א. על דבר אף יהוה שנתך לבסוף[1], אין הנביא מזכיר דבר, כי אינו

---

[1] אם הזמן שהנביא מזכיר בראש הפרק הוא נכון, היינו שנכתב בשנת תקצ"א, הנה לא נחרבה ירושלים עוד, ורק נבוכדנאצר עלה עליה ויבז אותה, וחלק מן התושבים הגלו בבלה (מ"ב כ"ד, י"א—י"ז). בין הגולים האלה, כידוע, עברה פעולתו הנבואית של יחזקאל.

רוצה, כנראה, לנגע במקום הכאב, ועובר אל פתרון השאלה, שהעסיקה ביחוד את זקני ישראל שבאו אליו.

לענינִנו שאנו עומדים בו חשוב מאד הקטע הזה, מפני שכאן לפנינו השקפה חדשה לגמרי על העבר של ישראל, ולפיה גם על טיבה ועל תכנה של תקופת הנדידה במדבר.

ברצונו לעורר או לחזק בקרב בני דורו את האמונה בתחיה הבאה, היה על הנביא להלחם כנגד השקפה זו, כי הרעם שזעזע את ישראל כלו הרעים מתוך עבי הזעם של אלהים, שרק זה לא כבר נערמו על ראש העם. באור כזה של המאורעות, ודאי, פתח דרך אל הרעיון לראות את הגולה כפרוד פתאומי בין ישראל ויהוה, אשר עזב את עמו כליל. כנגד מהלך־רעיונות זה, המסוכן לפי דעתו, מביא הנביא את השקפתו הוא על קורות ישראל, ולפיה הנה בגידת ישראל וקשי־ערפו, שהגיעו למרום קצם בעון החמור ביותר — בעבודת הגלולים, עתיקים הם מאד כעם ישראל עצמו[1]. לא אחת, החל מימי מצרים והמדבר, אמר יהוה לשפך חמתו, ומחשבות־הזעם שלו הראשונות היו קשות מן האחרונות: כבר במדבר אמר לעשות כלה את העם והשיב ידו רק למען שמו. הגולה שבאה עתה על העם, יש לראות אפוא כצורה נוחה של העונש, שעלה בדעת יהוה עוד במדבר, אך לא הביא אותו אז „למען שמו". אין אפוא שום יסוד להטיל ספק, כי הברית בין ישראל ויהוה לא נתקה גם בגולה, שהיא חוליה מוכרחת בתכנית האלהית שנבראה ונתקיימה בדברי ימי העם.

מה רחוקה לאין־סוף היא התיאודיציאה של יחזקאל, הבנויה על יסוד הנטיה־לחטא בלב העם מימי עולם, מאותם הזכרונות המזהירים של ירמיה על תור הנעורים, בעת אשר באהבתו הראשונה, אהבת נעוריו ליהוה, הלך ישראל אחריו במדבר ציה, בארץ לא זרועה, ולא ידע עמל הדרך הקשה. לפנינו כעין שני עולמות, שיש ביניהם רק הפסק של עשרות־שנים אחדות, אך המציאות הנוראה של הגולה מפרידה כתהום ביניהם.

אם המדבר היה בעיני יחזקאל לא משכן האהבה הראשונה בין ישראל ליהוה, כי אם מקום עונותיו הראשונים, אזי בהכרח יוצא מזה רעיון אחר לגמרי ע"ד מהות היחסים בין יהוה וישראל בתקופה ההיא ובזמנים שאחרי כן. באמת, האהבה יכלה לסַפֵּק את אלהי הושע, שלא דרש דבר מלבד האמונה בו; אך אלהי יחזקאל דורש מאת העם עוד במדבר שורה שלמה של דרישות, שלבשו צורה של „חוקים ומשפטים", ובגלל זה שישראל עזב אותם והקשה ערפו היה הזעם ולא האהבה היסוד העיקרי של רוח יהוה בכל הזמנים.

לא ברית־נשואים, כמו אצל הושע, כי אם אמנה[2], כרת יהוה לפי דעת יחזקאל, עם ישראל בהר חורב, ולכן גם „במדבר העתיד" לא יארש שנית יהוה את עמו, כמו שחלם נביא האהבה הגדולה (הושע ב׳, כ"א), כי אם יביא במסרת הברית את בחיריו (יחז׳ ב׳, ל"ז).

2. — התכן של האמנה הזאת הלך ורחב, הלך וגדל. עמוס (ה׳, כ"ה) לא הניח גם את האפשרות של חקים, שקבעו עוד במדבר את יחסי ישראל ליהוה; ירמיה (ז׳, כ"ג), שמכחיש את דבר חקי הקרבנות, שניתנו אחרי יציאת מצרים, מזכיר רק, כי

---

[1] לפנינו אותו מהלך־הרעיונות, שמצא במויו בנוסחא שנשמרה בכה"ק על העגל בהר סיני, כעין דמות לחטאת ישראל בעתיד (עיין לעיל).

[2] מתוך השקפת היכֹלֶת־להפר, גם ברית־נשואין אֲמָנָה היא, ובמובן זה רחוקים גם יחזקאל גם הושע מאותו הרעיון התמימותי של הזמן שלפני־הנביאים, כי הברית בין יהוה וישראל טבעית היא, אורגנית ואי אפשר להפר אותה, משום שנובעת היא מאחרותם הנמורה של שאיפותיהם. אך בתחומי הקונצפציה הנביאית החדשה הרי ברית־הנשואין של הושע ויחסי־האמנה של יחזקאל רחוקים זה מזה מן הקצה אל הקצה.

יהוה צוה לשמע בקולו ולבלי סור מן הדרך שהורה; יחזקאל מדבר, בכונו ודאי לספר „דברים", על אדות שיטה שלמה של חקים ומשפטים, אך באופן ממשי הוא מביא (מלבד אסור עבודת אלילים) רק מצוה אחת — שמירת השבת, וגם בתוך האוטופיה שלו ע"ד ירושלים העתידה אין הוא סומך בשום מקום על האויטוריטט של חקים עתיקים, אף כי הדבר הזה ראוי לעניננו. ורק שנים שלשה דורות שבאו אחרי יחזקאל עלה בגורלם להכנים לתוך הרעיון ע"ד האמנה תכן חי של חקים, וב„חק הקדושה" (ויקרא פ' י"ז—כ"ו) יש לנו פרי המחשבה הדתית שלהם ופרי עבודתם בסדור החקים.

ספר־החקים הזה, שבו התפתחו הרעיונות של יחזקאל והשתלמה האוטופיה שלו, נותן בצורה יותר שלמה את הנורמות של סדור חיי ישראל על יסודות התיאוקרטיה. ואמנם כן, כל החיים הדתיים בתקופת הבית השני התפתחו בדרך „חק הקדושה" שהתוו להם.

טפוסי הדבר מאד, כי ספר־החוקים מלובש צורה של מצוות שניתנו עוד במדבר, ובצד ספר־החקים אנו מוצאים את הספורים ע"ד תקופת המסעות, שבהם מתואר בפרטות, איך ששם, במדבר, נשמרו ונעשו כל המצוות. מדבר סיני „ערבה וציה, לא עבר בה איש ולא ישב בה אדם", נעשה כאן למקום פולחן תפארה עם משכן, בתור מקדש מטולטל, עם הבאת קרבנות יום יום על פי תורה שלמה של קרבנות, ועם כהונה מסודרה וכהן־גדול בראשה. המדבר הזה יש בו רק קשר חיצוני, על פי השם, עם המדבר ההיסטורי, מולדתו של ישראל: הוא בא רק כגיא־חזיון, שבו מתואר הפולחן לעתיד, וכל הספור על דבר שבטי בני ישראל „במדבר ילל ישימון", השקועים בחוקי טומאה וטהרה, מאכלות מותרות ואסורות וסדור עבודת המקדש, הרי הוא אוטופיה גדולה, המשך התפתחות האוטופיה של יחזקאל, שתאר בנבואתו לעתיד על בית־המקדש בירושלים (יחז' מ'—מ"ח), אלא שהיא מתוארת לא בירושלים כי אם במדבר, שכאן הוא לובש את צורתו האחרונה ונעשה למקום אידיאלי של תורת־חקים ועבודת־אלהים. מעכשו מיחסים כל החקים בישראל, באופן ישר או מעוקף[1], אל המדבר, כמקום מולדתם, ורק בדרך זו הם קונים את כח האוטוריטט שאין להזיזו. ומפני שהנורמות המצוות ב„חק הקדושה" וביחוד בחקים הבאים של „תורת כהנים" (שמות פ' כ"ה — במדבר פ' י' בהשמטות אחדות) ערערו כמה השקפות מקובלות וסדרים קבועים, ביחוד בכל הנוגע לסדור־החיים הפנימי, הרכבת מעמד הכהנים בירושלים וכלכלתם, לפיכך היה צֹרֶךְ הכרחי בדבר לתמוך את המנהגים החדשים האלה בכח האוטוריטט העתיק שאין להרהר אחריו.

הספור ההיסטורי, שחובר תחת השפעת הרעיונות של „תורת כהנים", ברצותו, כנראה, לנטוע בלב בני דורו את הדעה ע"ד עתיקותן של צורות־הפולחן החדשות, גם הוא מדגיש בכונה, כי הן נשמרו ונעשו עוד במדבר (עיין, למשל, דהי"א, כ"א, כ"ט; דהי"ב, א', ג'—ו'; כ"ד, ט'), והקונסטרוקציה הפילוסופית־ההיסטורית של הזמן ההוא (למשל, נחמיה ט', י"ח—כ"א) רואה את המדבר מתוך השקפת חסדי ה' שהראה לישראל „ברחמיו הרבים" (ט', י"ט)[2].

כאן יש לפנינו המדבר שהוקדש, ונשאר בו רק הלבוש החיצוני של אותו המדבר, שמשך אליו את לב הנביאים ועורר את רוחם בעֹמֶק התכן האידיאולוגי הגנוז בתוכו. מעכשו אין לו עוד שום תפקיד פעולתי בהשקפת־העולם של ישראל, ובמדה

---

[1] עיין המאמר התלמודי הידוע: „אפי' מה שתלמיד ותיק עתיד להורות לפני רבו כבר נאמר למשה בסיני" (ירוש' חגיגה ע"ו, ד').

[2] „ואתה ברחמיך הרבים לא עזבתם במדבר: את עמוד הענן לא סר מעליהם ביומם להנחותם בהדרך ואת עמוד האש בלילה להאיר להם" — אומר עזרא. ראוי להעמיד מול זה את תאורו של ירמיה, שעל פיו לא יהוה הלך אחרי ישראל, כי אם, להפך, ישראל הלך אחרי יהוה „בארץ לא זרועה" (ב', ב').

שאנו מוצאים את מוטיב המדבר (וכמה וכמה פעמים) בספרות החיצונית והאגדית, הרי לפנינו רק פרי החקוי לסגנון קדמונים ודוגמאות של דברי־ספרות החוזרים על הראשונים.

ולהשלמת החוג הנגמור של התפתחות רעיון המדבר ראוי להתבונן אל זה, שהמדבר — לא דמותה זו או זו שנוצרה ע"י הדת, אלא המדבר גופו — נשאר בסמלי הפולחן הישראלי כהגשמת הכחות החשוכים, שאין להשיגם. בעיני היהדות בימי הבית השני, שעמדה בעין על קרקע התרבות העירונית, נראה „המדבר" כחלק מן העולם הנעלם, שבו משכן החטא, שבו נסתרו היצירים הדֵימוניים ומנהיגם — עזאזל (Benzinger, Hebräische Archäologie, 401).

וביום הכפורים ולקח אהרן את השעיר, אשר עלה עליו הגורל לעזאזל, וסמך את שתי ידיו על ראש השעיר והתודה עליו את כל עונות בני ישראל ואת כל פשעיהם לכל חטאתם ונתן אותם על ראש השעיר ושלח ביד איש־עתי המדברה. ונשא השעיר עליו את כל עונותם אל ארץ גזרה ושלח את השעיר במדבר (ויקרא פ' ט"ז).

הנה כי כן נהפך והיה מקום־מולדתו של ישראל, משכן אהבת נעוריו, ארץ החלומות של נביאיו, „לממלכת עזאזל", אשר שם ישלחו אל ארץ גזרה מדי שנה בשנה כל עונות בני ישראל.

לאחר שגמרנו את חקירתנו על התפתחות הרעיון החשוב הזה, רוצים אנו להדגיש עובדא זו, כי קבענו א ר ב ע תקופות, שבהן מלא המדבר בכל פעם תפקיד אחר בהיסטוריה או באידאולוגיה של ישראל.

בתקופה ראשונה היה המדבר סביבה גיאוגרפית וסוציאַלית לישראל שבה צמח ועלה, ז. א. הוא היה הגורם הכי גדול בהיסטוריה היותר עתיקה שלו. המעבר אל חיי־יִשוב והסִגול של התרבות הכנענית שמו קץ לערכו הריאַלי הזה של המדבר ופתחו תקופה ארוכה של התרחקות מעולם הרוחני המקורי ומן הרעיונות הדתיים של זמן הנדידה. הנביאים שבקשו בעבר סעד להשקפותיהם הדתיות החדשות, החיו בצורה של אידיאליזציה את מראה המדבר הנשכח־למחצה ומִלאו אותו תכן רוחני עשיר ובסיועו הראו את התהום העמוקה, שהפרידה את הדת העתיקה של ישראל מן האמונה המוסרית באל אחד שנגלתה להם. חרבן הממלכה והגלות שבאה אחריו הטו את החיים הרוחניים של ישראל במסלה חדשה, וכאן לבש רעיון המדבר צורה „מקודשה" ואבד לו ערכו היצירתי בשביל הדת והתרבות הישראלית.

ובכן, כדי להפיץ אור שלם על השאלה שהעסיקה אותנו במאמרנו זה, היה עלינו לצאת לא מתוך החלוקה „הקלַסית", שחולקים את ההיסטוריה הישראלית ל ש ל ש תקופות אלא מתוך הדעה שנקבעה בעשרות השנים האחרונות ע"י בקרת המקרא להבחין ב א ר ב ע ה מעמדים של התפתחות בתרבות הרוחנית של ישראל, וסופה של המאה האחת־עשרה צריך להחשב לתחום, המבדיל את התקופה היותר־עתיקה של חיי נדידה (שלמה או למחצה) מן התקופה השנית — הכנענית. מאותו הזמן שהחפירות בתל־אל־אמרנא וארץ־ישראל הרחיבו את הפרספקטיבה ההיסטורית שלנו לחצי־אלף שנה, אי אפשר היה עוד לחשב את התקופה עד־כנען (כמו Stade) או גם עד־משה (כמו Wellhausen) ל„ריקניות" (Wellhausen, Isr. u. Jüd. Gesch. S. 11). ביחוד מוכיחה לנו את הדבר זו ההתפתחות של מושג המדבר, שעברה לפנינו. רק כשנצא מתוך ההנחה, כי בתעלומות ההכרה של העם ובתוך החוגים הצרים של קנאי יהוה נשמרו גם בתקופה של חיי־ישוב זכרונות נ א מ נ י ם, אם גם מעורפלים, כי עם המדבר קשורה ההיסטוריה היותר עתיקה של ישראל וכי שרשי אותה הברית, ברית עולם בל־תנתק, בין יהוה וישראל מונחים בחולות ערבות סיני, רק כשנניח דבר מציאות קרקע ממשי בפסיכולוגיה של העם, נוכל להבין, כיצד עלה בידי הנביאים

לברא צורה חיה כל כך, פועלת וכמעט ריאלית עד כדי מוחשיות, צורה מובנה וקרובה לנפש העם של המדבר המתואר כעין אידיאל.

ואם כך הוא, אם הגלגולים המרובים של המדבר האידיאלי הזה בספרות הנבואה לא היו משחק הדמיון של הנביאים, אלא חזרת־יצירה של מסֹרת היסטורית, אזי הנבואה, מצד זה, נושאה בתוכה כל הקוים המפוסיים של הרומנטיזם, והנביאים הרי הם רומנטיקים אמתים, לא במובן הוזים, חולמים הרחוקים מן החיים וכדומה, אלא במובננו המדויק, הקולטורי־ההיסטורי של כנוי זה.

אם נצא מתוך אותו הזרם של סוף המאה הי"ח וראשית המאה הי"ט, שלסַמֵן אותו נברא הכנוי „רומנטיזם", אם נרַכֵּז מחשבתנו לא על הצד הסוביקטיבי־הפסיכולוגי שבו, אלא על הצד האוביקטיבי־התרבותי, ואם, מלבד זאת, נתבונן אל התנועה הרוחנית הזאת ביחסה אל התרבות הלאומית שנמצאה בארץ זו או זו (בעיקר, כמובן, בגרמניה, בארץ הקלַסית של הרומנטיזם) — הנה צריך יהיה להגדיר את הרומנטיזם בתור זרם רוחני כזה, שמתוך שאינו מוצא סִפּוק בתרבות השוררת, הנושאת אֹפִי זר למסֹרות הלאומיות, הרי הוא שואף להחיות את הערכין הרוחניים של העבר הרחוק ולשוב אל סדר החיים הגשמיים והרוחניים, שנראה בעיניו אידיאלי ונעשה בצורה אידיאלית זו למקור ולמניע של יצירה רוחנית.

אם נשים אל לב, כי אל תקופת „הסופה והסערה" של „גרמניה הצעירה" התאים בתוך עם ישראל העתיק הפתוס הדתי של הנביאים, שנפשם נשרפה בלהבה, אז נבין, בודאי, כי אין כל מדה שוה בין שני הזרמים. לנו חשוב היה הדבר, מתוך השקפה על הרומנטיזם האירופי, לקבוע רק אלה שנים־שלשה הקוים הכלליים ביותר, שהם מחוץ לזמן, שאפיים הם בשביל הרומנטיזם בכלל, כפורמציה רוחנית sui generis, שחוזרת ובאה בהיסטוריה לא אחת. בזה, כמובן, נגמרת האנלוגיה, ולנו נשאר רק להעיר כי באותו המובן שסופר תולדות מצרים למשל, קורא את פרעה אמנחוטפ הרביעי אחנטון בשֵם „האידיאליסטון הראשון בהיסטוריה העולמית" (Breasted, Geschichte Ägyptens, 316 ע') אנו צריכים לקרא את הנביאים בשם הרומנטיקים הראשונים בחיים הרוחניים של האנושית, שהגשימו ביצירותיהם הנעלות את הרוח העליון, רוח הר סיני, שקם לתחיה בקרבם.

מעשה הכתב בדורו של משה

מאת

רוב. אייזלר (פלדפינג).

III

לרגלי המ.חמה הגיע מאמרו של גרדינר לגרמניה באחור זמן[1], אך תכף ומיד נתפרסם ע"י האגיפטולוג הגֶטינגֶני הידוע, ק. סֶטֶה, אשר לפני זמן מה דן במאמר שכדאי לקרותו (Nachr. Gött. Ges. Wiss., gesch. Mitt. 1916, Heft 2) על השערתו הוא בדבר מוצאה המצרי של האלפא־ביתא. לפרסום מאמרו של גרדינר מקדיש ק. סֶטֶה הרצאה מפרטת בעלת ערך חשוב לעצמו (Nachr., Gött. Ges., phil. hist. Cl. 1917) בשם „כתב סיני, שנתגלה מחדש, והתהוותה של האלפא־ביתא השמית". סֶטֶה צרף למאמרו גם לוּח הציונים ותקן בתוך כך באפן מוצלח מאד שתי שגיאותיו של גרדינר: מה שנוגע לאות Ψ, Ψ. הוא הכיר לנכון את היחס שבין צורת אות זו ובין צורת אותיות הנשימה: Ψ, Ψ, Ψ, Ψ של השפות השמיות הדרומיות. בשביל האות 𓆛, הציע את הקרי של „סָמֶך", „סֶמְכַת" בסורית = ס, בהעירו על השם סַמַך, סַמַכַתְ, שהוראתו „דג" בערבית, ולבסוף, שער בצדק, כי ∞ הוא אונקלי של דַיָגים והוא אות צַדֵי, „צודה", „דייג" (ע' 460). לעצם פתרונן של הכתבות גופן לא הכנים מאמרו של סֶטֶה דברים חשובים, מלבד הידיעה שהוא מביא, כי מלבד Cowley הכירו ליטמן ולידזברסקי מעצמם את „אנ = אַנִ בראש הכתבת Nr. 349, ושבאות **ז** בראש Nr. 351 שער ברטולט זֶה — באמת כתוב שם **זת** —.

כזה היה מצב הדברים, בשעה ששב מחבר השורות הללו פצוע משדה המלחמה ופ.ן הומל עורר תשומת לבו על מאמרו של סטה. בהיותי עסוק כמלומד הגטינגני בחקירות לתולדות קדמוניות האלפא־ביתא, אם גם מצד אחר לגמרי, היתה לי הכרה ברורה מכל חשיבותה וערכה העצום של תגלית גרדינר. ואך עלה בידי להשיג את מאמרו במקורו האנגלי נתחור לי, כי סֶטֶה, במשפטו שהוציא (ע' 439) על התמונות הפוטוגרפיות של הכתבות, כי „ערכן בהרפרדוקציה קל, לדאבוננו, מאד", ולפיכך אין לנו לסמך אלא על ציוריהם של בני לְוָיַת פטרי — הפריז יותר מדי בערכם של הציורים הללו, כשם שהפחית את ערכן של האוטוטיפיות הנ"ל. ואף זאת ברי היה לי, כי ע"י אחד האמצעים שנִתְמַחו היטב במקרים כאלה, אפשר ללמוד בכל זאת מן ההעתקות המיכניות האלה הרבה יותר מאשר מן הציורים הבלתי נאמנים כלל וכלל, כפי שהוכח ע"י השואות במקרים שונים, העשויים בידי אנשים, אשר פטרי בעצמו (Ancien Egypt 1917. 135) מציין אותם בתור הדיוטים גמורים. על כן צויתי לצלם ראשונה בזעיר אנפין את האוטוטיפיות מתוך מאמרו של גרדינר (מכיון שלא יכלתי להשיג את הפוטוגרפיות עצמן מפני חומרות הצנזורה, אף כי גרדינר מצדו תמך בי מאד) כדי להבליע ע"י זה ועל ידי כִיוּונו של האוביקטיב עד כמה שאפשר את קוי־

---

[1] [נדפס עתה אשכנזית במ"ע צדמ"ג, חע"ז, 92—120 — המערכת.]

הרשת של האוטוטיפיה המפריעים את הטון. ואת הדיופוזיטיבה שנתקבלה באפן כזה שמתי לפני מכונת הצלום, בכדי להגדיל תבניתה עד כמה שאפשר.

כי דרך זו, בכל הצלחתי שהצלחתי בה, היא לחקירת אפיגרפים רק מעין „הצלה פורתא" בערך לבדיקת האוריגינלים גופם או העתקותיהם ומטבעותיהם הנאמנות — בזה לא הייתי מסופק אף רגע. אבל אם פ. ס. רונזבל, S. J. Beyruth, Univers. d. St. Joseph (ע' 460 .1921) מכנה בגלל זה את עבודתי מהימים ההם בתור „prématuré, pour ne rien dire de plus", עלי להשיב לו על זה תשובה פשוטה מאד: הוא היה צריך, וצריכים גם עכשיו, לשום לב לזה, כי פטרי לא הכיר בערך המצבות הללו בשעתן ובמקומן ומשום כך נתעצל מלהטביע מטבעות הכתבות או להעביר את המצבות גופן לאחד המוזיאומים הקרובים ביותר; ושגם חלוקת הפלסטיקות גופן נרשמה בספר באי־דיוק כזה עד, שעד היום אין יודעים בבירור, למשל, איפה נמצאת הפלסטיקה השניה במעלה (טורונטו, קנדה?). להניח את השאלה הזו במקומה עד שתמצאנה לנו העתקות נאמנות יותר — בכדי לגלות מחדש את הכתבות החקוקות בסלעים דרושה אכספדיציה חדשה! — הרי זה אומר לדחות אחת השאלות הבוערות של ידיעת הקדמוניות עד שיבא אליהו. שב ואל תעשה שכזה אין לו כפרה כלל בשעה שגם על סמך התמונות המצויות בידינו אפשר להגיע לידי תוצאות ממשיות, פחות או יותר בטוחות[1].

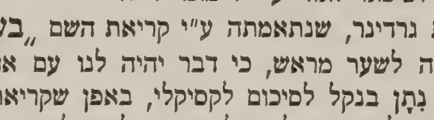
IV

הספינקס נראה היה כמוכן ומזומן לנקודת יציאה לחקירה כלה, מפני אותו הטעם הפשוט, שמלבד הכתבת ה„סינית" הוא נושא על גבו גם כתבות מצריות בכתב החרטומים הנוחות לקריאה, וסמה כבר שער (ע' 466) הנכונה, כי הכתבת שלא נפתרה עדיין צריכה להיות „או התרגום או לכל הפחות הרצאת התכן (פרפרזה)" של הכתבת המצרית. אם יש לנו כאן עסק בכתבת בת ב' לשונות (bilingue) הנה צריכים אנו אצל יתר הכתבות למצא נקודת אחיזה לפתרונן ע"י השואת הכתבות המצריות המרובות, שנמצאו באותו מקום ושיצאו לאור ע"י רימונד וייל.

בכלל לפי הנחת גרדינר, שנתאמתה ע"י קריאת השם „**בעלת**", כי לשון הכתבות היא שמית, אפשר היה לשער מראש, כי דבר יהיה לנו עם אוצר לשוני, שאינו מים שאין להם סוף, אלא נִתָּן בנקל לסיכום לקסיקלי, באפן שקריאת 150 הציונים הנראים ברור לעין היתה צריכה להיות שאלה של זמן וסבלנות לבד.

פרשת החקירה הזו לכל פרטיה מבארת באריכות בספר הנ"ל. כאן יבוא — בשים לב אל הבקרת, שנמתחה על העבודה הזאת עד עתה, בקרת שבראשה ורבה לא היתה פוריה ביותר — רק סך־הכל של התוצאות בצרוף התמונות השייכות.

הספינקס הכתוב בשתי לשונות נושא על גבו את הכתבת בכתב החרטומים:



מרי חתחר נב(מ)פכ. ת

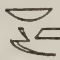
„אהוב לחתחור בעלת אבני הנֹפך" (= מַלַכִיט), ובין צפרניה שם התאר[2] (הורוס) של מלך מצרי אחד. שניהם כאחד הם נוסח מצרי מקובל של הַקדשה. פלוני אהוב

[1] השוה לזה הרצאתי הקצרה: Bibl. Zeitschr. 1918, XV,1 ואת המאמר המפרט הנזכר למעלה.

[2] על מהותו של תאר מלכי מצרים זה ראה: Erman-Ranke, Ägypten, Tübingen 1923, 59f.

לאל פלוני, שמשמעו: פלוני לאל פלוני (בתור תודה על) אהבה וחסד. את שם התאר (הורוס) של המלך מצֻיָן גרדינר בתור „totally illegible". אבל הצִיָרים מבני לויתו של פטרי, המוסרים מה שראו עיניהם בכתבת לזהר שמש המדבר, ואף זאת — לפני הובלתה ללונדון, ואולי עד שלא נתקלקלו פניה עדיין בדרך, ובכל אפן בלתי משפעים משום שיטה שהיא, ציירוהו בתור:



היינו, הם ראו בפנים המסגרת הטפוסית, המתארת, אם היכל אם דגל, רק ציון החרמש, שקריאתו: מ ע ת „אמת", „צדק" ומצוי הרבה בתארי מלכות (הורוס) כאלה. הציור הזה נמסר בלי שינוי גם בהוצאה הכללית של תגליות סיני של גרדינר — פֶּט, באפן שהבטוי illegible רוצה אולי רק לומר, שגרדינר אינו מוצא פתרון המתקבל על הדעת לציור שנמסר בדיוק כשהוא לעצמו. תאר מלכות (הורוס) „מַעַת" סתם אינו ידוע לנו: צורה מקוצרת שכזו מתנגדת למנהג שהיה מקובל אז. צריכים איפוא להשלים עוד ציונים אחרים החסרים. פטרי השלים:  „נֶב מעת" „אדון האמת", תאר הכבוד (הורוס) של מלך קדמון אחד של המדינה העתיקה (הדינסטיה הרביעית), בונה המחצבים המצרים בחבל ארץ סיני. אמנם על פי סגנונו אין הספינקס יכול להתיחס לימים הקדומים ההם, אבל שמו של אותו המלך נקרא גם על מצבה מימי המלך טוטמוסים III והמלכה [כַּמַרֶע, ועל כן אפשר, כי נזכר שמו גם כאן בכתבת הקדשה, שהיא אפוא פסידיואפיגרפית בלי ספק.

אבל אין זו יותר מ א פ ש ר ו ת של השלמת החסרון. וגם צריך להעיר, כי אם ניחס יחד עם גרדינֶר ע' 13, את המצבות הללו לימי הדינסטיה הי"ב, אפשר כמו כן להשלים כאן בנקל את תאר המלכות (הורוס) של אמנמים III. „[נֶב] מעת [רֶע]" = „אדון האמת", או „אדון אמתי הוא רֶע". והערתו של סֶטֶה שם (ע' 467 2), כי ו ד א י הוא. שאין זה שם של אחד ממלכי הדינסטיה הי"ב", זקוקה מפני זה להגבלה ידועה בצורה זו שמציירו פטרי, אינו דומה אמנם ל ש ו ם שם ידוע משמותיהם של מלכי מצרים — ומלכי הדינסטיה הי"ב בכלל — ולפי יחס השטחים בין הציון „מעת" להמסגרת אין שם מקום כלל להשלמת שם ארוך המרכב בציון „מעת"; ואם, למרות כל אלה, מרשה פטרי לעצמו כגון דא ומראה בזה, שאינו סומך ביותר על ציוריהם, של בני לויתו, הרי יתכן ג"כ להוסיף את גלגל החמה הקטן ⊙ המבדיל בין שם התאר של אמנמים III („נֶב — מעת — רֶע") ובין זה של סורים (Snfrw) „נֶב מעת".

נכונים מאד דברי סֶטֶה שם, כי קודם כל באים בחשבון שמות התאר של מלכי ההיקסוס, שאינם ידועים לנו ברבם, ואולי אחד משמות המלכים החשֻכּים של הדינסטיה הי"ג והי"ד. זה נראה עתה גם לי קרוב לודאי[1], אחרי ששמתי את לבי לשם התאר הקצר מאד „מעת — רֶע" (נקרא אולי מַרִיַע) של אחד ממלכי ההיקסוס, ששמו הפרטי הוא סבקחטפ[2]. ואם הדבר כך, אין הכתוב מדבר אלא באחד מנסיכי הדלתא החפשיים מימי הרעש ההם שבין מלכות למלכות בין 1580—1780.

---

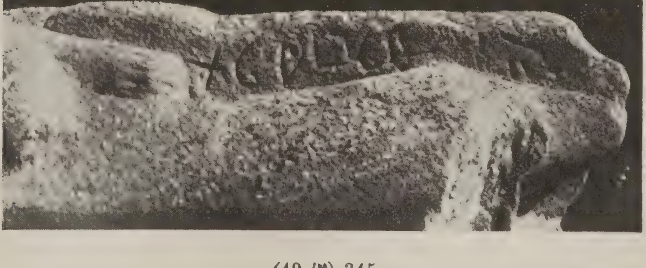
1 השוה לזה את התקונים שהכנסתי בשעת ההגהה בדף 31 הערה 2 ובשורות 13-15 של אותו הדף בספרי, המבטלים את ערעורַי כנגד השערתו של סֶטֶה שהצעתי בדף 146—141.

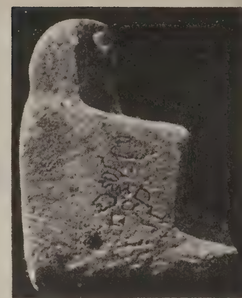
2 Raym. Weill, La fin du moyen empire Egyptien, Paris 1918 p. 470, X 51. תמונה מאבן־סיר, Weill, Rec. Trav. XXXVI, 1914 p. 87—88. חפושית (Scarabäus) Coll. Mac.,

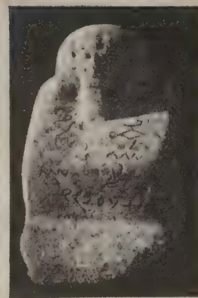


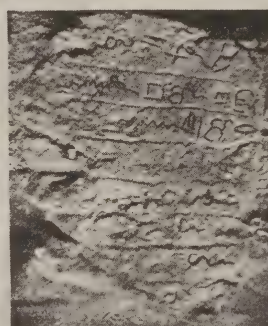


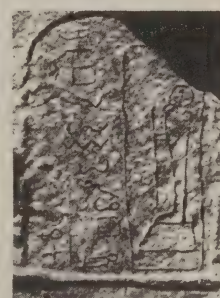


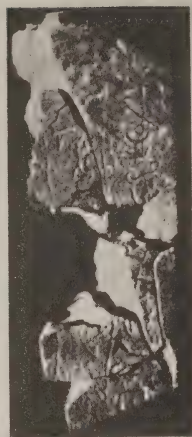


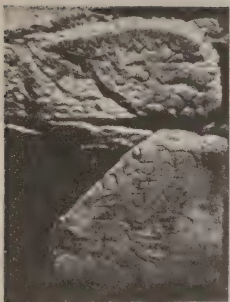

346

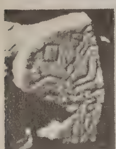

346


349

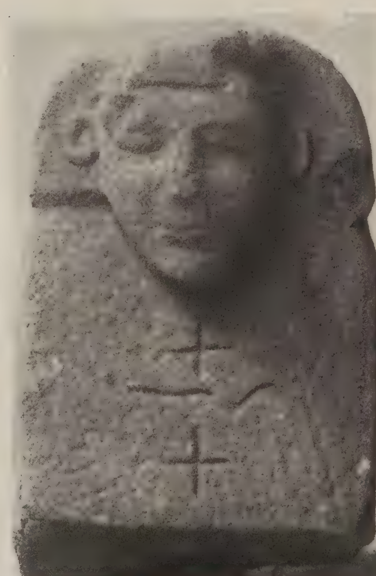

351


350


352


355


353 354





שתי הפרוטומות שבבריוסל (ע' 55)

השואותיו של ו' פ' ביסינג[1], שהשוה סגנונן האמנותי של יצירות אלה, שהן בודאי פרובינציאליות, אם לא אי־מצריות בכלל, אל יצירות מימי הדינסטיה הי"ח, ימי אמנו־פיס IV בקרוב — היו מוכיחות יותר הרבה לולא הכריחו לידי הוצאת מסקנא זרה שכזו, כי היה במצרים בעת מאוחרת כל כך מלך שני, או משנה למלך, שאינו ידוע לנו, בשם התאר „מֻעַ(ת)"[2] או „מַעַ(ת)רַע".

הלא קרוב יותר לשער, אם אפשר בכלל לסמך על השואות סגנוניות כגון אלו, כי בימי אמנופיס IV גברה שוב אותה ההשפעה הזרה של ארץ המזרח על הסגנון המצרי הלאומי, ממש כמו בימי אמנותה של תקופת ההיקסוס, שאינה ידועה לנו למדי.

בדרך כלל נשאר איפוא איזה ספק בקביעת זמנו של הספינקס, אבל ספק שיש לו גבולות ותחומים קבועים, — שבכל אופן אין הם מפחיתים כלום מערכה של מציאה זו לנושא מאמרנו: כי לזמן מאוחר מתקופת התפרצות ה„חבירי" לאדמת הישוב של כנען אינה יורדת גם קביעתו היותר מאוחרת של פון ביסינג. לדאבוננו, גם הכתבת השמית שעל הספינקס אינה אומרת לנו כלום, מי ומי הוא מַציב הספינקס, כי כמו להכעים, נשבר עבר הפנים הצר של טבלת הבסים, אשר עליו, כפי שאפשר לשפט מתוך כל מצבם של הדברים, היתה צריכה להיות ההעתקה השמית של שם המלך המקדיש. כתבת זו, שעל ידי העתקותיה המצוינות במקרה שלנו וע"י אפשרות ההשואה לגופן שבלונדון היא בטוחה כ"כ מצדה הפליוגרפי עד שאין לנו אלא להשלים עמה כמו שהיא, — זהו נוסח שלה הברור ומפרש:



תלעבלדוי — תלעבהאמ

מעבר מזה ומזה רואים ברור מאד את שם האלילה בַּעֲלַת[3]. ומה שכותב סֶטֶה (שם S. 466 3), כי מצד ימין חסר סופה של הכתבת ולכן אפשר שבצד זה כֻּוְּנָה הכתבת לזכר — בעל — הרי הוא טועה מאד, כי שריד הציון + עודנו ברור ונִכר היטב.

אם אֶ. ליטמן סבור[4], שהקריאה „יוד" אינה בטוחה כל כך, כמו שנראה לי, וסֶטה קורא את [sign] בתור ,כ צריך לענות על זאת, כי נטיתו [sign] של הקו האלכסוני וכיוונם של שני הקוים הקצרים מוציאים מכאן את האות [sign][5] לחלוטין. Sayce וגם

Gregor, Newberry, Scarabs X 23, 123.  אין לך דבר יותר אפשר מזה, שציירי פטרי לא השגיחו בציון הקטן של גלגל החמה בקצה העליון מימין או משמאל, סמוך למצב החרמש.

[1] Sitzungsberichte, Bayr. Akad., phil.-hist. Cl. 1920, S. 13 f.

[2] „מעת" כתוב בכתב היתדות „מ ו אַ" (Erman—Grapow, S. 59).

[3] למותר יהיה להתעכב על השגותיו של הנס בויער—גטינגן (Zur Entzifferung der neuentdeckten Sinaischrift, Halle a. S. 1918), שהשיג על קריאה זו של גרדינר, משום שהפרופ' בויער הודיע לי בידידות במכתב פרטי, תכף אחרי שהופיע מאמרי ב־.Bibl. Zeitschr, כי קריאותי נראות לו קרובות אל האמת יותר מאלו שהציע בחיבור הנ"ל. גם יתר המבקרים מודים כולם באמת יסוד זה לפתרון הכתב הסיני.

[4] Internationale Wochenschrift, XV,3. 254.

[5] וזה יתבאר עוד יותר על ידי מוצאה של ה„כף" מהציון הבבלי K (כַּ). כפי שהוכחתי בחלק השני של חבורי שעדיין לא נדפס מחוסר אמצעים. סֶטה בא לידי קריאה זו, משום שהוא מפרש ה„כף"

Cowley (שם ע' 18) ראו בציון הראשון את — = „נחש" = נ[1]. לפי זה היו צריכים שני הקוים הבלתי מחוברים זה לזה שעל גבו — (לדידי הם שתי הידות של ה„יוד") לשמש בתור „ז" עומד (שאין אנו מוצאים אותו במצב כזה בשום מקום) ולהקָרות: „נָזוד" = כור ההתכה או החֹמר המותך, משרש זוד = רתח[2] — התך. אפשרות זו נראית בעיני רחוקה מאד, כי לפיה צריך היה להניח, שהמלה „נזוד" הוראתה, הוראה שאינה נמצאת בשום מקום, „כור ההתוך" או „ה נ ח ש ת ה מ ו ת כ ת", שהקדיש אותה המקדיש להקמתו של פסל זה[3]: פתרון זה, המתחרה היחיד עם הפתרון הראשון שנתתי למעלה, שקלתי בדעתי ועיינתי בו הרבה אבל דחיתיו.

„יד" כמשמעה „יד האדם", באה או בהוראת שבועה — נדר, או בהוראת מצבת זכרון המקושטת בסמל ה„יד"[4], ומזה „מצבת זכרון" סתם, אולי קודם כל בתור „חרם של נ ד ר", „הקדש של נדר". הוראה זו הכרחית היא לא רק כאן, כי אם במקומות שונים של כתבי הקדש, ביחוד שמואל א' 12 15 („מציב לו יד"), ישעיה 5 56, שמואל ב' 18 18. השגתו של ליטמן (שם ע' 254), כי ספינקס אין השם „יד" הולם אותו יפה מסתלקת מאליה, אם הוראתה של „יד" היא „נדר", „הקדש" כמו ש„יָמִין" בערבית משמעה היד הימנית — „שבועה" (השוה תהלים 4 144), באפן קונקרטי, „מצבה של נדר", „דבר מוקדש", ובאפן פחות קונקרטי משמשת היא לשם מצבה המסומנת ע"י תבנית „יד" כ„מצבה של נדר".

הכתיב המלא עם ו, היינו יוֹד, נראה לי שאפשר לבאר אותו על פי נאלדקה (Beitr. I 136, 2 58) כצורה כנענית טפוסית של השם „יד" — כמו „יום" ל„ים"[5] „דום" בפיניקית תחת „דם", „קוש" תחת „קש", „קֻשְׁתּוּ" („קֶשֶׁת") — צורה שהיא מאושרת ע"י שם האות ἰῶτα, קופטית jauda, joda ובעברית החדשה גם יוד. להניח מציאותה של צורה שניה „יַוְדְ", שאין דוגמתה בשום לשון שמית לא עלה על דעתי כלל, כפי שאומר ליטמן שם, אין אני מכוון כאן אלא, כפי שבארתי בספרי ע' 2 37, למבטא הכנעני המיוחד שעליו מדובר אצל בוייר ליאנדר ע' 18 שהיה מבטא את ā (ָ) השמי הקדום כמו ō (ו), („טוב" במקום „טב", „רש" במקום „ראש", שנשתמר עדיין בכתיב שלו, „צֹן" במקום „צאן" וכאלה). ואם Sayce (JRAS. 1920. 300) רוצה ללמד מתוך ההערה הפרשנית badiu = בְּיָדֵהוּ, אשורית ina ḳatišu, במכתבי אמרנה

בהוראת „ענף" ומשוה את הציון להההירוגליפה של הצמחים = hn, שאי אפשר להאמר כלל. לאמתו של דבר, אין אלא צורה קורסיבית של ציון ה„יד" ולא יותר.

[1] "On the left side the first word is broken, but it seems to begin with the letter n„. אבל מסופקני מאד אם חסרה אות בתחלה. הציון הנראה למעלה מצד שמאל נראה אמנם כשתי הקרנים של . אבל אפשר שאין הדמיון הזה אלא דבר שבמקרה.

[2] „נזיד" בלשון המקרא – תבשיל. ראה לזה גזניוס־בוהל (מהדורא טו) זוד, זיד.

[3] וגם על זה נתתי את דעתי, כי אפשר שצריך לחבר יחד „בעלת נָזוד" ולפרש „בעלת הכור", תרגומו של „נבת מפכית" = „בעלת המלכים" במצרית. אבל לפי זה היו צריכים פני הבסים שנשברו להיות חלקים בלי כל כתבת, כדי שלא להפסיק את ההמשך, ואיפה היתה יכולה להיות כתובה ההעתקה של שם המלך הבונה, מתאים לשם התואר (הורוס) המצרי? ואף זאת המלה נֹפֶך ידועה לנו בתור צורה שמית של מפכית = מלכיט במצרית, ומדוע לא נכתב איפוא פשוט „בעלת נֹפֶך"?

[4] ראיות לזה ראה בספרי עמ' 36 הע' 1.

[5] בשמות י יט: רוח יָם ולעומת זה בבראשית ג ח: רוח היום התרגום Tagwind, קרי Abendwind „רוח ערב", אינו מניח את הדעת.

כי המבטא הכנעני העתיק הוא יָד, שוכח הוא לגמרי כי בכתב היתדות אין כלל אות ō (וֹ) ועל כן הכתיב של דגון הוא בכתב היתדות או Dagānu (דָגָנוּ) או Dagūnu (דָגוּנוּ): חלוף זה מראה, כי ā בכתב היתדות מציין גם ō (וֹ), ומוטעה הוא לגמרי להוציא מתוך הכתיב ā בכתב היתדות הוצאה שלילית שאותה המלה לא היה בה ō (וֹ)[1]. הפיניקיים, שהפיצו את האלפא־ביתא ראשונה, אמרו בודאי „יוד" במקום „יַד" (יָד) אבל מפליא בכל זאת, כמו שהֵעיר על זה יוהַן הֶיהן (Theol. und Glaube XIII 1921, 2, 92), שבכל קמצנותן של הכתבות הקדומות בציוני תנועות, ראו כתבות עתיקות כאלו לנחוץ לציין את התנועה ע"י אֵם הקריאה (ראה גם את ה בתור אם הקריאה, על פי הנחתי, בכתבת Nr. 346). אבל „ה", אם הקריאה של a (פתח) בכתבות המינֵיזת, שהן לנכון עתיקות יותר מן הזמן שחושבים מבקריהם של א. גלזר והומל לאפשר לקבוע אותן בו, גם הכתיב „אהרון" במקום „ארון" (כי כמובן, אהרון הוא אֶפּוֹנִים של בני אהרן „בני הארון")[2] ו„אברהם" במקום „אברם" — דוקא בשכבות העתיקות ביותר של כתבי הקדש, אינם התאמה גרועה כלל להכתיב הזה של כתבות סיני, שהפליא גם אותי מתחילתו. על כל פנים מכוון יותר לשיטת הבקרת להסתפק, לכל הפחות בכתבת זו, שציוניה ברורים מאד, במה שיש לנו, עד כמה שיש למצא בכלל פתרון של טעם בדיאלקט שֵמי ולא לגשת אל התגליות החדשות הללו עם כללים, שנלמדו מכתבות שהן מאוחרות למאות ועל פי רֹב גם לאלף שנה.

מאהבעלת — יוד לבעלת.

בשנת 1918 נראה היה לי לתרגמו כך: „מאת אֲהוב בעלת נדר (הקדש) לבעלת". אבל ליטמן (שם ע' 255) ערער עלי, ובצדק, שנוסח זה אין לו אח בכל הכתבות השמיות שהגיעו אלינו ואינו מתפרש גם ע"י ההנחה של תרגום ממצרית, שהנחתי בכתבת בת שתי לשונות זו. אני מקבל על־כן בתודה את הצעתו, שיש לראות ב„מאהב" צורת בינוני פעול על משקל מַקטוֹל[3], מה שיורה אולי על קרבה, בין לשון סיני העתיקה ובין הלשון הערבית[4], קרבת לשון המתאימה מאד לקרבה הגיאוגרפית שביניהן (מדין).

הבלעת ה„ב" ב„מאהבעלת" יש לה סמוכין באורתוגרפיה של כתבי הקדש, כמו למשל, בכתיב של יְרֻבַּעַל במקום „ירוב־בעל" או „יריב־בעל" ירבשת (שמואל ב' 21 11) ומריבעל (דברי הימים א' 40 9) ואם Sayce (שם) מערער על הכתיב ה„מלא", כמו שהוא קורא אותו, של **מאהבעלת**[5], צריך קדם כל לענות על זה, כי אלמלי היה כתוב **מהבעלת** בלי א, שהיא א אמתית (ולא תנועה), היינו צריכים לקרוא פשוט מֵהַבַּעֲלַת, ואין אני יודע איפוא איך אפשר להשמיט אות השרש הראשונה **מאהב** מבלי לטשטש את המלה לגמרי.

---

1 השוה לזה בוייר—ליאנדר עמ' 20: „חוץ מזה שהחומר (הכנעני) שנשאר במכתבים של תל־אמרנה דל מאד, היתה הלשון גם בימי תל־אמרנה בלי ספק זה כבר בלתי אחדותית". ואם גם היה נמצא המבטא „יַד" כבכתבי הקדש בשמות ערים כנעניות, גם זה לא היה מוכיח כלום בשביל מבטאים של יושבי סיני.

2 כך שיער כבר Redslob עד שלא גלו עוד את ה„הגרפית"; עיין Land, De Gids, November 1871, 271. W. E. Addis Enc. Bibl. c. 3 בראש.

3 כן גם Sayce, a. a. O. דף 299 „מְאַהְב [!]" בעלת = beloved of Ba'alat.

4 [maʿahub היה נכתב בודאי מלא „מַאֲהוּב". אבל מאחר שאנו מוצאים „מְאַהֲבַי", „מְאַהֲבַיִךְ" וכו', כבינוני פועל של פִּעֵל אין ספק שהיה נמצא גם בינוני פעול: מְאֹהָב (מְאֻהָב), במדרשים: מאוהב, או לפי המשקל הארמי (מְקַטַּל): מְאַהַב, וכן יש לקרוא בכתבת שלנו. — אפ'.]

5 „The difficulty I find in accepting Dr. Eisler's translation is that מאהבעלת would be written plene, which is hard to believe could have been the case at so early a date".

נוסח הכתבת:

מימין:	באמצע:	משמאל:
	(עבר הפנים נשבר)	
תלעבל דוי	‹שם מלך›	תלעב בהאם
	אולי *מעריע או העתקה דומה של שם התאר (Horus) מעת רֶע	
„קודש לבעלת"	‹מלך פלי ופלי›	„אהוב בעלת"

כתבת זו, אם גם אינה תרגום מדויק של הכתבת ההירוגליפית המקבילה, תלויה היא בה בכל צורתה[1].

V

האופי הכנעני של לשון הכתבות החדשות, שעליו מעיד כבר, כפי שהוכחנו, קריאתו של **יוד**, מוכח גם מתוך סיום הרבים — **יִם** — המופיע לפנינו בכתבת Nr. 349.

ההתחלה „**אנ**" = „אני", שהכירו בה ליטמן ולידזברסקי, כל אחד בפני עצמו, מראה, כי לא נכתבה כתבת זו משמאל לימין ← ככתב היתדות וככתבי היונים והרומאים המאוחרים והכתבת השמית שעל הספינקס, אלא מימין לשמאל ←, ככתב הספרים של המצרים וככל כתבי החרטומים בכל מקום שלא נשתעבדו לטעמים דיקורטיביים או סימטריים.

אחרי **אנ** בא שם עצם פרטי בן שלש אותיות, לפי הציורים, שהביא פטרי, צריך לקרא **תזן**. אבל על התמונה הפוטוגרפית אין להכיר בבירור אף אחד הציונים האלה: ולעומת זה בטוחה לגמרי קריאתה של השורה השניה מצדה הפליאוגרפי: . . . . . . „**רבן אבנם**" = „חרש אבן", התרגום של מ ס נ ע ת י, החוזר לפעמים תכופות בכתבות החרטומים, המצויות במקומות ההם. ואם המלה „רבן" נראית למסופקת בעיני ליטמן (שם 257), מפני שהיא נמצאת רק בארמית המאוחרת ובעברית החדשה בהוראת „רב", „מורה", — יש לענות על זה, שאמנם היא משמשת שם תאר לחכם, אבל לפי הוראתה אין מובנה אלא „גדול" (כמו במצרית ur) „אדון", „אומן", „גְדול האומנים". בבבלית השם „רַבִּאַנוּ" הוא תאר כבוד לשרי הגליל, ראשי העיר, ראשי המועצה הפרובינציאלית וכדומה והשמוש בו קדום מאד. ואין אני מבין למה אין מושג פרימיטיבי כזה, „הגדול", יכול לשמש גם בלשון סיני הקדומה בהוראת „אמן", „ראש", „ראש קבוצה" וכדומה. המאמר כלו מתאים מלה במלה להיוני ὁ τὸν λίθον διακρίνων או διαιρῶν τεχνίτης (או ἐπιστάτης) בתאורי המחצבים המצרים אצל אַגַתַרכידס (Diod. 3, 12; Phot. Bibl. cod. CCL, 441 Bekk.). לידזברסקי (Theol. lit. Zeit. 1921 5/6) רוצה לקרוא את ה־ℵ — **א** קורסיבית במקצת — כמו **ק** (אות שבמקומה עומדת בסי' 351 בלי ספק[?] התמונה —◦), קריאה שאיני מוצא לה כל סמך בתולדות הכתב[2]. בעצם הדבר, הקריאה שהוא מציע „רַב נַקבָנים" אינה שונה בהרבה על פי הוראתה מקריאתי שלי, אלא שאינה מתאימה כל כך יפה לתאר המצרי, שֶׁוַדָאותו אינה מוטלת בספק.

---

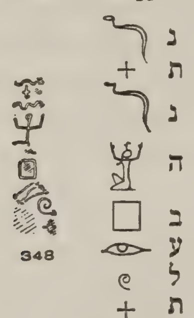
[1] ליטמן (a. a. O.) מעיר על כתבת אחת מ חוורן (Littmann, Semit. Inscript. 94) „בַּרר וַצעראל . . . אהובי גד (אלוה האשר)" המשמשת ג"כ בטופס המצרי הזה „מרי פלי ופלי".

[2] [גם בא"ב של העִבְריים יש לראש השור לא רק ערך של אלפא-A-, אלא גם, כבטויה של הירוגליפה זו במצרית k3, ערכו של ק' = CA! עיין בספרו של אייזלר, עמ' 116. — אפ'.]

המלה הסמוכה לה ג"כ בטוחה = „סאים", התחלתו של משפט: „כך וכך סאים העליתי", ממש כמו שמודיע הפקיד המצרי בכתבת ההירוגליפית הסינאית, וייל Nr. 64, ע' 77, שהעלה בכל יום שליש האפה, היינו ס א ה (מדת תבואה, בבבלית šeu), טורקיסים. המלה הזו, „סאה", חשובה מאד, כי, כידוע, א פ ה והין הן מדות מ צ ר י ו ת, אבל ס א ה היא מלה שאולה מ ב ב ל י ת; אין לך דוגמה טובה ממנה לתרבות כִּלְאַים זו הכנענית שבחבל ארץ זה.

בשורה הרביעית רואים עוד, על פי הציור והתמונה הפוטוגרפית: = אחז, שמוסב לפי דעתי על „חיפוש" וליקוט הטורכיסים מבין האבנים המנפצות. ומכאן יוצאה קריאת ח של הציון במצרית = ḥ שלא נודעה ממקום אחר; כנראה בהתאם לשם אות זו בשפות השמיות הדרומיות ḥauṭ (חַוְט) = בעברית וארמית ח ו ט, ערבית خَيْط, „חוט" (ארמית ח ו ט א, „משיחה", „חוט" = תפר) המתאים באפן מצוין לציון המצרי הזה (שיזור של חבלים).

קרובה בתכנה לאבן זכרון זו של חופר מַטמונים מוצלח אחד היא, לפי השערתי, גם הכתבת שנמצאה ע"י פלמר בוָדִי מַגַרַה:



שקראתיה על פי האנאלוגיה אל כתבות של „קריאות תפלה" הערביים (ליטמן): „נָתְנָה בעלת", בהניחי, שסיום מין הנקבה — ת — לשם האלהות הוא רק ארכאיסמוס דתי שיכול להמצא אצל שמוש סיום ה־נקבה הצעיר ממנו, ומה גם שיש לו דמיון במקרא[1]. אבל גם כאן מוצא Hehn (שם ע' 92) את אם הקריאה ה שבסוף לזרה מאד; כמובן, אפשר גם לחלק את המלים כך: נתן הבעלת, „תְּנִי אלילה"! ולפי זה יהיה נתן = נְתֶנִי צורה של צווי עתיק, שהחיריק הסופי שלו שאינו מוטעם אינו מסומן בכתב ע"י אות כמו במלה „אֲנִ" בכתבת Nr. 349 במקום „אֲנִי", ומלבד זה לא נראית עוד ההתבוללות של נ פ' הפעל הנהוגה בזמן המאוחר (תְּנִי = נְתֶנִי). אם פתרון זה ק ר ו ב י ו ת ר א ל ה א מ ת מסופקני. לעצם הדבר אין ההבדל גדול ביותר אם הכתובת מדברת בתודה או בבקשה של איזה חופר טורכיסים מאת בעלת ההר ולודאות אין אנו יכולים לחשב שום אחת משתי הצורות הלשוניות האלו שכל אחת מהן אפשרית כחברתה, מפני טבעו של הנוסח הנשמע לכמה פנים.

רחוקה לגמרה לפי דעתי, הצעת לידזברסקי לקרא כאן „ש תם הבעלת" = „מאת (של) תֵּם, הבעלת"! אפשר להסכים אולי עוד, כי השלשלת הסימטרית הקצרה של הציון העליון היא שריד של (שִׁין, „שֵׁן") אף כי קרוב יותר להשלים ציון זה לציון „נחש". אבל לחשב את שלשלת הציון השלישי בתור , המצטינת תמיד

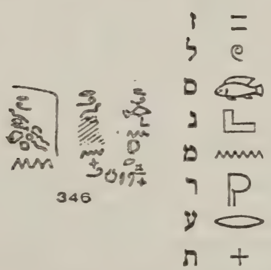
[1] [אבל אפשר וקרוב הוא: ש תנה בעלת, כלומר „של (שַׁ = ša באשורית) תְּנָה בעלת", שע"פ הוא כמו מתנבעל, מתניבעל, מתניהו, נתנאל, נתניהו. — אפ'.]

בכתב זה בחדודיה הבולטים, נראה לי לבלתי אפשר כלל מן הצד הפליאוגרפי[2]. ע"י זה תלויה באויר גם המצאתו של ליטמן, שאפשר שהכתבת צריכה להקרא מצרית: „סדם הב ל'ת" = „שמעי, האלילה". מלבד כל אלה מקביל ל־„ד̄" המצרית, צ או ד השמית, אבל לא ת, אם „שמעי הבעלת" במצרית אינו בא כאן כלל בחשבון כי אז אין לחשוב גם בכתבת הספינקס עם ליטמן על נוסחא מצרית דומה לה „מא הב לט" = „ראי הבעלת".

בנוגע לפסל דמות הגוחן Nr. 346, מדגיש פ. ב. ביסינג (שם ע' 13) שאין אנו יודעים אף פלסטיקה עגולה אחת בצורה זו מימי הממלכה העתיקה והאמצעית, ולעומת זה רבים כאלה מימי הממלכה החדשה: אף דוגמה אחת אינה ידועה לנו עד היום מהימים שלפני הטוטמוסידים.

ואם כך הוא הדבר — ואין לי שום יסוד לפקפק בזה — כי אז הפסל הלז צעיר כמאתים או שלש מאות שנה מהספינקס, המתיחס לפי קריאת שם התאר (הורוס) שעליו לימי המלכים הקטנים שאחרי הדינסטיה הי"ב — הדינסטיה הי"ג והי"ד — או לימי ההיקסוס (הדינסטיה הט"ז). מכאן היינו למדים, כי בכתב ההוא היו משתמשים מאות בשנים והגיע למעלת כתב משוכלל ומבוצר מימים רבים, מה שאפשר היה להכיר גם מתוך מציאותה של צורה קורסיבית ☐ של ציון ☐.

בנוגע לכתבת Nr. 346 הכיר בה Sayce בצדק את המלים „על נעם" „לרָצון" [קרי: לאושר. — אפ'] וכדומה, הכתובות פעם אחת ברור למדי ופעם אחת קרוב לודאי שיש להשלימן כך. על העמוד הימני של עבר הפנים כתוב לפי הציור המקויים גם ע"י התמונה הפוטוגרפית:



ואחריו קו מבדיל. ז, כמו בכתבות פיניקיות (לידזברסקי Hndb. 264) ל = „בעד", „בשביל". את האותיות הבאות צריך לחלק כנראה ל־„סג מרעת". מתרגם אני כך: „זה לגידור („לסִיוג"[2]) המרעה"[3], או „זה לשגשוג העדר", בסמכי על כתבות מצריות מקבילות שנזכר בהן מרעה של בהמות־משא של חוצבי האבנים במדבר, שהיו בחזקת סכנה מפני החיות. מובן מאליו, שאפשר לנסח גם „מֶרְעַת" = „לסיוג (לשימור) מכל רע".

---

[1] השוה יהושע 19₄₄, שֶׁשָּׁם המקום „בעלת" עומד שם בשורה אחת עם השמות: יתלה, תמנתה בסיום ה.

[2] בעברית סוּג, בארמית־יהודית סוג, בארמית סַנְיָא, סִיָּגָא = „גדר", בערבית سياج, ואולי כבר בבבלית סַנוּ = „חגורה". (Ēnuma eliš IV,10,12 אני מתרגם: „אף אחד האלים לא יעבר את גבולך" .. אֲשַׁר סַגִישוּגוּ „מקום גבולם יהא להם מקומך"). סַגוּ K 2020 Rev., מייסנר Suppl. למטה ע' 4, ינסן K. B. VI, 1925 *šibbu* = „חגורה" ו־*qablu* „ירך", „חידוק וקישור" ובכן „חגורה".

[3] מרעית „מקום מרעה", „עדר", מצוי בעברית התנכית ובשבאית.

שברי הכתבת Nr. 355 איני יודע לקרא. ב־Nr. 354 כתוב „**בעלת**", ולפניה „**ה**", שיכלה להיות, כמו ב־Nr. 353, סיום מין הנקבה של השם שלפניה, או גם סמן הקריאה, וצריכים לקרוא לפי זה: „הַבַּעֲלַת!".

VI


347

שלש פרוטומות של נשים, Nr. 347 ועוד שתים אחרות, נמצאות כעת בבריוסל — נושאות את הכתבת שקריאתה בטוחה: **תנת**, שרואה אני בה עם Cowley את השם הידוע של האלילה Thanith („תָנִית" אִמּות הקריאה אינן ידועות, אני משער: תַנַת, Thanath). חששותיו של Sayce, כי שם האלילה הזאת נזכר רק אצל הפונים „המאוחרים", נראים לי כמופרכים לגמרי ע"י הכתבת הפיניקית שנמצאה באתונא: CIS 1. 116 ~ CIA II. 3. Nr. 331 X, הקוראת בשם איש אחד „**עבד תנת**" מ צ י ד ו ן, ומעידה איפוא על פולחן **תנת** ב צ י ד ו ן.

לידזברסקי (שם) מבקש לו מוצא בהנחה הרעועה מאד מן הצד המיתודי, כי הצדוני הלז „היה לנכון גם כן פוני על פי מוצאו" (!) למה לנו כל הנפתולים האלה, בשעה שאנו יודעים ברור, כי להפך בני קרתחדשת (קרתגא) היו צידונים על פי מוצאם?

שמח אני למצוא עתה הסכמתו של היסטוריקון הדתות המצוין ממינסטר, פ. י. דאֶלגר (IXOVC III, 269 3) לדעתי, כי דברי פילון (Ph. Herennius frag. II 20) מוכיחים על פולחן תנת גם בגבל (ביבלוס). מהכתבת הנזכרת למעלה, המתרגמת **תנת** ע"י Artemis („ארטמים") יוצא, כי צריך לקרוא אצל פילון Τανίτιδες ἢ Ἀρτέμιδες במקום Τιτανίδες ἢ Ἀρτέμιδες, ושבע Τανίτιδες אלה הן גם לדעת דאֶלגר התרגום הפיניקי של „שבעת החתחורים" המצריים וכן „ת נ ת פ נ ה ב ע ל" הפיניקי, „משכן[1] פני אלהים", השם המלא של „תנת", מופיע עתה כתרגום שמי של חת חר — Ἄθωρ οἶκος Ὥρου (Plut. de Isid. c 56 § 10) — „מעון חור", המיוסד על הפירוש העמיי שנמצא כבר[2] בכתבות הפירמידים המפרש Horus כ־ חר „פני השמים". וע"י זה מתחוורת גם העובדה, שעמדו עליה זה כבר, כי **תנת** הפונית — ממש כמו בעלת או חתחור הגבלית — מצוירת תמיד עם קרני פרה של חתחור המצרית. אם במקום לקבל הפתרון **תנת** = „מעון"[3], המספיק לגמרי ומבאר את הקשר שבין כמה דברים, נלך לבקש עם לידזברסקי את שרש המלה הזו בלשון בני לוב (הלשון הבֶרברית), מפני ת' הראשי והסופי כי אז היה לנו בין דברים אחרים לבקש למשל אתימולוגיה ברברית גם ל־תְאַמַת הבבלית ולהעתיק מקומן של מלים עבריות, כמו תפת, תוכחת,

---

[1] מן „תנה"; השוה ערבית תַנַה, „מעון", מלאכי 1,3 ת נ ו ת מדבר. מעונות מדבר, אכדית בִית סַבתי בית זַקִיקִי, „בית הסערה".

[2] Phiops I. 593, 600; Maspéro, Myth. Egypt. 227 f. 366; Budge, Gods of the Egyptians I. 466. מר ניוליו פַארִינַא עובר כבר את הגבולים של „רשימות בקרתיות", כשהוא מתאר את הדבר כך (Aegyptus I,375), כאלו אני הוא שהוצאתי את הורוס מהמלה „חר", פנים. שעשוע מלים זה של המצריים העתיקים — עד כמה אוהבים בני מזרח דברים כאלה צריך לדעת כל איש — הבאתי על פי המקורות ובארתיו ע"י זה, כי התיאולוגים הפיניקיים חשבו לאפשר לתרגם „חת־תור" ע"י „משכן הפנים". בני נבל הקדמונים בודאי יכירו תודה לפרופיסור „Cioè che chiederebbe in egizio *ḥat* — *ḥor*" פרינא על הראיה שהביא, כי תרגומם הוא דבר שאי אפשר מנקודת מבט לשונית, אבל בי אין מין בקרת שכזו נוגע כלל.

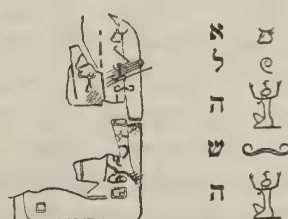
[3] שוה לגמרי לשם זה, הוא השם של ה„אשרה" (אַשְרַתוּם) האמורית, מין נקבה של „אשר" אַשְרוּ (= אתר), „מקום", השוה „מקום" והשואות דומות לאלו, אייזלר Kenit.Weihinschriften, ע' 54,1.

תולדות, תקהת ועוד מן הלקסיקון העברי אל הלקסיקון הברברי. מובן מאליו, שאין זה אומר כלל, שיש להשואה Ḥat-ḥor = **תנת פני בעל** איזה ערך גדול יותר מאשר לזו של **תנת** = Ἄρτεμις אשר בכתבת של הפיריאוס ואצל פילון. הוראתו הקדומה של השם יכולה להיות אחרת לגמרי, כמו, למשל, „גדלות" „רוממות (אכדית תַ נִ ית וּ ם) פני ה'", וכדומה, אבל אין זה בא כאן בחשבון כלל.

ההנחה, שהזכירה ליטמן והחזיק בה לידזברסקי, כי **תנת** אינו אלא שם עצם פרטי, אינה מתאימה לעובדה שלא היתה ידועה לחכמים הנזכרים, כי נמצאו שלשה „הקדשות" (בוטִיבים) עם הכתבת הזאת. כשם שחוזר השם **בעלת** שש פעמים, משום שכוונו לאלילת המקדש, כך חוזר גם השם **תנת** שלש פעמים בבוטִיבים דומים, משום שאלילת המקדש נקראה כך (התבונן לאלפי הבוטיבים הדומים שנמצאו במקדש ארטמיס אורתִיָא) ואין לסמך עַל ראיתו של ליטמן, שאין אנו יודעים עד היום אף דבר מוקדש אחד, שיכיל בלי ספק בכתב שמי רק את שם האלהות לבד, — כי המציאות הללו עתיקות לכל הפחות בחצי אלף שנה מהכתבות השמיות, שהיו ידועות עד עתה, ושיכות הן לחוג תרבותי מיוחד במינו, שלא נחקר עדין במלואו. **תנת** בתור שם אלהות נ מ צ א אבל בתור שם עצם פרטי — לא נמצא. מה יש לנו עוד, אם לא להשלים עם העובדה, כי מנקודת מבט האפיגרפיק השמי יש לנו כאן דבר חדש.

VII

הכי רגילה שבין נוסחאות ההקדשה, „מצבה", „**נצב**" באה בסי' 350 וסי' 351. הכתבת המנפצת Nr. 350 מתחילה בציונים הבלתי מספקים:



350

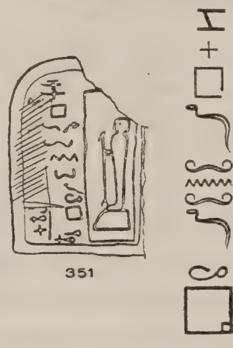
ובכן ב-**אלה** (Lidzb. Hndb. 264), „אלו"; שני הציונים הבאים **שה** עלינו להשלים, עפ"י אנולוגיה עם הכתבת הבאה Nr. 351, לשם עצם פרטי. ההשלמה **שה**[ם] „שהם", דהי"א 27 24, היתה מתאמת אמנם, אבל מכיון שאין הדבר ברור אם לא יחסרו עוד ציונים ר ב י ם אפשר לחשוב גם בשם ארוך יותר, המרכב מ-**שהר** = „סהר", „אליל הסהר".

שלשה הציונים הבאים קורא אני **בתל**, „בוֹדֵל", „מַבְדִיל" „בורר", ומשוה אני לזה את השם „aurileguli„, χρυσεχλέκται[1] שהיה נהוג במכרות הזהב העתיקות. כמו leguli ἐκλέκται, אלה שהיו בוררים את גרגרי הזהב מתוך אבני המתכת המנופצות, כן היה גם ה-**בתל** (בַּתָּל?) במחצבי סיני בורר את הטורכיסים ואת עפרות הנחשת

[1] Paul Nol. carm. 17,269; Cod. Theod. X. 19,3; Corp. Gloss. Lat. II 27,8.

או צורף הנחשת בכור[1]. בסוף בא גם כן למעלה מכל ספק:  = **נצב**. ותרגומה הוא אפוא: „זאת הציב שה . . . הבודל . . ."

לדאבוננו אבד עם שני העמודים המנופצים גם שם האלהות שלה הוצבה המצבה, כי הספק חל מלבד על בעלת, אלילת המקום גם על אֵלִים אחרים — מוכיחה הכתבת השניה Nr. 351, המראה לנו בשרטוטים כלליים את דמות האל „פתח", במקדשו. סמוך לו הכתבת, שאין בה ספק מצדה הפליוגרפי:


351

זת בן־שמש נצב קט . . .

„זאת הציב בן שמש בקט[רו]" . . .[2] ובאחרונה רואים עוד **טת** . . . מה שקל להשלים ולקרא: [ח]**טת** = „חטאת". לצערנו נהרסה גם כאן ההעתקה השמית של שם האליל „פתח" (מְפַתֵּחַ, פותח „Bohrmann“, „Erschließer“) פטרונם של החוצבים בהר והעובדים במתכות, שצריך היה להמצא בעמוד השני.

אפשר שהיה כתוב **פתח**, כמו שהוא מופיע לפנינו בשם הפיניקי **עבדפתח** וכדומה (לידזברסקי Hndb. 355), אבל אפשר גם כן שהיה כתוב — וזה היה מענין אותנו ביחוד — **קינן** או **קין** „חרש ברזל", שם אלהיהם של חרשי הברזל ויוצקי המתכות בערבית הדרומית.

פ. הומל[3] הכיר את שם האל הזה בצורת Ḳênû, „קנו", המצויה בשמות עצם פרטיים של האמורים, שהגיעו אלינו בכתב היתדות, ואנו יודעים בפעל[4], כי בגליל מכרות הנחשת שבלבנון היו מעריצים, מין „Hephaistos“, „הֶפַיְסְטוֹס", שֵׁמִי, יחד עם „בעלתי", שכינוים היה Ἀφακῖτις[5], ובית מקדשם עצמו היה נקרא *ʾAfḳa*, מה שמפליא בהזכירו בבעלת של הטורכיסים (אבני־*fkꜣ.t*) שבסרביט אל כֹּדים שנזכר במסעות של יציאת מצרים, במדבר, 13 33, בשם דָפְקָה, מצרית *ḏw-fkꜣ.t* (דֹו־פכא.ת) „הר (קופטית TOOY) הטורכיסים"[6].

---

[1] השם **בתל** נזכר בתור שם מעמד בכתבות קטבניות — (עי' בתל Gesenius-Buhl[15]) צריך להשוות לזה גם את הכנוי המעמדי אצל ההודים nyária („נוּאַרְיָא"), ‚refiner from nyara ‚to refine „בוררי המתכות היקרות מן השחולות „של צורפי הזהב" Denzil Ibetson, *Castes of Panjab*, London 1916, 316, Caste N 131.

[2] [קרי: זת בנ[עֹם] ש מש נצב..., זאת לנעם של מש (שע"פ) נִצָּב, נְצִיב, או „משנצב", שם אחר׳ השוה „שכנציב". — אפ׳.]

[3] Florilegium dn Vogüé 299.

[4] Melito, orat. ad. Caes. 5; Corp. Apol. ed. Otto IX 425.

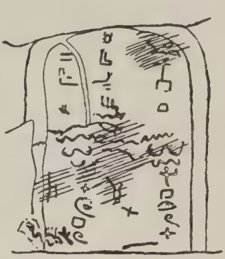
[5] Zosimos 1. 53.

[6] ברשימת המחצבים אצל W. M. Müller, Egypt, Researches II, Washington Fig. 22

Nr. 353 מתחיל כ־Nr. 349 ב־ אנ = „אני". השם הבא מתחיל ב־ = ש. בסוף הכתבת בכתב גדול וברור: בעלת, כפי שהכיר כבר גרדינר.

אחרי מקום השבר צריך לקרא אולי (א)גנז לסנן = „אסַפתִו לסִנוֹן". אבל הקריאה אינה בטוחה כלל וכלל, ואני מזכיר אותה, רק משום שהמלה גנז הבלתי־שמית חוזרת אולי שוב בכתבת Nr. 353 (למטה) ונצטרך עוד לדבר עליה במקומה.

VIII.


353

אחת הכתבות הקשות, אבל אולי החשובות ביותר היא Nr. 353. קודם כל רואים בתוך קשת המסגרת — אבל רק על הציור לבד — דמות רמש, שאינה יכולה להיות שייכת לכתבת גופה; אולי היא אות הכבוד של מפקד מצרי אחד, „whose charge is represented by what looks like a scorpion" (פטרי). בקצה התחתון של העמוד הראשון מימין עומדת קבוצת הציונים, שקרא אותה כבר גרדינר: בעלת; לפניה הציונים הבטוחים גם בציור וגם בתמונה הפוטוגרפית: שנה, ולפניהם: זת בפם, שמהם רק הציון הראשון מסופק באמת. מתחת ל־בעלת אפשר לראות בעמוד השני בתמונה הפוטוגרפית גנזים, שמהם רק הציון האחרון = מ אינו בטוח כל כך ואולי אינו אלא = נ.

אני קורא: זת בפם[1] שנה בעלת גנזי נ . . . „זאת על פי[2] (או על פי האורים[3]) שָׁנָה בעלת אוצרות הנ[פך]. הכל יודו, שהדעת נוטה לראות בקבוצת הציונים, הקודמים בלי אמצעי ל־בעלת, את שם העצם של האלילה, שעבדו לה במקום הזה, וביחוד בשעה שהשם הולם כל כך את „בעלת" סיני[4]. פולחן הירח בחבל סיני, שהעידו עליו כבר הקדמונים[5] מביאני לחשב את שנה ללשון נקבה של „סין", „ירח" שם

1910, 90, = dj.f.kt, דטרמ׳ $\underline{d}w$ (דו), „הר". הכתיב בסימן ההברה dj (די), „נתן" במקום dw (נותן „טורכיסים") הוא שעשוע אתימולוגי־עמיי. כבר עברם הכיר ב„דָפְקָה" את גליל מכרות הטורכיסים, וָדִי מַנָארה או סַרַביט (Gosen² 144). אך הוא השוה דָ של דָפְקָה (= דו) לסימן הנקבה המצרי t_3. בשביל כתיבת ק במקום כ המצרי, הבאתי דוגמאות דומות מחבל סיני ומן האורתוגרפיה של חפושיות (skarabäus) ההיקסוס (Kenit. Weihinschriften, 84).

1 עם צורת המימטיון, שנשתמרה בערבית ובארמית; על פי בֵרט (ZDMG XVI, 633) גם בעברית (שמואל א׳ יג,כא) פים אינו לשון רבים אלא מימטיון.

2 משלי ט,א בפה.

3 כמו *pû* (פו) באכדית.

4 כי הכתיב, סנַי הוא רק אורתוגרפיה, שדוגמתה רגיל בערבית (Socin § 2d, למשל מִסַא במקום משה בעברית, נכתב מְסַי), של סְנֶה (כן בתרגום השבעים ובווּלגטה!) זאת הראה ראשונה נֶסטְלֶה ZATW XXV 1905 363. סנה, אנו מוצאים בדברים 33,16: שכני־סנה = השוכן בסיני (אם הכתוב מדבר בשיח הסְנֶה, שמות 3,2, „der im Dornbusch wohnt", היה צריך לאמר: שכני־הסנה). היחס שבין סנה ובין סְנַי הוא כזה שבין שרה ובין שרי או בין שדה ובין שדי, Nöldeke, ZDMG XL 183, XLII, 484 1; Lagarde, Übersicht ... Nominalbildung (1889) 92 f.; Jensen, ZA 1896, 299; Bauer-Leander, 29 64,5; שם Nestle.

5 Itin. Anton. Piac. CSEL 184 c. 38; Baethgen, Beitr. z. sem. Rel. Gesch. 1888, 105. ZDMG III 200.

האלהות, המצוי אצל הבבלים, וגם אצל בני שם הדרומיים[1] והמערביים, הנכתב כידוע כמה פעמים: שן[2].[3]

וזה מתאים היטב להסתכלותו הנפלאה של אדוארד מייר[4], שהכיר, כי השמיים רואים בפאר הראש של תִתְחור עם גלגל החמה בין שתי קרני הפרה הן אצל עשתרת־קרנים והן אצל בעלת מגבל והן אצל **תנת** מקרתגא המצוירת גם כן בדמות זו — את דמות מגל הלבנה והלבנה במלואה. כי ע"י קריאה זו, אם תתאמת ע"י בדיקת האוריגינלים, יתפרשו כמה דברים סתומים, זאת הדגיש גם ליטמן שם ע' 259. ברור הוא, שעל ידי כך היתה נפתרת ומוגבלת לחלוטין שאלת המקום שבשלשלת אחת של הקבלה הקובעת מתן התורה ב**הר סיני**[5], הנקרא היום „טור סְנַא" בנגוד לקבלת־חורֵב, שמקומו בחבל ארץ מדין הוולקנית, השונה לגמרי בטיבה מהראשונה, ובכן ב־ג׳בל חַרב (דרומית־מערבית מ־תֶבוּק) בצפון הֶגַז, שהראו עליו כבר Mac Neill (Book of Exod. CV); Haupt, (ZDMG 63, 511). דוקא את השניות המפליאה של קבלה זו אפשר לבאר עכשו בנקל על פי המציאה הארכיאולוגית, כי כבר גלה התייר המפורסם הקפיטן ריכ. פ. בורטון[6] (החוקר הראשון והאחרון של ארץ מדין, שלא דרכה בה רגל אירופי משנות השבעים של המאה העברה) על יד „עַין עֻנַא" — Ουννη" של בטולמיוס, ע"פ Agatharchides (Geogr. Gr. min. I. 180, 26) מקום קדוש לכל בני ערב (ἀπὸ πάντων ᾽Αράβων τιμώμενου), מקדש העין העתיק של מדין, שאני רואה בו את ה„באר" שישב משה עליו, שמות 2 15 (וישב על הבאר)[7], — על יד מקום זה גלה בורות של טורכיסים וצריפי־אבנים, אשר remarkably resembled the quarters in the Sinaitic Peninsula ... once occupied by the miners and by their military guardians . . וגם חרבות כבשנות (אפראן, שם ע' 160). הדמיון הזה שבין מחצבי הטורכיסים והנחשת של מדין מצד אחד ושל ודי מגארה בהררי סיני מצד שני, מתפרש בדרך פשוטה מאד, אם עבדו אותם האנשים עצמם גם במדין וגם בהררי סיני, ומתאים היטב להעובדא כי „קהן" = כהן האורים של מדין, תאר כבוד הנזכר עוד לפעמים קרובות גם בכתבות הנבטיות שנמצאו

---

[1] Zimmern, akk. Fremdwörter 1914, S. 69.

[2] בראשית ב,יד **שנאב** „שן הוא אב". **שנאבאצר** באפיפורין ארמיים, Lidz. Eph. III 128 **שנאצר** = Sin-uṣur, „הירח נצור"! דברי הימים א׳ 3,18. **שנסרצר** = Sin-šar-uṣur, „הירח נצור המלך!", CIS II 88. **שנזרבן** = Sin-zir-bani, כתבת נרב 1,1.

[3] [קרי מימין:	באמצע:	משמאל:
זת	נגזים . . .	ז
בנעם		בנ[ע]ם
ש		ש
נהבעלת		[מ]תלבלתי
(נהבעלת = נאהב + בעלת, טורטשינר.		(מִת לבַלְתִי.
והשוה שע"פ נ׳ נאהבת, פפירוס סכוי		
30,4; נהבת 18 V 14,9, VI 7)		אפ׳.]

[4] Roscher, Lex. Myth. I 652.

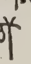
[5] ולמותר לחפש אחרי הר בודד „סיני" כי „הר סיני משמעו כאן „שלשלת הרים", „ארץ הררי סיני" „Bergland Sinâ", „Gebirge" ושוה לגמרי ל„מדבר סין", „מדבר סיני", כמו שיוצא ברור, אם נזכר, כי ההירוגליף המצרי  מצין גם „מדבר" וגם „ארץ הרים" ז"א „הרי מדבר" בנגוד לשפלה הפוריה.

[6] Gold Mines of Midian[2], London 1878, 141.

[7] התבונן כי השמרוני קורא בפסוק התמוה לכאורה „וישב משה בארץ מדין וישב על הבאר" במקום „וישב" הראשון: „וילך משה בארץ מדין" ... ההכפלה של „וישב" היתה מורגשת אפוא, היטב. אין לתרגם אפוא „וישב" על הבאר": „וישב לנוח על יד באר אחת" אלא כונת הכתוב הוא משה התישב בארץ מדין, היינו על יד הבאר, ז"א: על הבאר הידועה הבאר הקדושה „עין עֻנא".

בסיני, נקרא לפעמים בשם „הקיני". על הדבר הזה עמדו זה כבר, כי שם השבט „קינים", „בני קין", עומד בקשר עם „אומנות השבט"[1] של חרשי הברזל הנודדים, הנפגשים במדבר עוד בימינו, — „בעל קין" שבמקורות הערבים — ושאלה העוסקים ב־„aere flando feriundo" צריכים היו להיות עובדים דוקא בחבל המכרות שבחצי אי סיני.

מניח אני עכשו את השאלה במקומה, אם נזכרו „בעל קין" אלה באמת בסוף הכתבת שאנו עוסקים בה Nr. 353 כמו שחשבתי אני בספרי או לא. כי צריך להודות למתנגדי הקריאה הזאת, מלבד כל הקושי הלשוני, שדוקא כאן היסוד האפיגרפי רעוע ביותר, כדי לבנות עליו דבר של ממש. כמו כן בטלות מאליהן כל המסקנות, שרציתי להוציא בשעתו, שם ע' 88, על סמך השם המדומה של סרביט אל כֿדים במצרית העתיקה . . . Bjꜣ-n-kꜣ או Bjꜣ-n-kî-w; כי קריאה זו, שיצאה מיד ליפסיוס וחוזרת עוד אצל וייל, מחוקה אצל גרדינר פט Nr. 54 (pl. XVIII), pl. LI Nr. 139, כמוטעת. יחד עם זה רוצה אני להשתמש באפשרות זו לשם תקונן של שתי שגיאות אחרות: ראשית, אין העבד *Ḥtij* שעל הכתבת מְסֶרביט, וייל ספינקס IX ע' 66 ולהלן, נקרא על שם העם „חתי", כמו שכתבתי אנכי במשנה שאין לו כפרה כלל, ע' 87 של ספרי, — מפני טעם זה נוטל ממנו פון ביסינג ע' 18 „בעצם" את הזכות להיות נשמע בשאלות שכאלה! — אלא נושא את השם המצרי הרגיל, שהיונים היו כותבים אותו *Achtoes*.

ושנית — תודה לאל, שלא הכיר בה פון ביסינג ובידי לתקן את קלקולי הרע מתוך תשובה גמורה עד שלא התרו בי! — ה„עבד" Kꜣnjj אצל וייל Nr. 69 שורה 6 ע' 18, שאני חשבתיו, למרות ה־כ במקום ק הראשית, להשם קינו, המצוי הרבה בכתבות סיני מאוחרות — הוא לנכון או נקרא לפחות, „גנן", kꜣnjj (Erman-Grapow, 194), אף כי הכותב (מה שהביא אותי לידי טעות) השמיט את צורתה של משוכת האשכולות , ציון הגנ.

---

[1] על ההופעה הסוציולוגית הזאת ראה אצל קרל ביכר Entstehung der Volkswirtschaft 1920 I 14, 15 ע' 176 וע' 59.

(המשך יבוא)

למחקר הלשון והמקרא

מאת

נ. ה. טורטשינר (ברלין).

I

בטויים שנולדו מתוך טעות.

דבר ידוע הוא לכל המתענין בחקר הלשון, כי התפתחות הדבור בפי האדם לא תלך בדרכי ההגיון, כי כחות פסיכולוגיים ולא ההפשטה הלוגית הם המושלים בגבולותיה. טעות ההבנה וטעות הפה והאזן הן גורמים חשובים בהתפתחות הלשון, המשנים ומחדשים את חלקי השפה המדוברת בצורתם ובמשמעם[1], וכפי מה שהוכחתי בספרי על התפתחות השפות השמיות[2] הטעות היא הכח הפורה והיוצר שבשפה סתם.

פעולה זו של הטעות ביצירת השפה ובבטוייה תדירה היא וטבעית. שלש רגלים, כלומר שלש פעמים[3], תחג לי בשנה, אמרה תורה; אך השומע משפט זה מבינו כאלו נאמר ג׳ חגים תחג לי בשנה, ומתוך טעות ההבנה שבדברי חק זה קבלה המלה רגל הוראה חדשה, והיא: אחד מג׳ החגים, פסח שבועות סכות, שבהם היו ישראל „עולים לרגל״.

טעות הבנה כזו טבעית היא ואף על ידי התפתחות אטית ותמידית תגרום לשנוי עצמי בחומר השפה. הן בעיקר, בעצם הענין, לא טעה השומע את המצוה „ג׳ רגלים תחוג לי בשנה״, אע״פי שהבין מלת רגלים במובן חגים. כי עצם כונת המצוה הלא באמת היא: שלש פעמים בשנה תחוג לי חגים. וכל עוד שלא שנה השומע ממטבע המצוה גופה, לא היתה טעות הבנה זו אלא טעות בכח. ואף אחרי שהוציא לו מתוך הפסוק את המלה „רגל״ למושג החדש, יצאה טעותו אל הפעל.

לא כן הדבר בטעות הבנה או בטעות הפה או האזן כזו, שתגרום לא רק להבא לחדוש הוראתו של בטוי זה וזה, אלא שפעולתה בהוה, כלומר שעל ידיה ישתנה גם גוף המאמר הראשון במבטאו או בענינו. טעויות כאלה, בשפה המתפתחת כדרכה באופן טבעי, בדרך כלל אינן עשויות להשתרש ולקנות להן מקום באוצר בטויי הלשון. הן טעיות כאלה הן מילתא דעבידא לאיגלויי, ובראות המדבר שהשומע לא הבין את דבריו בכונתם, יתקן את השגיאה, יעיר את רעהו על טעותו, והיא הטעות תשאר מקרית ועוברת, ולפעולה על לשונם של אחרים לא תגיע.

---

[1] עי׳ גם במאמרו של אחד־העם: לשאלת הלשון, ב, הלשון ודקדוקה (על פרשת דרכים א, הוצאה חדשה ברלין תרפ״א, ע׳ קצ״ו).

[2] Die Entstehung des semitischen Sprachtypus, כרך א. וינה 1916.

[3] ידוע הוא כי גם המלה פעם משמשת להוראת רגל — השוה מלכים ב׳ י״ט,כ״ד; ישעיה כ״ו,ו, ל״ז,כ״ה. תהלים נ״ז,ז, נ״ח,י״א, ע״ד,ג; משלי כ״ט,ה; שיר השירים ז,ב — ובצידונית משמעה הרגיל „רגל״, — בשמות כ,י״ז, ל״ד, כ״ג,כ״ד; דברים ט״ז,ל כתוב שלש פעמים. והשוה במדבר כ״ב,כ״ח: כי הכיתני זה שלש פעמים, שם פסוק ל״ב: כי הכית את אתונך זה שלש רגלים; שם ל״ג: ותט לפני זה שלש רגלים.

כן הוא הדבר במהלך הטבעי בהתפתחות הלשון, בשפה הנלמדת מפי מדבריה, שהקשר שבין המדבר והשומע אינו נותן לטעות בעיקר רעיונותיו להשתרש ולהתפשט. אחרת היא בדרך בלתי טבעית זו בחיי השפה והתפתחותה, שבטוייה אינם נלמדים ישר מפי מדבר חי שיוכל להכחיש את המשַׁנֶּה מכונתו, אלא מתוך דברים כ ת ו ב י ם בספר, ומתוך אותיות אלמות אלה עין הקורא ולבו קולטתם להחיותם ולהחזירם לזרם השפה החיה כפי הבנתו הוא, הצודקת או בלתי צודקת. כאן אין קשר ישר בין יוצר הבטוי הראשון ובין הקורא שיבוא אחריו להשתמש בו, ואם כאן זה האחרון לא כיוון לדעת הראשון אפילו בעיקר מחשבתו, אין כאן מי שימחה בידו לעוררו על טעותו, וגם טעות א י ־ ט ב ע י ת כזו תוכל להתפשט בשפה, בשעה שהיא בעצמה חיה חיים אי־טבעיים ומתפתחת שלא כדרכה.

טעיות אי־טבעיות כאלה אמנם יקרות המציאות הן ביותר השפות ששקטו על שמריהן ולא הורקו מכלי אל כלי; שעיקר התפתחותן היתה מפה לאזן, אב מפי בן, דור מפי דור. אחרת היא השפה העברית, שכמה פעמים גלתה וכלתה מפי מדבריה ושארית עשרה היה גנוז ב ס פ ר י ם, עד ששחקה לה השעה וקוראיה וסופריה שקבלוה ומסרוה כמסורת הקדש מבלי ראות איש את רעהו עוררו את לב עמנו להחיותה, ומתוך ה א ו ת י ו ת ה א ל מ ו ת שבספרותנו אנו מקבצים את שארית אוצרה להחזירה ולהעמידה על דרך ההתפתחות ה ט ב ע י ת ולשימה ב פ י האומה. בחיי שפתנו אלה בעבר, חיים בהפסקות, בלי קשר טבעי ותמידי, נפלו כמה וכמה טעיות בהבנת שפתנו. לא תמיד לפי דעת אומרם וכותבם השתמש דור הקוראים בכל רעיונותיהם ובלשונם של הספרים שנשארו בידיהם מדורות עברו, ושבשתא כיון דעל על. ולכן נתגנבו לתוך השפה העברית גם טעיות כאלה אשר בשפה אחרת לא היו מתקבלות לתוך מבנה הלשון, וגם הן היום בעצמה וכבשרה של לשוננו החדשה שאי אפשר לנו בלעדיהן. ואם עין החוקר יורדת לעמקה של חקירה, להוכיח על מקור כל מלה ובטוי שלידתם בטעות, לא לשָׁרֵש אותם הוא בא, כי חביבים עלינו גם סימני חיים אלה שיצאו מתוך גלגולי שפתנו ויסוריה, אלא להגדיר את שליטת הטעיות החיות האלה במקומן, בחיי זמננו, ולעומת זאת להעמיד דברי קדמונינו על חזקתם בכונתם המה, המְעֻרפלת היום על ידי שמוש שפתנו החדשה, הצודק אמנם במקומו בחיים בדבורנו היום, באשר הוא שם, אך טעות הוא בהשתמשנו בו כפירוש לדברי קדמונינו, בעשותנו אותו לקו ולמשקלת לדברים הנאמרים לפני הברא הטעות. לשון תורה לחוד ולשון החיים בהווה לחוד!

ולא על טעיות היחיד נדבר כאן, טעיות אשר בעיקר בעת הולדן באמת נחשבו כחטא נגד חקי הלשון מחסר ידיעה או חסר עיון במקורות ספרותנו. יש אמנם שגם שגיאות כאלה קונות להן זכות אזרח בספרותנו ולמרות שבט המדקדק הולכות הן ומשתרשות בקרקע השפה. על משלים כאלה העיר בטוב טעם אחד העם במאמרו הידוע על הלשון ודקדוקה ואין צרך להוסיף על דבריו[1]. אך יש גם טעיות כלליות וקדומות כאלה ששרשן נטוע עמוק בלב העם ובמקורות הספרותיים עצמם, ששמשו יסוד אפילו לחקי הלשון עצמם, אשר על פיהם ישפטו המדקדקים את משפטם, ובכאלה בדעתי לעסוק כאן.

בטויים כאלה שנולדו מתוך טעות ספרותית קדומה כזו רבים הם מאד בלשוננו.

---

[1] ואולם אך זאת אעיר, אף על פי שמצד כל השיטה חשובים דבריו עד מאד, בפרט שגם היום חוסר ידיעה בחיי השפה הפסיכולוגיים גורם לכמה חידושי עניות מצד העוסקים בדקדוק לשוננו, כי בביאור מקצת משליו אין אני יכול להסכים לדעתו. כך למשל הכתיב נער במקום נערה בתורה אינו מורה על בטוי נַעַר גם לנקבה, אלא רק על כתיבת הנקבה בלי ה׳ (נַעֲרָ ונַעֲרָה כמו פעלתְ ופעלתָה), הוא תחת היא אינה אלא טעות המעתיק, אחרי שבכל השפות השמיות לפני הפרדן אנו מוצאים כבר היא בלבד לנקבה.

גם על יסוד מימרות התלמוד נבנו כמה וכמה מלים „מְשֻׁבָּשׁוֹת" בין בצורתן בין בהוראתן. משתמשים אנו מכבר במלת שַׁמֵּד, מְשֻׁמָּד להמרת הדת, אע"פ שכבר בזמן הגאונים העירו, כי מלה זו בעיקר היא בנין שַׁפְעֵל מגזרת עמד הארמית שפירושה טבל (taufen = tauchen), ואשר במקומה נמצא בשפת התלמוד הבבלי גם אמד באלף: אמודאה = טבלן, טובל בים, ועל פי זה צורת המלה הנכונה היא מְשׁוּמָּד במקום מְשֻׁאְמָד. מי ישנה ממטבע המלים גימטריה, פרוזדור, דיוטה, בני מְרוֹן, אע"פ שהוכיחו חכמים שהגירסה הנכונה היא גרמטיה (γραμματεῖα, אותיות), פרוזדוד (προστάδα), דייטא (δίαιτα), בנומֶרוֹן (= במספר ,בגדוד) ועוד ועוד? או מי יזהר מלהשתמש בבטוי „לשון סגיא נהור" אע"פ שגם הוראת בטוי זה מיוסדת על טעות הבנה עתיקה של המשל „בשוק סַמְיָא צווחין לעוירא סגיא נהור" (כך הוא בברא' רבא ל'), שפירוש עוירא שם עִוֵּר בעינו האחת כהוראת המלה אַעְוַר (أَعْوَرُ) בערבית: כלומר במקום שכל העם עִוֵּר בשתי עיניו קוראין לזה שהוא עור רק בעינו האחת סגי נהור; ורק אחרי שנשכחה הוראת המלה עוירא זו, לא נשאר בידם אלא הכלל ה„מְטֻעֶה" הזה: צווחין לעוירא (או: לסמיא) סגי נהור. — אבל לא בפירוש בטויים תלמודיים בדעתי לעסוק כאן כי אם אך ורק בחקר לשון המקרא. מתוך כתבי התנ"ך רוצה אני לתת לפני קוראינו רשימה של בטויים ומלים (לא של כל המקומות) המובנים והמשמשים בטעות בין מצד צורתם בין מצד הוראתם .אין ברצוני „לגמור" טעיות אלה ברשימתי, כי אם לבחור דוגמאות חשובות ומענינות מתוך חקירותם של אחרים ולהוסיף עליהם ממה שהעליתי אני במחקרי. ה„טעיות" האלה נחלקות לכמה מחלקות, בין שהטעות נוגעת לעיקר מציאותם של בטוי או מלה פלוני או פלונית, בין שצורת המלה מוטעית מצד הנקוד או אפילו באותיותיה או בשמושה בדקדוק, או גם שהוראת המלה והבטוי במקורם שונה מן השמוש הנוסד עליהם בטעות.

בין המשלים המובאים להלן כדגמאות ידועות מכבר לחוקרי המקרא והלשון לא אזכיר כמה מלים כמו אָח יחזק' כא, כ, בושסכם, גֵּה יחזק' מ"ז,י"ג, פלמוני, נמבזה, (יונת) אֵלֶם (רחוקים) ועוד, שאינן בשמוש לשוננו החי כלל — ולשמוש חי זה מצטרף גם שמוש בטויי המקרא שבתפלה הרגילה — ואך כמאמר מתוך כתבי הקדש יזכירון לצרך הענין, וכל איש יכיר בהן, שלא נחשבו כאבר חי בגוף השפה אפילו בזמן התנ"ך עצמו. כמו כן נזהרתי מלהביא מלים כאלה, אשר — לפי דעתי — חשדו בהן על לא דבר, כמו מלת נֵד המובאה בשמות ט"ו, ח ובמקומות אחרים, שתרגום השבעים והנגררים אחריו גורסים נצבו כמו נֹד (= נֹאד, כלומר כמו בתוך נאד) נוזלים, ואולם הפסוק שמות י"ד, כ"ט, והמים להם חומה, מחזק את הנקוד שלנו; או למשל מלת אַחְוָתִי באיוב י"ג, י"ז, שחשבו לתקנה לאַחֲוָיָתִי (= החויתי), מבלי להתחשב בזה, שמן אותו השרש גם חַוַּת דעת (כמו אַוָּה, תַּאֲוָה) ולא חַוָּאַת, וכקצור הזה מְקֻצָּר גם השרש הקרוב ל„חוה" לכל הפחות בצלצולו „חיה" שממנו אומרים בבנות־הלשון הארמית השונות מַחֵי במקום מְחַיֵּי או מַחֲיֵי, ודומה לזה בערבית. כמו כן לא הבאתי מלים בודדות במקרא כאלה, שאך ורק בדידותן זו היא המביאה לידי ספק־חשד, אם באמת מלים זרות אלה מקומן בשפה החיה או לא, בעוד שגם אפן הטעות, סבתה ומקורה לא נתבררו לנו עדיין.

המלה אֲמֻלָּה שבפסוק מָה אֲמֻלָה לִבָּתֵךְ נאם ד׳ בעשותך את כל אלה מעשה אשה זונה שלטת, יחזק׳ ט"ז, ל, רגילים היו לפרש ולהשתמש בה בהוראת אֻמְלָלָה. והנה מצא מר ד. ה. באניט בעתון Orientalistische Literaturzeitung כרך י"ז ע׳ 251 בתוך שטרות הגמא של יהודי יֵב (Elephantine), הוצאת זאכוי, י, י"ב ו י"ג, ד את הבטוי הארמי מלין לבתכם (= מְלֵאִים לִבַּתְכֶם), ו — מלא לבתך (= מָלֵא

לִבָּתֵךְ), אשר בו כמו בבטוי האשורי־בבלי שממנו הוא שאול (malû libbâtu) המלה לבת פירושה „(לֵב מלא) כ ע ס, רֹגז"; ומתוך כך נתברר לאביו של החוקר הנזכר, מר יחזקאל באניט, שגם כונת הפסוק ביחזקאל היא מָה אֶמָּלֵה (= אֶמָּלֵא) לבתך, כלו' מה אמלא כעס עליך בעשותך את כל אלה. את „גזרת" מלה במקום מלא אני מוצאים גם במקומות אחרים במקרא וגם באחד המקומות הנזכרים בארמית: מלין במובן מְלֵאִים.

המלה א פֶ ן שאנו משתמשים בה למובן אפשרות או איכות ודרך של ענין פלוני או פלוני, ואשר על פיה נתחדשה בא"י בימינו גם מלת אָפְנָה למושג המוֹדָה (Mode) מיוסדת כידוע על הבטוי: דבר דבור על אפניו שבמשלי כ"ה, י"א. אך אם נעין בפסוק זה ובמאמר שלאחריו

תפוחי זהב במשכיות כסף דבר דבור על אפניו:
נזם־זהב וחלי כתם מוכיח חכם על אזן שומעת:

נמצא — חוץ מקשי הנקוד של אָפְנָיו לעומת קֳדָשָׁיו בשם ממשקל קֹדֶשׁ — גם ספקות אחרות: שני פסוקים אלה הקרובים בתכנם ובסגנונם מדמים שני מיני עדי ותכשיט השוים זה לזה לשני בני אדם שהם בחכמתם ראויים איש לרעהו. כעין זה להפך אומר המשל משלי כ"ו, ח: כצרור אבן במרגמה כן נותן לכסיל כבוד: זה שנותן לכסיל כבוד אינו טוב ממנו, דומה הוא לו כדמות צרור אבן למרגמת אבנים. ובנגוד לזה המשלים שלנו: המוכיח חכם, המדבר דבר לאזן שומעת, בחברה טובה הוא נמצא, הוא ראוי לרעהו ורעהו ראוי לו כתפוחי זהב למשכיות כסף או כנזם זהב לחלי כתם. ש נ י אנשים נמשלים לשני תכשיטים; אך אם נבדק את המשל השני, נמצא שם, נוסף על המוכיח והחכם, עוד כשלישי להם את (בַעַל) האזן השומעת, ותמורת זה במאמר הראשון רק את דברו של הדובר בלבד, מבלי אזן השומע. ומתוך כך, ומפני שסוגר שני המשלים מסים ב„עַל א", הכיר פ. צ. חיות בעתון Zeitschr. f. alttest. Wiss. 21, ע' 80, ומבלי לדעת ממנו גם אני אחריו בעתון ZDMG 71, ע' 118, כי סיומי שני הפסוקים הדומים במקצתם נתחלפו למעתיק ונוסח המשלים הוא בעיקר:

תפוחי זהב במשכיות כסף דבר דבור על אזן שומעת
נזם זהב וחלי כתם מוכיח חכם עַל פָּנָיו

נוסח זה ברור הוא לעין ואין ספק ש„אפניו" הכתוב בספרים אינו בעיקר אלא טעות סופר.

א ש מ נ י ם. בפסוק ישעיה נ"ט, י צריך לגרוס לפי דעת פרלס: כשלנו בצהרים כנשף בְאֶשׁוּן ים (במקום: באשמנים) כמתים.

במלת הֲכִי אנו משתמשים לפעמים לציון את המעלה העליונה (Superlativ) של תאר זה או זה. שמוש זה יסודו בפסוק ש"ב, כ"ז, י"ט: מן השלשה הֲכִי נִכְבָּד ויהי להם לשר ועד השלשה לא בא. אך בדברי הימים א, י"א, כ"ד הנוסח: מן השלושים הִנּוֹ נכבד הוא ואל השלשה לא בא, ואין ספק, שזאת היא הגירסה הנכונה.

ח ש ר ת מ י ם שמו' ב, כ"ב, י"ב; ואולם בתהלי י"ח, י"ב כתוב יותר נכון חֶשְׁכַת־מים.

יְ ת וּ ר הָ רִ י ם. באיוב ל"ט ח מתרגם גם התרגום שלנו יָאֲלֵל טוריא מרעיה, ובכן נִקֵּד בצדק: „יָתוּר הרים מרעהו" כפֹעל ולא כשם. והשוה גם משלי י"ב, כ"ו, והערתי בעתון ZDMG 66, ע' 392.

כַּ ד וּ ר. מלה זו רגילה אמנם בשפת התלמוד העברית והארמית. אך משום שלא ימצא לה כל רע וחבר ביתר השפות בנות שם, נראה בכל זאת כי שמושה בתלמוד מיוסד על זכרה במקרא, וכאן אין לה על מה לסמוך. פעמים מלת כדור נזכרת בתנ"ך, ובשני המקומות כבר חשדוה שאין כדור מלה משרש כדר אלא מרכבת מכ"ף הדמיון ומלת דור = עִגּוּל (השוה: דיר). אך בעיקר ענין שני הפסוקים מסובך יותר, וגם

פירוש זה אינו יוצא ידי כל הקשיות שם. במקום הראשון, בישעיה כ״ב, י״ז—י״ח: הנה ד׳ מטלטלך טלטלה גבר ועטך עטה: צנוף יצנפך צנֵפה כדור אל ארץ רחבת ידים שמה תמות ושמה מרכבות כבודך קלון בית אדוניך, אמנם לכאורה פירוש כדור = כמו דור עולה יפה. אך באמת אין הדבר כך, כי שני הבטויים „ועטך (גרוס: יַעְטְךָ!) עָטה — צנוף יצנפך צנפה" בלי ספק בענין אחד הם עוסקים, וכשם ש„יעטך עטה" מתכון לעטיפת בגד או מעטה, כך גם „צנוף יצנפך צנפה" לחבישת הַצְּנֵפָה כלו׳ המצנפת, השוה פסוק כ״א: והלבשתיו כתנתך ואבנטך אחזקנו. ואחר שמלת יצנפך אינה עוסקת עוד בטלטולא דגברא וגלגולו אלא פשוט בהלבשתו בגדי כבוד או קלון, אין כאן כל מקום לפירוש המקובל, ובכלל מתעוררות השאלות א) אם המלים „יעטך עטה צנוף יצנפך צנפה" במקומן בין „הנה ד׳ מטלטלך טלטלה גבר . . . אל ארץ רחבת ידים", וב) אם מלת כדור זו נמשכת למעלה למלת צנפה כדור, או למטה לענין כדור אל ארץ רחבת ידים. ורק אחר פתרון שאלות אלה אפשר למצא גם פתרון למלת כדור. וע׳ גם בפירושי לאיוב (הוצאה שניה) ט״ו, כ״ד.

המקום השני בישעיה כ״ט ,(א—)ג: „(הוי אריאל אריאל קרית חנה דוד ספו שנה על שנה חגים ינקפו: והציקותי לאריאל והיתה תאניה ואניה והיתה לי כאריאל:) וחניתי כדור עליך וצרתי עליך מֻצב והקימתי עליך מְצֻרֹת" קשה הוא אולי עוד יותר. השבעים בתרגומם מכונים בטוי זה למה שנאמר למעלה על אריאל: „קרית חנה דוד" כלומר הקריה אשר חנה עליה דוד ללכדה; ועל כן גורסים המה גם כאן: וחניתי כְדָוִד (במקום: כדור) עליך, ואולי הצדק אתם. אך בכל זאת ההקבלה ל„וצרתי עליך מֻצָּב (גרוס: מַצָּב?) והקימותי עליך מְצֻרֹת" נותנת מקום לחשוב, שכאן לפנינו בטוי מלחמתי, שפירושו נעלם ממנו. על כל פנים אין כאן מקום לא לְכַדּוּר, ואפילו לא לדור עם כ׳ הדמיון.

המלה כִּסְלָה באה בתנ״ך בהוראת מבטח, תקוה באיוב ד׳, ו, והוראתה זו נכונה. אך בתהלים פ״ה, ט מלה זו נמצאת לכאורה גם במשמע כסילות, סכלות: אשמעה מה ידבר האל ד׳ כי ידבר שלום אֶל עַמּוֹ וְאֶל חֲסִידָיו וְאַל יָשׁוּבוּ לְכִסְלָה. אך אינו מן הצורך להרבות בראיות, כי צדק מיכאל ברקוביטש[1] בהערתו שנוסח הפסוק המקורי היה בלי ספק: . . . כִּי יְדַבֵּר שָׁלוֹם אֶל עַמּוֹ ואֶל חֲסִידָיו וְאֶל יִשְׁרֵי לֵב סֶלָה.

מַחֲמָאוֹת. במקום מלה זו בתהלים נ״ה, כ״ב בודאי הנוסח הנכון: חָלַק מֵחֶמְאוֹת (= מחמאה) פיו וקרב לבו, רכו דבריו מִשֶּׁמֶן והמה פתחות.

דודו וּמְסָרְפוֹ. מלת מְסָרֵף בהוראת קָרוב — על הוראה זו מעיד דודו שלפניו — לא תמצא אלא בפסוק זה בעמוס ו, י: (ט) והיה אם יותרו עשרה אנשים בבית אחד ומתו: (י) וּנְשָׂאוֹ דודו וּמְסָרְפוֹ להוציא עצמים מן הבית . . . — קשה בפסוק זה, שנאמר ונשאו ביחיד, בשעה שהוא מדבר על מתים רבים — עשרה —, ובכן אפשר היה לנקד נָשְׂאוּ במקום נשָׂאו, אלמלא דודו ומסרפו שהם מעכבים; אך קשי אחר בחבור המשפט: וּנְשָׂאוֹ, כלומר את המת, להוציא עצמים מן הבית; כאילו היו המת והעצמות שני דברים שונים אשר האחד משמש כלי „להוציא" את משנהו. ובאמת, כדי להוציא עצמות עשרה מתים נחוצים כלים, ושמות הכלים האלה אנו נוטים לחפש בשתי המלים שבין נָשְׂאוּ . . . ו — להוציא עצמים. ולכן בצדק הכירו החוקרים במלת דוד לא את דודו של אחד המתים אלא את הַדּוּד, מלה שפירושה בתנ״ך לא רק סיר גדול אלא גם סַל משא (ע׳ ירמ׳ כ״ד, ב, תהלי׳ פ״א, ז), גם את ראשי שבעים בני המלך אחאב הנשחטים (מלכים ב׳, י, ז) שמו בדודים לשלחם ליהוא יזרעאלה. היוצא מזה שגם מסרף המחובר לדוד בויו החבור שם כלי הוא; כמובן שאז אי אפשר לנקד מְסָרֵף,

[1] בספרו Der Strophenbau in den Psalmen (ספרי דין וחשבון של האקדמיה בוינה 1910) ע׳ 25.

אלא לכל הפחות על פי משקל שאר שמות הכלים מַפְעֵל, או מִפְעָל. אך גם זה מוטל בספק, אם לא נפלה שגיאה בגוף אותיות המלה, ששרשה סרף — הגירסה משרפו הנמצאת במעטים מכתבי היד כמובן אינה אלא טעות על פי המלה שרף הרגילה — בלתי ידוע לנו כלל. יש גורסים דוד וּמַגְרֵפָה; אך ג׳ וס׳ רחוקות זו מזו בכתב מימות הנביא ועד חתימת התנ״ך; אפשר גם שהאותיות ום שבתחלת המלה ומסרפו הם בעיקר ים, סימני מספר הרבים של מלת דודים; אך גם הגירסה וְנָשְׂאוּ דוֹדִים וְסִרִים במקום וּנְשָׂאוֹ דודו ומסרפו עדיין אינה מניחה את דעת המדַיֵּק כליל, ואולי הנכון: ונשאו דודים וְנָרְפוּ (וג תחת ס). אך איך שהוא, ברור הדבר שלמלת מְסָרֵף = קרוב אין יסוד אחר בתנ״ך אלא בטעות המעתיק והמנקד.

מַ עֲ דַ נֹּ ת. מקור המלה שמו׳ א, ט״ו, ל״ב: ויאמר שמואל הגישו אלי את אגג מלך עמלק וילך אליו אגג מַעֲדַנֹּת . . . אין כל ספק שאגג מלך עמלק לא שמח לקראת שמואל והליכתו אליו לא ל„עדנה״ היתה לו. ובאמת נקוד תרגום השבעים והתרגומים השותים מימיו הוא וַיֵּלֶךְ . . . מְעֻדַּנֹת (τρέμων) כלו׳ ברגלים מועדות. על צדקת גירסה זו מעידים יתר מלות התאר על משקל פְּעַלְנִית, שכלן מראות על אפן הלוך האדם, ובאות תמיד אך בקשר עם הפעל הלך: הלך אֲחֹרַנִּית, הלך קְדֹרַנִּית (אך הגירסה הנכונה קְדֹרַנִּית ע׳ למטה ע׳ 79) וכן גם הָלֹךְ מְעֻדַּנִּית. — גם מלת מַעֲדַנּוֹת כִּימָה איוב ל״ח, ל״א במובן מושכות ט״ס היא במקום מענדות משרש ענד = קשר.

ע וּ ת. תחת: לדעת לָעוּת את יעף דבר, ישעי׳ ד׳ נשמעת הצעת הגורסים: לַעֲנֹת את יעף דבר.

ע ת ר ת שלום. בירמיה ל״ג, ו: . . . וגליתי להם עֲתֶרֶת שלום ואמת, מסתברה דעת גיזברכט, שצריך לגרוס: עֲ תֶ ד ֶ ת שלום ואמת.

פִּ רְ חָ ח. מלה משמשת לנער רֵק ומשחת במקומה באיוב ל, י״ב: עַל יָמִין פִּרְחָח יָקוּמוּ רַגְלַי שִׁלֵּחוּ . . . בודאי טעות סופר היא, כי אם נחזיק במלת יקומו שלאחריה, חסרים אנו נושא ברבים ולא ביחיד. ואולם לפי דעתי אין הכונה שם אלא: פַּח יְקִימוּ, וע׳ בפירושי לאיוב שם.

פַּ רְ שֵׁ ז שבאיוב כ״ו, ט: מְאַחֵז פני כסה פַּרְשֵׁז עליו עננו, כידוע ט״ס במקום פָּרַשׂ, שנולדה תחת השפעת המלה מְאַחֵז שלפניה.

שַׁ לְ אַ נָ ן באיוב כ״א כ״ג ט״ס במקום שאנן הרגיל תחת השפעת מלת שָׁלֵיו שלאחריה.

תַּ בְ לִ י ת. ידועה הערת שד״ל על הפסוק ישעיה ו, כ״ה: כי עוד מעט מזער וכלה זעם ואפי על תַּבְלִיתָם, כי הגירסה הנכונה היא וְאַפִּי עַל תֵּבֵל יִתֹּם, וצריך להודות כי הכפלת הענין במלים שונות מכרעת את הכף לטובת דעה זו, ובפרט כשנשוה גם את הפסוק ישעי׳ י״ג, י״א: ופקדתי על תבל רעה ועל רשעים עונם . . .

תְּ ר וּ מָ ה. מלה זו משמשת גם למושג רָמַת המעלה והמדות עד שספחו אליה גם שם תאר ל„מִדּוֹת תְּרוּמִיּוֹת״ וכדו׳. שמוש זה מיוסד על „שְׂדֵי תְּרוּמוֹת״ בש״ב א, כ״א: אך שם מתכון דוד ב ג נ ו ת ו של שדה גלבוע ובצדק העירו כי הנֹסח המקורי שדי תַּרְמִית, כי שם נגעל מגן גבורים; השוה את הבטוי קשת רמיה הוש׳ ז, ט״ז (היו כקשת רמיה, יפלו בחרב שריהם); תהל׳ ע״ח, נ״ז. ככה גם במשלי כ״ט, ד מלך במשפט יעמיד ארץ ואיש תרומות יהרסנה, הגירסה הנכונה לפי דעת פרלים וחוקרים אחרים אולי היא אִישׁ תַּרְמִית, אע״פ ששם גם הפירוש המקובל של איש תרומות על המלך המרבה במסים ותרומות מתישב לתכן המשל.

מלים אחרות אמנם אין להטיל ספק במציאותן אך צורתן אינה נכונה. כך למשל הנקוד המקובל מנקד מלת צַלְמָוֶת כאלו היתה מרכבת מִצֵּל (בסמיכות גם צַל, השוה

בְּצַלְ־אֵל; זָקֵן, סמ' זָקָן) וּמָוֶת, אך — למרות הנסיונות המתחדשים להצדיק פירוש זה — צדקו דברי החוקרים שהוכיחו, כי מלת צלמות המחוברת כמעט בכל מקום לחשך ואפלה, היא משרש צלם שגם הוראתו היא חשך, שרש הרגיל בפרט בערבית בלשון רבות טֻלְמָאת (ظُلُمَاتٌ), ואשר על פיו הנקוד הנכון הוא צַלְמוּת או צַלְמוּת; אין לכחד אמנם כי גם מן צַלְמוּת יכלה להתהוות צורת צַלְמָוֶת בסוף הפסוק כמו מָוֶת מן מוּת (בעיקר מַוְת, וכן בערבית). — מלת קְוֻצָּה במובן קְוֻצַּת הראש היא בערבית קֻצָּה (قُصَّةٌ) ועל פי זה אולי צודק דֶליטצש במשפטו, שגם בעברית קוצה אינו אלא כתיב אחר במקום קֻצָּה. — לתפארת ישובנו בארץ ישראל, למושבה העירונית שעל יד חוף יָפוֹ קראנו בשם תֵּל־אָבִיב — עם כל התעוררות החיים החדשים הצפונה במושג האביב. ואולם ביחזקאל ג, ט"ו, שם זה הוא שם מקום בבבל וכפי קריאתו והוראתו בבבלית שם זה בודאי לא תל־אביב אלא אולי תֵּל אַבּוּב, כלו' תֵּל המבול כדעת רוב החוקרים.

מלים רבות נשתנתה צורתן בפרט בנקוד, או מחסר ידיעה — כן בפרט שמות פרטים רבים אין מספר — או אפילו בכונה, כמו שם אלהי עמון מִלְכֹּם = מֶלֶךְ, אשר על פי משקל בֹּשֶׁת שנוהו לְמֹלֶךְ, האל סכות, באשורית Sakkût, לסִכּוּת ע"פ שִׁקּוּץ גִּלּוּל, או שהמירו אשבעל באישבשת, מריבעל במפיבשת וכדומה. ידוע הוא, שגם הנקוד הנכון של השם יהוה נשכח מפינו משום יראת הכבוד שהחליפתהו באדני, ואך בזמן מאחר חברו נוצרים נקוד קרי זה לאותיות הכתיב ובטאו יְהֹוָה ככתוב, מבטא שאמנם בדבור העברי לא מצא לו מהלכים. אך תמורת זה חוטאים גם אנו חטא דומה לזה למשל בבטוי המלה עֳפָלִים; כי נקוד מלה עֳפָלִים (כך!) זו במקומה שמו' א, ה, ו, לא שלה הוא אלא של הקרי שלה טְחֹרִים, ונקוד הכתיב עפלים לא בא לידינו, ואם נדין מלה זו על פי קרוביה בשפות השמיות (השוה uplu באשורית) יהיה משקלה עֹפֶל וברבים עֳפָלִים. — במלים אחרות אנו רגילים לשמור צורת הכתוב הנכונה במקומה גם בשמוש החדש הדורש צורה דקדוקית אחרת. כן למשל בפסוק תהל' ע"ג ד: כי אין חרצבות לְמוֹתָם (הנירסה הנכונה כפי דעת רבים: לָמוֹ תָּם . .) וּבָרִיא אוּלָם, „אולם" כנראה מֻרכב ממלת אול, שהוראתה אולי „גוף" עם כנוי הרבים ָם, כי אלמלא כך, היה צריך לומר בריאים או בריאי ברבים; אבל בכל זאת אנו משתמשים בבטוי זה „בריא אולם" גם בנוגע ליחיד במקום ה„נכון": בריא אולו וכו'. שגיאות אחרות תקננו כבר מאלינו, ומלים כמו חֲפַרְפֵּרוֹת או גְּבִגְבֵי לא נקרע עוד לשנים כנקדני התנ"ך במקומן.

אמנם גם טעיות חדשות רבות נתחדשו אצלנו משגיאות ואי־ידיעת קוראי התנ"ך; כך למשל רגיל אצלנו המבטא ĕlōhá לֶאֱלוֹהַּ ודוקא בנגינה מלרע, למרות שהפתח תחת ה אלוה היא פתח גנובה והמבטא הנכון ĕlŏăh וכן גָּבֹהַּ וכו', או שמבטאים מלת ארון אָרֹון אע"פ שבתנ"ך מנוקד אֲרוֹן גם בנפרד (מלכים ב, י"ב, ו), ורק עם ה' הידיעה הָאָרוֹן כמו אֶרֶץ — הָאָרֶץ, אך טעיות כאלה שגיאות ממש הן וראוי לעקרן.

כמו כן הדבר בנוגע להוראת כמה מלים; וכאן לפעמים הנגוד שבין הוראת מלה זו או זו במקרא לשמושה בהוה מביא לידי תוצאות מוזרות: כן למשל מלת בָּהִיר שאנו רגילים להשתמש בה לתכלית הצחות והבהירות, הוראתה במקומה בתנ"ך, איוב ל"ז, כ"א, — כמו שהעיר ראשונה פרד. דליטש בפירושו לאיוב — בלי כל ספק ממש ההפך: עכור ואפל: הלא הפסוק שם: ועתה לא ראו אור, בהיר הוא בשחקים ורוח עברה ותטהרם, מדבר על החשך שבשחקים עד שלא באה הרוח לטהרם, וכן מלת בַּהִירָא גם בַּהוּרָא בארמית הסורית משמשת דוקא למושג אֹפֶל, obscurus, tene-brosus. — בדבר הבטוי צַו לָצָו קַו לָקָו ישע' כ"ח, י, עמד על הפירוש הנכון בעיקר כבר גייגר (בספרו Urschrift) וגם אני שדברי גייגר נעלמו אז מעיני כתבתי עליו בשנת 1912 בעתון ZDMG 66 ע' 393, וכונתי לדעת גייגר והוספתי על דבריו כאלה:

הענין שהנביא מדבר שם עליו, הוא שכרון „שכורי אפרים", ובתוך דבריו אלה הוא אומר (ח') כי כל שלחנות מלאו קִיא צֹאָה בלי מקום. ואם סמוך לזה הוא ממשיך: את מי יורה דעה את מי יבין שמועה גמולי מחלב עתיקי משדים: כי צו לצו קו לקו זעיר שם זעיר שם: אין ספק בדבר, כי קו לקו וצו לצו הם המה קיא צואה שלפניהם; וזאת דעת הנביא: את מי אורה דעה? הן שכורים כלם וכילדים קטנים ממלאים הם כל מקום קיא צואה. ומשום שדברים אלה גסים הם ביותר, מוסיף הנביא — או יד אחרת — את הפסוק י"א: כי בלעגי שפה ובלשון אחרת (= טמאה) ידבר אל העם הזה. מצד השפה אין להתפלא על חסרון אות א של קיא, צואה במלים קו וצו; כי כן אנו מוצאים גם שתו וּקְיוּ (כתיב: קוו) במקום קיאו. קצור אחר במקום צאה אני מוצאים בישע' ל, כב: „צֵא תאמר לו" מקביל אל „תזרם כמו דָוָה" שכבר בארו קדמונינו בצדק: צאה תאמר לו. והכפלת המלה כמו במלת צו לצו אנו מוצאים בקללת שמעי את דוד שמו' ב, ט"ז, ז: וכה אמר שמעי בקללו צֵ א צֵ א איש הדמים ואיש הבליעל: לא לצאת מן העיר הוא מצוה את דוד, שהרי אחרי צאתו את ירושלם נאמרה קללתו, אלא בגדוף חריף מאד היא מגדפו, במלת צֵאצֵא = צאה המקבילה לדם בטמאתה, כמו בפסוק זה: והיה אם רחץ ד' את צֹאת בנות ציון ואת דְּמֵי ירושלם ידיח מקרבה. ומלת צא צא זו היא שאנו מוצאים גם ביחד עם צפעות (הצאצאים והצפעות) בפרק כ"ב, כ"ד. (ליתר באור ע' את מאמרי שם.) — ומשום כך גם מלת קַוְקָו שבפרק י"ח, ג. ז: גּוֹי קַוְקָו וּמְבוּסָה, אותה מלה היא המורה על דבר נמאס ועל גֹּעַל נפש, כי הרי גם מלת מבוסה בת לויתה של מלת קוקו מתפרשת על פי הפסוק במשלי כ"ז, ז: נפש שבעה תָּבוּס נפת. הן ישעיה שנא את הכושים ולא להללם הוא בא אלא לגנותם. היוצא מזה שאם אנו היום משתמשים במלת קַוְקָו להוראת תקוה ושבר ומכנים גם לעצמנו בשם כבוד זה של גוי קוקו, הוראה „מוטעית" היא שנתנו למלה זו, אשר יוצרה הנביא לא נבא לה. — במלת עֲ טִ י נָ י ם רגילים אנו להשתמש לדַדֵּי הבהמה, בשעה שהפסוק באיוב כ"א, כה „עטיניו מלאו חלב (גרוס: חֵלֶב!) ומֹחַ עצמותיו ישקה" מדבר בלי ספק על גוף א י ש ב ז כ ר דוקא, ועוד.

אולי עוד יותר מאשר במלים נפרדות היה מקום לטעות ב ב ט ו י י ם מ ר כ ב י ם שנבלעו בשפה בנוסח או בפירוש זה וזה, ואי אפשר, וגם אין בחפצנו לעקרם משם. כך למשל שגורה בפינו וחביבה עלינו מליצת „תָּשׁוּחַ עלי נפשי", „עלי נפשי תשתוחח" שבמיכה ג' כ'; תהלים מ"ב, ז ועוד. אך אם נשוה את הפסוקים האלה: אלה אזכרה ותשות (כת' תשיח) עלי נפשי; עלי נפשי תשתוחח על כן אזכרך . . . לתהלי ע"ז, ד: אזכרה אלהים ואהמיה אָשִׂיחָה ותתעטף רוחי, ועוד, נסכים לדעת צ. פ. חיות בפירושו, כי תשיח ותשתוחח צריכות להקרא בשין שמאלית: תָּשִׂיחַ עלי נפשי, הנפש בוכה ותהמה עלי. — רגילים אנו להשתמש במליצת „והוא בְ אֶ חָ ד", כלומר והוא מחזיק תמיד בדעתו האחת, על פי הפסוק באיוב כ"ג, יג: והוא באחד ומי ישיבנו ונפשו אִוְּתָה ויעש. אך בֻּדֶּה בפירושו הראה לדעת, שמלת באחד שם אינה מתפרשת לא כפירוש זה, אשר לפי חקי לשון התנ"ך דורש לכל הפחות בְּאַחַת בנקבה, ולא לפי פירושים שונים שהציעו אחרים, ומקור מלה זו כנראה ט"ס, והגירסה העיקרית והוא בָחַר ומי ישיבנו, ומלת בחר היא שאחד המעתיקים קראה בְּחַד ופירשה בְּאֶחָד. — התאר בַּ ת עַ מִּ י, אשר ביחוד הנביא ירמיהו מכנה בה את ירושלם, רגילים אנו להבין כבת של עמי ישראל; אך באמת אין הדבר כן, כי כמו במליצת וַיֵּאָסֶף אל עמיו במקום ויאסף אל אבותיו, כך גם כאן מלת עַם משמשת בהוראתה הרגילה בערבית על הַדּוֹד אחי האב, והקרוב בכלל, אשר לפי זה פירוש ויאסף אל עמיו הוא: אל קרוביו ואפילו אל אבותיו (ע' להלן), כי אין לאדם עמים רבים שיוכלו להקרא עמיו; וכמו כן בִּנְתּ אַל־עַם (בת אחי־האב) בערבית הוא הכנוי הרגיל שהבעל קורא לאשתו, שהיא על פי רוב בת

אחי־אביו. וכן גם הנביא העברי מכנה לירושלם וליהודה בת־עמי כלו׳ רעיתי, וכיוצא בו פירוש בן־עמי = בן קרובי, ואפילו = בן־אבי (כמו: אל עמיו = אל אבותיו) במעשה לוט ובנותיו, בראׄ י״ט, ל״ח. — כן הראה גם מר הורוויץ בהערתו ב„דביר" סוף ספר ראשון, כי בטוי לא יחרץ כלב לשונו נתקבל אצלנו בהוראה שאינה מתאמת לתוכן הפסוק במקומה, וכהנה רבות.

בפרט השפיעו גם פירוש הגמרא ודרשות המדרשים וכן גם התפלות לקבוע שמושם והבנתם של בטויים רבים שבשפת המקרא כפי פירושם והבנתם המה. והיות שדוקא המקומות הקשים והסתומים בפשטם, דוקא הם שהיו פתוחים לכל דורש שדרש למצא למעלות רוחו הוא יסוד וסמך בדברי התורה ושאר כתבי הקדש, נכנסו גם דברים סתומים אלה לתוך השפה במובן קבוע שאין להרהר אחריו, עד שאנו נוטים לשכח, כי דברים אלה קשים הם ובלתי מובנים, כי פירושם המקובל ושמושם התדירי טח עינינו מלראות את הקשי שבהם. כך מלת אַבְרֵךְ בראׄ מ״א, מ״ג נתקבלה בפי העם במושג של צעיר, אב לחכמה ורך בשנים; השם בִּלְשָׁן עזר׳ ב, ב; נחמ׳ ז׳, ז׳ לחוקר בלשון; הבטוי יפת תאר — על פי לשון הפסוק „כי תצא למלחמה . . . וראית בשביה אשת יפת תאר" דברים כ״א, י״א, את הוראת שבוית חרב דוקא; עֲקֶרֶת הַבַּיִת, כנוי העקרה שאין לה ולד, דוקא את השמוש על בעלת בית העושה בתוך שלה מתוך רחבת ידים על פי לשון הכתוב תהלׄ קי״ג, ט׳, מושיבי עקרת הבית אם הבנים שמחה; את לשון הפסוק באיוב כ״ט, י״ח: וְכַחוֹל ארבה ימים, כלומר ארבה ימים כמספר גרגירי החול, כאילו ר״ל ארבה ימים, כהרבות החול ימיו, ומזה יצא להם — ולנו חול כשם העוף פיניקס המרבה ימים אין קץ, דרש אשר על פיה מתרגמים כבר השבעים: ὥσπερ φόινικος . . . (ואשר על פי טעות שניה הבינוהו אחר כך במובן φοῖνιξ = תמר). על פי דרש כזה מצאו חכמינו בימי הבינים גם את כל ארצות אירופה ועמיו בין מקומות של ארצות הקדם וגוייהם הנזכרים בתנ״ך, ושם העיר צרפת על חוף הים בארץ ישראל, או שם הסקיטים (בכתבי־היתדות: אַשְׁכּוּזַ) אשכנז, שם אסיה הקטנה ספרד (סַפַּרְדָ בכתבי־יתדות) ועוד ועוד נעשו לממלכות המערב, אשר על פיהן גם היהודים נחלקו לאשכנזים וספרדים. כך למשל המלה הסתומה בְרִי שבאיוב לז, יא: אף ברי יטריח עב, גרמה ליצירת שם מלאך: אף ברי; על יסוד הפסוק הבלתי מובן ישע׳ כו, טז: צָקוּן לחש מוסרך למו, יצרו כידוע בטוי צְקוּן לַחֲשִׁי, ה„מֻטעה" בלי ספק. את מאמר הנביא צפניה ב, א: הִתְקוֹשְׁשׁוּ וָקוֹשׁוּ הגוי לא נכסף, הסתום דורשים: קשוט עצמך ואחר כך קשוט אחרים, וכפי דרוש זה אנו משתמשים בו. הפסוק ואתה קָדוֹשׁ יוֹשֵׁב תְּהִלּוֹת ישראל תהלׄ כ״ב, ד, מרומם לבנו — בטעמו שאנו מכניסים לתוכו — בראש מועדי ישראל, אע״פ שכפי מה שמצא עהרליך על פי המשקל והענין הגירסה הנכונה קְדוֹשׁ יַעֲקֹב במקום קָדוֹשׁ יושב, וכפי מה שהוכחתי אני בספרי על ארון הקדש ע׳ 24 (= ספר היובל של בית המדרש הגבוה בברלין ע׳ 240) גם תְּחִלֶּת במקום תהל(ו)ת:

ואתה קְדוֹשׁ יַעֲקֹב תְּחִלֶּת יִשְׂרָאֵל
בך בטחו אבתינו בטחו ותפלטמו.

המשל נֵר ד׳ נשמת אדם שגור בפי חכמינו, אע״פ שבמקומו, במשלי כ, כ״ז ההקבלה: נר ד׳ נשמת אדם — חֹפֵשׂ כל חדרי בטן, דורשת במקום נֵר פֹּעַל בהוראת מחפש או בוחן — כפי דעת חיות אולי נֹצֵר, וכפי הצעה שהצעתי אני אולי בָּר (כמו לבור) ד׳ נשמת אדם, חפש כל חדרי בטן. — משתמשים אנו בבטוי: תשאות חן חן, אע״פ שבמקומו בזכריה ד, ז סתום הוא וכנראה גם הגירסה אינה נכונה. כלל גדול היה בהתפתחות אמונת ישראל דבורו זה של הושע: ונשלמה פרים שפתינו; אך בכל זאת לא נוכל לכחד ממנו, שפירושנו המקובל לא פשט הוא אלא דרש, כי אין צרך לאמר, כי את הרעיון שאנו מוצאים בפסוק זה אי אפשר לבטא במלים אלה; ועל כן פ. פרלים מציע

לגרוס: ונשלמה פִּדְיוֹם (= פדיון) שפתינו. אך גם רעיון כזה מְעֻשֶּׂה הוא ומלאכותי ומשום כך אינו מתקבל על הלב; ולפי דעתי אולי כונת הפסוק פשוט: ונשלמה פָּר מִשְׂפְּתֵינוּ. השוה: וצֹאן וּשְׁפוֹת בקר שמו' ב, י״ז, כ״ט. לכמה התעמקות קדושה גרמו דברי „הכרובים" ביחזקאל ג, י״ב: ברוך כבוד ד' ממקומו —, אע״פ שבמקומם — כפי הערתו הצודקת[1] של שד״ל — בודאי שעור הכתוב: ותשאני רוח ואשמע אחרי קול רעש גדול בְּרוּם (ולא: ברוך) כבוד ד' ממקומו! משתמשים אנו בבטוי הנזכר למעלה ע' 65 קרית חנה דוד" על ירושלם הקריה שבה חנה דוד, אע״פ שפירוש המלים במקומם בישע' כט, א הוא על אריאל, הקריה שחנה עליה דוד במלחמה, ועוד ועוד. — ואפילו במלים רבות שעיקר שמושן הוא נכון, נכרו עקבות הדרש התלמודי, כמו בשמות השם, שיהוה מזכירנו את מדת הרחמים (בתרגום הרגיל בגרמנית: הנצחיות), אלהים מדת הדין, ושדי את ה„כל יכל" האיום והנורא. ואולי גם פירוש המלה אלהים = שופטים, שאנו רגילים למצאו בקצת מקומות, אינו אלא דרש, הבא להוציא מלבנו דעה זו, שבמקרא יְדֻבַּר על אלהים ברבים.

על משלים אלה וכיוצא בהם, אשר מקורם הטעותי ידוע מכבר, רצוני להוסיף כאן משלים אחרים שגם הם „מוטעים" לפי דעתי. הנני מציעם לפני חברינו בעבודתנו המשותפת לא כדבר ברור, אלא כחומר הצריך עיון. אפשר שאחרים יאמרו ודאי במקום שעיני עוד תראינה ספקות; ואפשר אולי יותר שאחרים יפקפקו במקום שדעתי ודאית, וברי שלי לא יספיק להם אפילו לשמא. ובאמת אודה על האפשרות, שתמצאנה בין „טעיותי" המובאות להלן כאלה, שכל הטעות שלי — אך תורה היא וללמוד אנו צריכים. וגם בלמוד המדעִי הטעות היא לפעמים כח חי ופורה בהעירה עיני אחרים לראות את הנכון.

א) בטויים שכל מציאותם או צורתם מוטעית.

אַדְמוֹנִי. מלה זו בנויה היא אמנם כפי דרישות חקי הלשון; אך בכל זאת במקומה במקרא בשמו' א, ט״ז, י״ב (ושם י״ז, מ״ב) אין הכתוב כאשר הוא לפנינו מתישב היטב: וישלח ויביאהו והוא אַדְמוֹנִי עִם יְפֵה עֵינַיִם וְטוֹב רֹאִי . . . . אי אפשר לחבר שני תארי השם המתארים נושא אחד במלת עִם. אדמוני עִם יפה עינים — כמו קטן עם גדול — היה מורה על שני אנשים האחד אדמוני והשני יפה עינים שנזדווגו זה לזה. ועל אחת כמה וכמה שאי אפשר לחבר רק שני שמות התאר הראשונים בלבד בְּעִם (אדמוני עִם יפה עינים), ולספח אליהם את התאר השלישי בויו החבור: וְטוֹב רֹאִי. ועל כן ברור הדבר שהאותיות אדמוני עם לא נקראו אל נכון בנקוד שלפנינו; לא עִם היא המלה השניה בקבוץ האותיות שלפנינו אלא מלה אחרת בודאי יותר ארוכה כדרך רב מלי הלשון. היוצא מזה שאין לגרוס אדמוני אלא רק אָדֹם, ויתר האותיות נשמרות למלה שניה. ובאמת במקומות אחרים המתארים את יפי האיש אנו מוצאים מלת אָדֹם: דודי צח ואדום (שיר ה, י); צחו מחלב אָדְמוּ עֶצֶם מפנינים (איכ' ד, ז).

נשאר לנו אפוא וְנֹעַם למלה שאחרי אָדֹם. אפשר אמנם להביא בחשבון, שכמו בתארים הבאים יפה עינים, טוב ראי, כך גם כאן יבוא שם עצם בסמיכות למלת אדם — השוה אדמו עֶצֶם באיכ' ד, ז. אך אז היתה צריכה להכתב ויו החבור גם אחר הבטוי המרכב הראשון הזה לפני יפה עינים; ועוד כי — נוסף על הקשי למצא לאותיות וניעם פתרון מתאים בדרך זו — גם על פי הסגנון אין שלשה בטויים מרכבים זה אחר זה נשמעים יפה. ומשום כך נ״ל שאין דרך אחרת אלא לקרא פשוט:

---

[1] למרות ד. ה. מילר Ezechielstudien, ע' 42.

והוא אָדֹם וְנָעִים (במקום אדמוני עם, השוה: שחורה אני ונאוה, שה"ש א, ה) יְפֵה עֵינַיִם וְטוֹב רֹאִי, אשר כפי זה זוג המלים אדם ונעים שקול כנגד זוג הבטויים שלאחריו: יפה עינים וטוב ראי, כבנין התאור הרגיל בס' איוב: תם וישר — ירא אלהים וסר מרע. אין גם לטען נגד פירושי זה, שמלת נעים אינה באה לתאור איש, כי כך אנו מוצאים גם „הנאהבים והנעימים" בהוראת הנחמדים והנאהבים לנוי[1] על שאול ויהונתן, וגם דוד בעצמו מכונה כך בפסוק שמו', ב, כ"ג, א:

נְאֻם דוד בן ישי ונאם הגבר הֻקם עָל
משיח אלהי יעקב וּנְעִים זְמִרוֹת ישראל

בפסוק זה זמרות ישראל מקביל אל אלהי ישראל; אין ספק אם כן, שהכונה כאן לא לְנְעִים זְמִירוֹת המיטיב נגן, אלא לאותו כנוי המקום הנמצא גם בשירת הים, פסוק ב': עָזִּי וְזִמְרָת יה ויהי לי לישועה, שפירושו תפארת, גאון (זמרת הארץ = גאון הארץ). ועל פי זה נעים זמרות ישראל משמעו בחיר ה', חמודות גאון ישראל, ואין להטיל ספק גם בבטוי שלפנינו אָדֹם ונעים (= נחמד, בחור וטוב). ולפי זאת גם בשמו' א י"ז, מ"ב הגירסה הנכונה: ויבט הפלשתי ויראה את דוד ויבזהו כי היה נער אדם ונעים ויפה מראה. — על כל פנים מלת אדמוני אין לה יסוד אלא בטעות סופר.

אַמֵּץ לְבֵן. בטוי זה מיוסד על תהלים פ' פסוק ט"ו והלאה:

(15) אלהים צבאות שוב נא הבט משמים וראה
ופקד גפן זאת:
(16) וכנה אשר נטעה ימינך
וְעַל־בֵּן אִמַּצְתָּ לָּךְ:
(17) שרֻפה באש כסוחה מגערת פניך יאבדו:
(18) תהי ידך על איש ימינֶךָ עַל־בֶּן־אָדָם אִמַּצְתָּ לָּךְ:
(19) ולא נָסֹג ממך תחיינו ובשמך נקרא:

מליצה זו, אמץ לבן, באה בפסוקים אלה פעמים; אך אשר עינים לו לראות, יראה שבפסוק ט"ז, בהמשך הדברים ופקד גפן זאת וכנה אשר נטעה ימינך, אין מקום ל„ועל בן אמצת לך", ושמלים אלה כאן אינן אלא הכפלה או נוסח אחר לסוף פסוק י"ח, שכתבם אחד המעתיקים בצדי המזמור ובטעות באו אל קרבו. נשאר לנו אפוא רק הפסוק י"ח. אך גם בפסוק זה — כפי מה שראה כבר עהרליך — לא כוונו בעלי הטעמים בחלוקו: מה פירוש המלים איש ימינך? ראשית ידובר כאן על האויבים אשר מגערת פניך יאבדו, ואשר עליהם תהי יד ה' לרעה ולא לטובה. ושנית מלת יְמִינְךָ(!) הלא היא המקבילה למלת יָדְךָ, ועל פי זה שעור הכתוב הוא:

תהי ידך על אִיש ימינך על בן אדם, — כמובן לרעה.

אך מזה יוצא — כאשר העירותי כבר בקצור ב — Göttinger Gelehrte Anzeigen, שנת 1916 ע' 331, שהמלים אמצת לך אינן מתחברות לסוף הפסוק י"ח, אלא לתחלת הפסוק י"ט: אמצת לך ולא נסג ממך — תחיינו ובשמך נקרא. ועכשו נקל לראות כי הנוסח המקורי היה כאן: אִמַּצְתָּ לִבֵּנוּ ולא נָסֹג ממך — תחיינו ובשמך נקרא. — ומכאן שאין בטוי „אמץ לבן" בלשון המקרא.

בְּהֵמוֹת. ידוע תפקידה הגדול של חיה זו בספרות ישראל. מקורה בתנ"ך הוא באיוב מ, ט"ו:

הנה נא בהמות אשר עשיתי עמך
חציר כבקר יאכל
הנה נא כחו במתניו ואונו בשרירי בטנו.

---

[1] ע' הערתי למלת פרד (ובמותם לא נפרדו) למטה ע' 89.

מתוך הפסוק ט"ו נראה כאלו בהמות כאן איננה צורת רבות בנקבה אלא — יחיד ודוקא זכר; כמובן שכבר דבר זה בלבד מעורר חשד גדול. שנית שצורת פסוקי איוב הרגילה היא כפי חוקי ההקבלה זונית; ואולם כאן, נוסף על הפסוק השלם הנה נא בהמות אשר עשיתי עמך, בא חצי פסוק שלישי, שאין לו כל יחס למה שכתוב לפניו, כי מי יתחיל תאור חיה נוראה מיד אחר הערת ההקשבה („הנה נא בהמות") — דוקא בפרטי מ א כ ל ו של בהמות זה? והתאור כלו, הבא אחר זאת בפסוקים הבאים? הנהו עוסק דוקא רק באחוריה ובזנבבה של חיה זו, ודוקא על ראשה ורבה לא נאמר שם כלום. מתוך עובדות אלה ועל פי ראיות אחרות הראיתי בפירושי לאיוב, כי באמת הפסוק „הנה נא בהמות אשר עשיתי עמך" הוא פסוק שלם בפני עצמו, שבו האל מעורר עיני איוב לראות את כ ל ה ב ה מ ו ת „אשר עשיתי עמך" בתבל, וכמו בכל מקום כך גם כאן בהמות הוא צורת הרבות ליחידה בהמה. אך אחר פסוק זה נפסק קשר הפסוקים, ובחצי הפסוק „חציר כבקר יאכל", — אשר על פי הדקדוק והמשקל אי אפשר לחברו עם „בהמות" — מתחיל קטע חדש, המתאר אחורי בהמה או חיה, ואשר לפי זה הוא אך סופו של תאור אחר; והיות שמיד אחר זאת תאור הלויתן חסר דוקא את החלק הזה הנוגע לאחורי ה„בהמה", הוכחתי שם, כי תאור (אחורי) ה„בהמות" בפרק מ', ט"ז וגו' אינו אלא סוף לתאור גוף הלויתן הנפסק באמצע בפרק מ"א, ט"ז, וע' לפרטים בפירושי. — ועל כל פנים ברור הדבר, כי „בהמות" בפסוק אינו יוצא מכלל כל בהמות וחיות הטבע וכל ענין הבהמות כחיה נפלאה מחוץ לגדר הטבע מיוסד על טעות סופר זה, שחבר לפסוק „הנה נא בהמות אשר עשיתי עמך" את ההמשך המוטעה: חציר כבקר יאכל. טעמו לצרוף הפסוקים ט"ו וט"ז היה — כמו במקומות אחרים בספר זה — הדמיון בהתחלת שני הפסוקים: הנה נא בהמות . . . הנה נא כחו . . .

ה ב ל י ג. חוץ מהוראתה הרגילה נמצאת מלה זו גם בפסוק עמוס ה, ט. וזה לשון הפסוקים ח, ו ט שם:

. . . . . הקורא למי הים וישפכם על פני הארץ ה' שמו:
הַמַּבְלִיג שֹׁד על עז ושד על מבצר יבוא.

ברור לעין, שמבליג בפירושו הרגיל אינו מתאים במקומנו. אך היות שאנו מוצאים גם קשי שני בפסוק זה, שמלת שׂד באה גם בחציו הראשון כמו בשני, אין לחפש פתרון מיוחד לשתי הקשיות זו לחוד וזו לחוד אלא לשתי השאלות ביחד, כלומר באותיות ה מ ב ל י ג ש ד ביחד, שהנקוד שלנו מבטאן כאשר לפנינו. מטעם זה כל השערה למצא במלת המבליג פעל אחר ע"י תקון או ע"י השואה לשפות אחרות, פעל שלמציאותו בעברית אין לנו כל ראיה, אינה יכולה להשביענו רצון, בעוד שגם מלת שד דורשת תקון או דרש שני לרפאותה. אך בשימנו אל לב, כי בהקבלה למלת יבוא (או כגירסת כל החוקרים: יָבִיא) עלינו למצא גם בדלת הפסוק פעל כמו יַגִּשׁ או יֹבִיל, וכי מצד אחר השׂד, שהפסוק מרבר עליו — הקורא למי הים וישפכם על פני הארץ — הוא המבול, נמצא שהנוסח הנכון הוא: הַמַּבֻּל יַגִּשׁ על עז ושד על מבצר יביא. למעתיק שצרף המבליג למלה אחת נשארה אפוא אות ש' לבדה כהשלמה לפעל הַמַּבְלִיג, ועל פי חצי הפסוק השני השלים גם כאן שד. ע' את מחקרי Die Bundeslade und die Anfänge der Religion Israels, ע' 71.

בֶּ צֶ ר = זהב. מקור המלה באיוב כב, כג—כה:

23 אם תשוב עד שדי תִּבָּנֶה תרחיק עולה מאהלך:
24 ושית על עפר בצר ובצור נחלים אופיר:
25 והיה שדי בצריך וכסף תועפות לך:

מלת בצר זו נמצאת בספר איוב גם בפרק ל"ו, י"ט: היערך שועך לא בצר (פה

הנקוד בְּצָר) וכל מאמצי כח. למרות כל הקשי שבפסוק זה נכר, כי באיזה אפן . . . כל (א) בצר מקביל אל כל מאמצי כח, ועל פי זה אין ספק, שפירוש מלת בצר כאן הוא עֹז, כֹחַ כמו במלים הידועות מִבְצָר, בָּצוּר ועוד. והנה אם בפרק כ״ב נעין רק בשני הפסוקים כ״ג וכ״ה: „אם תשוב עד שדי . . . ; והיה שדי בצריך . . .״ אז גם כאן לא נשנה מפירוש מסתבר זה: והיה שדי מעוזך, מבצרך; והנה אם בחצי הפסוק השני נמצא־מקביל ל„והיה שדי בצריך״ את המלים ו . . . תועפות לך, לא נפקפק אף רגע להבין גם כאן: והיה שדי בצריך ואלוה (או: והוא) תועפות לך, שהרי מלת תועפות גם היא פירושה כידוע כֹחַ ועֹז. ואם במקום מלת ואלוה אנו מוצאים בנוסחנו וכסף תועפות לך, ברור הדבר שמלה זו ט״ס היא, — כי אין לפרש ש„הכסף יהיה תועפות לך״ וכמו כן אין הדעת סובלת את הפירוש השני והיה שדי — כסף תועפות לך —. וכי הדבר באמת כך על זאת מלמדנו הפסוק שבאמצע (כד): ושית על עפר בצר ובצור נחלים אופיר. במלים בצר ובצור מכירים אנו כאן הכפלת אותיות (דיטוגרפיה); האותיות בצר הראשונות הן מיותרות; במקום מלת בצר זו שאין פירושה זהב בשום מקום אחר היה כתוב בעיקר פשוט: ושית על עפר [כֶּסֶף] ובצור נחלים אופיר, השוה כ״ז, ט״ז: אם יצבֹר כעפר כסף; ומלת כסף זו היא שנדחתה ממקומה ע״י הכפלת האותיות בצר, ונכתבה בצד או מתחת לשורה עד שנכנסה בטעות בפסוק כ״ז שלאחר זה. — על דבר יחס הפסוק כ״ד לענין הפסוקים כ״ג וכ״ה ע׳ בפירושי בהוצאה השניה שהיא כעת בדפוס. על כל פנים ברור הדבר שמשמע המלה בצר בתנ״ך הוא אך ורק כֹח, עֹז, מעוז, ולא זהב.

גבורות גשמים. במוי זה מיוסד על איוב כ״ו, יד:

הן־אלה קצות דרכיו ומה־שמץ דבר נשמע־בו וְרַעַם גבורֹתָו מי יתבונן.

רבים כבר התקשו בדבר זה, שתוך כדי דבורו על דרכי השם בכלל, פתאם כאלו לתקון שכחה, מזכיר עוד המשורר פרט אחד בודד: ורעם גבורתו מי יתבונן. אך כפי מה שהעירותי בפירושי לאיוב מכיל פסוק זה באמת א) פסוק שקול שלם:

הן־אלה קצות דרכיו וזה (!או: והמה) שמץ דבר נשמע בו:

העודף: . . . . . . ורעם גבורתו מי יתבונן

קטן הוא אמנם מכדי פסוק שקול ושלם, אך גדול הוא מכדי חצי פסוק אחד. „גבורתו מי יתבונן״ זהו כל הסוגר; „ורעם״ הוא סוף הדלת. ואם נבנה לנו את הדלת בהקבלה אל הסוגר: גבורתו מי יתבונן, תצא לנו צורת כל הפסוק:

הן אלה קצות דרכיו וזה שמץ דבר נשמע בו

[וכל נפלאותיו מין] יֵדָעֵם גבורתו מי יתבונן.

היוצא לנו מזה, שמלת וְרַעַם אינה אלא ט״ס קלה תחת ידעם, ומלת גבורֹתָו אינה מתיחסת בעיקר לרעם ולגשמים אלא לכל דרכי גבורות הבורא.

גֶּרֶעַ. באיוב ל״ו כ״ז; „כי יְגָרַע נטפי מים יזקו מטר לאדו״ הגירסה הנכונה לפי דעתי „כִּי יִזְרַע נטפי מים״; השם זורע את המים טפות טפות כזורע ביד האכר. וע׳ בפירושי לאיוב ולמטה למלת למכביר.

גֶּרֶשׁ ירחים. בפסוק דברים לג, יד: וממגד תבואֹת שמש וממגד גֶּרֶשׁ ירחים: מלת גרש הבודדת עומדת בהקבלה לתְבוּאֹת בחצי הפסוק הראשון. ועל כן אין ספק בעיני שהנוסח המקורי לא היה גרש אלא גָּדִשׁ (= גָּדִישׁ).

הָדָה. מלה זו נמצאת רק בישעיה י״א, ח:

וְשִׁעֲשַׁע יוֹנֵק עַל חוּר פָּתֶן

וְעַל מְאוּרַת צִפְעוֹנִי גָּמוּל יָדוֹ הָדָה

אך מלבד זאת שמלת הָדָה במובן מתאים הנה לא תמצא לא בעברית ולא בשפות הקרובות, קשה עוד, שכל תאור העתיד שבאחרית הימים דורש גם פֹּעַל בעתיד

י. . ., ולא בעבר הָדָה; ולא עוד אלא שגם המשקל — המביא בכל חצי חרוז 4 (2 + 2) מלים מוטעמות — דורש כאן רק 4 מלים בנגינה במקום ה5 שב„ועל מאוּרת צפעֹני גמֹול ידו הדה". היוצא מזה שבמקום שתי המלים יָדוֹ הָדָה בעבר עלינו לגרוס רק מלה אחת בעתיד: יְדַהְדֵּהַ, ועל ידי זה נרויח הקבלה יותר מצלצלת למלת וְשִׁעֲשַׁע שבחצי הפסוק הראשון:

וְשִׁעֲשַׁע יונק על חור פתן
ועל מאורת צפעוני גמול יְדַהְדֵּהַ

ואולם מה פירוש מלת דַּהְדֵּהַ זו? פעל דהדה (دَهْدَهَ) נמצא בערבית ושם פירושו גלגל דבר על דבר, כמעשה התינוק המשתעשע באבנים. ועל פי זה מתפרשת מלה זו גם בעברית בהתאמה מדיקת לפעל ושעשע שכנגדה על מעשי היונק החופן בחול או באבנים, ושוב פותח את ידו ומניחו לארץ.

ח ֹב (חֻבִּי) = חיק, בבטוי טמן בְּחֻבּוֹ, נמצאת באיוב ל"א, ל"ג: אם כסיתי כאדם פשעי לִטְמוֹן בְּחֻבִּי עֲוֹנִי, אך אין ספק בעיני כי כאן טעות סופר לפנינו במקום בְּחִכִּי, השוה כ, י"ב—י"ז: אם תמתיק בפיו רעה יכחידנה תחת לשונו: יחמל עליה ולא יעזבנה וימנענה בתוך חִכּוֹ. החֵךְ ולא החיק הוא המקום הראוי למלים.

חִילָה. בפסוק איוב ו, י „ואסלדה בחילה לא יחמול", מלת בחילה משרש בָּחַל ולא מגזרת חיל; ע' למטה (ע' 89) למלת סלד.

ריר חלמות. כמו שהראיתי באריכות בפירושי לאיוב ו, ו אין מלה חַלָּמוּת במציאות. בפסוק זה פונה אחד המדברים נגד רעהו, שהביא סמך לדבריו מרוח שנראה אליו בחלום הלילה (ד, יב), והוא שואל אותו: היאכל תפל מבלי מלח? הלא בדבר מאכל תבדק יפה עד שתאכל ודבר תפל לא תקבל! וכן בדברים „הלא אזן מלים תבחן וחך אכל יטעם לו" (י"ב, י"א), ולמה תשמע לדברי רוח הנראה לך בחלום? האם יש טעם (= שֶׂכֶל) בְּרִיו (= חזות) חֲלָמוֹת? וע' בפירושי בפרט בהוצאה השניה.

סַפֵּר אֶל חֹק. בטוי זה מקורו בתהלים ב', ה—ז:

4 יושב בשמים ישחק אדני ילעג־למו:
5 אז ידבר אלימו באפו ובחרונו יבהלמו:
6 ואני נסכתי מלכי על־ציון הר־קדשי:
7 אֲסַפְּרָה אֶל חֹק יהוה אמר אלי
בני אתה אני היום ילדתיך:

ידוע הוא הקשי שבדברים אלה במקומם כאן. אך לכשנתעמק לענין הפרשה נמצא שבפסוקים ו—ז השם מודיע לכל העמים כי לקח או אמץ לו את המלך לבן, ואין פסוק ז בא אלא לספר לנו פרטי האִמּוּץ (האַדופציה) הזה. ומה דרכי האמוץ בישראל? כשאדם רוצה לקבל ילד או כשהאב רוצה להכיר את בנו הנולד לו הוא שם אותו אל חיקו, על ברכיו לסימן כי על ברכיו, מתוך חיקו וחלציו יצא הנולד הזה. כך גם „בני מכיר בן־מנשה יֻלְּדוּ על ברכי יוסף" (בראֹ' נ, כ"ג); בהולד בן לרות המואביה „ותקח נעמי את הילד ותשיתהו בחיקה ותהי לה לאֹמֶנֶת: ותקראנה לו השכנות שם לאמר יֻלַּד בֵּן לְנָעֳמִי . . ." (רות ד, טז, יז). וכן משה, שאינו רוצה לקבל על עצמו על העם אומר: „האנכי הריתי את כל העם הזה אם־אנכי ילדתיהו כי תאמר אלי שאהו בחיקך כאשר ישא האֹמֵן את היונק" (במדי' י"א, י"ב), כי אסיפת הילד אל החיק, היא כהודיה על הכרתו כבן.

ילד כזה, שנחשב כבן פלי' ע"י אמוץ, והורים אחרים אין לו, נקרא בשפת התלמוד אֲסוּפִי; אך גם המקרא מדבר על אֲסִיפַת ילד בתהלים כ"ז, י: כי אבי ואמי

עזבוני וה' יאספני. והנה גם בפסוק שלפנינו השם מעיד על המלך, שאינו עוד בנם של הורי בשר ודם אלא הוא, השם, אספו אליו כבן. ומתוך כך נתברר לנו שלא על „סַפֵּר אל חק" מדבר הכתוב כאן אלא על אסיפה אל החֵיק. ואולי הנוסח הנכון הוא כך:

6 ואני נסכתי מלכי על־ציון הר־קדשי:
7 אֲסַפְתִּיו (במקום אספרה) אל חֵקִי וָאֹמַר אֵלָיו
בני אתה אני היום ילדתיך

את האותיות י ו שאחר המלה חֵק הבינו בטעות כקצור שם הויה.

חִקְרֵי לֵב. בטוי זה, כחברו חִקְקֵי לב נמצא בשירת דבורה פסוק ט"ו: בפלגות ראובן גדלים חִקְקֵי־לֵב.
וט"ז: לפלגות ראובן גדלים חִקְרֵי־לֵב. במחקרי על ארון הקדש ע' 63 הוכחתי כי הוראת המשפט הזה בב' נוסחאותיו הוא: בפלגות, כלומר בתוך מחלקות הצבא של ראובן באו גבורים גדולים חִקְקֵי לֵב, חוקקים וחוקרים אנשי לבב, כי משפט זה נמשך אל פְּקוּד הצבא של שאר השבטים „. . . מני מכיר ירדו מְחֹקְקִים ומזבולן משכים בשבט ספר . . ." הבטוי חִקקי או חִקרי לב קרוב הוא בצורתו ל„אבירי לב"— גבורים אנשי לבב, המדובר להלן ע' 84. לכל פרטי פירוש הפסוקים ע' בספרי הנזכר.

חרף נפשו למות. ספק בעיני אם נוסח הבטוי הזה במקומו בשירת דבורה, י"ח הוא נכון. מלת חֵרֵף הוראתה גִּדֵּף, קִלֵּל בלבד, ולגַדֵּף את נפשו למות זה דבר שאין הדעת סובלתו. אך גם על פי תכנה כל המליצה הזאת אינה מתאמת לענין הפסוקים שם. הפסוקים י"ז וי"ח:

17 גלעד בעבר הירדן שכן ודן למה יגור אניות.
אָשֵׁר ישב לחוף ימים ועל מפרציו ישכן: 18 זבלן (כך צריך לחבר![1]),
עם חרף נפשו למות ונפתלי על מרומי שדה:

מדברים על מקום מושבם של השבטים, ובהקבלה למשפט המודיענו כי „נפתלי על מרומי שדה" ישכן, נוטים אנו לבקש משפט אחר על שבט אחר היושב בהר או בעמק, על חוף הים או בארץ מדבר. ומשום כך אין אני רואה אלא שתי דרכים: או שהמלים „עם חרף נפשו למות" אינן במקומן בין ועל מפרציו ישכן זבלן ובין „ונפתלי על מרומי שדה"; או שצורת המלים משובשת כל כך, עד כי לפי שעה אין למצא פתרונן. בין כך ובין כך הבטוי חֵרף נפשו למות מוטל בספק.

חַשְׁמַנִּים. מלה זו במקומה בתהלים ס"ח, ל"ב: יבאו חשמנים מני מצרים, כוש תריץ . . . לא נולדה אלא מתוך טעות. כבר עקילס בתרגומו מתרגם רק יָבֹאוּ חָשׁ מני מצרים כוש תריץ . . . ואין אותיות מנים של חש(מנים) אלא הכפלת האותיות מני מ(צרים) שלאחריהן. ע' כבר הערתי ב Göttinger Gel. Anzeigen 1916, ע' 326.

לְמַכְבִּיר. אין להטיל ספק בשרש המלה, שנמצא לרב בספרות קדמונינו במובן גדל ורבה. ואולם דוקא צורה זו השגורה בפינו היום נמצאת רק פעם באיוב ל"ו, ל"א. כפי מה שהראיתי בפירושי לאיוב בא פסוק זה בעיקר לא אחר הפסוקים כ"ט ול, —המתארים לנו איך במעשה בראשית, בלדת ים שמים (המים אשר מעל השמים) שָׂם השם „ענן לבושו וערפל חתולתו", הכין לים מפרשי עָב, „. . פָּרַשׂ עָלָיו אורו (גרוס: אֵדו) ושרשי (=רגלי) הַיָּם כִּסָּה" (פסוק ל) וכמו כן גם את כפיו („על כַּפַּיִם כסה אור", פסוק ל"ג) — אלא מיד אחר הפסוקים כ"ז וכ"ח העוסקים כמוהו ביצירת הגשם:

---

[1] ע' בספרי הנ"ל ע' 63.

27 כי יגרע (גרוס: יזרע) נטפי מים יזקו מטר לאדו:
28 אשר יזלו שחקים ירעפו עלי אדם רב:
31 כי בם ידין (גרוס: יזין) עמים יתן אכל למכביר:

אך אם נעין בפסוקים כ"ח ול"א, נמצא שבראשון נאמר שהשחקים נוזלים גשם — לא על האדמה אלא „עלי אדם רב", כאילו דוקא על קדקד בני האדם מתכוונות הטפות לרדת. ובפסוק ל"א, בהקבלה למשפט „כי בם ידין עמים", גם כאן היינו מבקשים למצא: יתן אכל ל—בני אדם, ולא ל—מכביר. ומתוך כך נתברר לי בפירושי, כי גם כאן כמו במלת אפניו הנזכרה למעלה נתחלפו סופי הכתובים זה בזה וכך נוסחם המקורי

27 כי יזרע נטפי מים יזקו מטר לאדו
28 אשר יזלו שחקים ירעפו עלי מְכְבָּר (!)
31 כי בהם יזין עמים יתן אכל לאדם רב.

פסוקים אלה באים להשיב על השאלה שמשוררנו חוזר עליה פעמים אחדות:
ל"ח, כ"ד: אי זה הדרך יֵחָלֶק אור (גרוס: אֵד) יָפִיץ קדים (גרוס: קָרִים) עלי־ארץ:
כ"ה: מי־פלג לשטף תעלה ודרך לחזיז קולות:

איך אפשר, כך שואל השם את איוב, שהגשם אינו יורד בבת אחת מארובות השמים, אלא שהוא נחלק ונפוץ לכמה תעלות ויורד טפות טפות? ועל זאת משיבים הפסוקים שאנו עוסקים בהם, לאמר: השם זוֹרֵעַ נטפי המים; השחקים מרעיפים את נוזליהם עַל מְכְבָּר, עַל כְּבָרָה, ומתוכה המים יורדים טפות טפות.

ובכן מלת למכביר במקומה, היא מְכְבָּר = כברה, ואין לה כל יחס לשרש כַּבִּיר ועוד.

הַכֹּל כַּאֲשֶׁר לַכֹּל. בטוי זה מיוסד על קוהלת ט, י. אך לפי דעתי היום (נגד דברי בעתון ZDMG 66 ע' 404) קשר הפסוקים א' וב' בפרק זה הוא כך: . . אשר הצדיקים והחכמים ועבדיהם ביד האלהים, גם אהבה גם שנאה אין יודע האדם, הַכֹּל לִפְנֵיהֶם הֶבֶל: (במקום: לפניהם: הכל) בַּאֲשֶׁר (= יען כי) לַכֹּל מקרה אחד, לצדיק ולרשע לטוב ולטהור ולטמא . . .

כִּנְעָה. כדי לקרב פתרונה של מלה קשה זו, שרבים כבר התלבטו בה, הנני מציג פה אלה כנגד אלה את דברי שני הנביאים ירמיה ויחזקאל אשר לפי דעתי נתנבאו על ענין אחד איש בסגנון המיוחד לו:

ירמיה ו, כז—ל:

בחון נתתיך בעמי[1] (מבצר) ותדע ובחנת את דרכם: כלם סרי סוררים הלכי רכיל (נחשת וברזל) כלם מַשחיתים המה: [נחשת וברזל] נחר מפח מאש תם עפרת
לשוא צרף צָרוֹף ורעים לא נתקו:
כסף נמאס קראו להם כי מאס ה' בהם:

י, יז—יח:

אספי מארץ כִּנְעָתֵךְ יושבתי במצור: ◦כי־כה אמר ה' הנני קוֹלֵעַ את יושבי הארץ הזאת והצרתי להם למען ימצאו:

יחזקאל י"ב, י"ז—כ"ב:

ויהי דבר ה' אלי לאמר: בן אדם היו לי בית ישראל לסִוּג כלם נחשת ובדיל וברזל ועופרת בתוך כור סגים כסף היו: ס לכן כה אמר אדני ה' יען היות כלכם לסגים
לכן הִנְנִי קֹבֵץ אתכם אל תוך ירושלם: קבצת כסף ונחשת וברזל ועופרת ובדיל אל תוך כור לפחת־עליו אש להנתיך כן אקבץ באפי ובחמתי והנחתי והתכתי אתכם:
וכנסתי אתכם ונפחתי עליכם באש עברתי ונתכתם בתוכה:

---

[1] „מבצר" נוסף לכאורה לבאור מלת בחון בהוראת עֹפֶל וָבַחַן, תחת השפעת הפסוק בירמיה א', י"ח: ואני נתתיך היום לעיר מבצר.

כהתוך כסף בתוך כור כן תֻתכו בתוכה
וידעתם כי אני ה׳ ושפכתי חמתי עליכם.

נראה לי שדברי ירמיהו המקוטעים והמפוזרים לכאן ולכאן מוצאים — לכל הפחות בעיקרם — את פירושם מתוך דברי יחזקאל הברורים כאן. כיחזקאל כן גם ירמיהו משוה את בני עמו לכסף סיגים ביד הצורף, שכלו: נחשת ובדיל וברזל ועופרת. כיחזקאל כן ירמיה מודיע את גזרת השם: „לאסוף לכנוס ולקבוץ" את בני יהודה מארצו אל[1] ירושלם, לשבת שם במצור. ויחזקאל מקשר גזרה זו אל משל כסף הסיגים: העיר ירושלם שתשבו שם במצור, היא הכור, שבו יצרף ויתיך ה׳ אתכם במפח אש חמתו.

ולפי דעתי אפשר לנו על פי דברי יחזקאל לתקן גם במקצת את המלים הסתומות בדברי ירמיה י, י"ז—י"ח כזאת:

אִסְפִּי מֵאֶרֶץ כִּנְשְׁתֵּךְ (במקום: כנעתך; יחזק׳: וכנסתי אתכם) וְיָשַׁבְתְּי במצור: כי כה אמר ה׳ הנני קוֹבֵץ (במקום: קולע; יחזק׳: הנני קֹבֵץ אתכם) את יושבי הארץ הזאת למען ימצאו . . .

ע במקום ש (במלת כנשתך־כנעתך) היא טעות שכיחה מאד בכתבי הקדש; כנש תחת כנס רגיל בפרט בארמית, ע׳ כבר דניאל ג, ב. ג. כ"ז. גם החלפת ע תחת צ (קובץ־קולע) טעות קלה וידועה היא; להחלפת הב׳ בל׳ השוה בפלגות־לפלגות שופט׳ ה, ט"ו וט"ז

מִדִּין, שופט׳ ה, י אינו לפי דעתי אלא שם ארץ מִדְיָן הידוע; ע׳ למטה: צְחוֹר.

מַטָּרָה. מלה זו באה בתנ"ך גם בהוראת משמר בשם חֲצַר הַמַּטָּרָה הנזכר י"א פעמים בספר ירמיה ופעמים בנחמיה, אך בהוראה זו, אין המלה שגורה היום אצלנו. לעומת זה מרבים אנו להשתמש בהוראתה השניה: המקום שאנו שואפים אליו. שמוש זה מיוסד על הפסוקים: שמו׳ א, כ, כ: ואני שלשת החצים צדה אורה לשלח לי למטרה: איוב ט"ז, יב: . . ויקימני לו למטרה: איכה ג, י"ב: דרך קשתו ויציבני כמטרא לחץ. היוצא מזה שמלת מטרה או מטרא זו במקרא אינה משמשת לכל מַטָּרָה בכלל אלא דוקא למקום שׁיוֹרים שמה חצים. ואמנם מלת σκοπός ביונית שהוראתה גם כל כונה, מגמה ומטרה ושהיא נגזרת מגזרת σκοπεῖν = צָפֹה משמשת גם להוראת מטרא — לחצים ואבני קלע. אך עלינו לשים לב לזה, שהוראת המלה נָטֹר וגם נצר בעברית איננה צָפֹה, והביטו = σκοπεῖν (= נטֹר בערבית), שיגזור ממנה השם מטרה בהוראתה של מִצְפֶּה או מַבָּט (מֶבָּט) σκοπός, אלא שָׁמֹר בלבד (וכן באשורית־בבלית). ולכן מבינים אנו את משמעה האחד של המלה מַטָּרָה = מִשְׁמָר, משמרת, ואולם לא כן את הוראתה: מגמה, מקום שיורים שמה החצים. ואם מצד אחר נביא בחשבון, כי המקום שיורים שמה החצים נקרא בערבית מַטְרַח (مَطْرَحٌ), נגזר ממלת טרח = יָרֹה, השלך, וכי מלת טרח זו צורתה הרגילה בארמית היא טרא או טרי (השוה על כרחו בשפת המשנה לכַּרַהַ, كُرْهٌ בערבית, כרא, כרי בסורית; תהכרו איוב י"ט, ב لحكر, חכר בערבית ועוד) נודה, כי קרוב הדבר לודאי כי מלת מטרה או מטרא זו איננה מַטָּרָה מגזרת נטר אלא מִטְרָה או מִטְרָא מגזרת טרה או טרא = השלך, ירה: מקום היריה. ע׳ בפירושי לאיוב ט"ז, י"ב.

מִצְנִים. במקום מלה זרה זו בפסוק איוב ה, ה: „וְאֶל־מִצְּנִים יִקָּחֵהוּ . . ." הנוסח הנכון, כפי מה שאני מראה בהוצאה החדשה של פירושי לאיוב: אֲשֶׁר קְצִירוֹ

---

[1] גם ירמיה כיחזקאל יודע את המשל השגור בפי העם בימיו: היא (ירושלם) הסיר, ואנחנו הבשר. כך לפי דעתי מתפרש גם ירמיה א׳, י"ג: סיר נפוח אני ראה וּפָנָיו מפני צפונה, כמקרא קצר: סיר שנפוח תחתיו אני רואה, ופניו של האיש הנופח מפני צפונה. הסיר הוא דוגמת ירושלם, שהרעה תִפַּח עליה ולא מתוכה. ודוק.

רָעֵב יֹאכֵל (כלומר: העני, שאפילו בשעה שהוא אוכל קצירו הוא רָעֵב) וְאַ לֻּ ם (צורה ארמית במקום אֲלֻמָּה) צָ נִ י ם (= צָנום) יִקָּחֵהוּ . . . השוה: וּרְעֵבִים נָשְׂאוּ עֹמֶר, איוב כ״ד, י.

מלת מָ ס ֹ רֶ ת שאנו משתמשים בה מיוסדת ב צ ו ר ת ה ז א ת על הפסוק ביחזקאל כ, ל״ז: והעברתי אתכם תחת ה ש ב ט והבאתי אתכם בְּמָ ס ֹ רֶ ת הברית, אע״פ שהדבר ברור לעיני כל, כי מלת מסרת זו, אין לה כל יחס למסורת כה״כ. רבים דנו, שמלת מסרת זו שעורה מָסֹרֶת מגזרת אסר; גרעטץ נסה להוכיח, כי הגירסה הנכונה: מַסְרֵת (= מַשְׂרֵת) הַבְּרִית, אחרים חשבו לתקן: בְּמִסְפָּר־, או כדעת פרלס (ע׳ באחרונה בספרו 103 Neue Analekten) בְּמֹסֵרוֹת, ואת המלה הברית הוא חושב למלה בבלית birîtu, שפירושה סֶרֶט וגם מוֹסֵר, הבאה לבאר מלת מסרת. וכל ההשערות האלה אין להן כל יסוד כאשר נראה מתוך המשך פסוקנו: וּ בָ רוֹ תִ י מכם המֹרדים והפשעים בי . . . בהשואה לישעיה ל, ל״א ול״ב: „כי מקול ה׳ יחת אשור בַּשֵּׁ בֶ ט יַכֶּה: והיה כל מַעֲבַר מַטֵּה מוּ סָ דָ ה אשר יניח ה׳ עליו . . .״ מתוך השואה זו מתברר לנו, שמלת מ ס ר ת במקומנו, היא המלה הכתובה מ ו ס ד ה בישעיה שם, ושני המקומות כאחד עוסקים ב ה ע ב ר ת ש ב ט ה מ ו ס ר ה (= שבט מוסר) על אנשים ל ב ו ר מתוכם את הרעים. ועל פי זה הגירסה הנכונה אולי מוּסָרַת הַבָּרוּת או כעין זה. והשוה גם פירושו של קורניל, שמתקרב לאמת בגרסו מוּסָר תחת מְסֹרֶת, אך בטעות הוא מוחק מלת „הברית״ בעקבות ה„שבעים״.

נ ו ה. מלה זו שבפסוק . . . זה אלי וְ אַ נְ וֵ ה וּ אלהי אבי וארוממנהו, שמות ט״ו, ב נדרשה בפי רבותינו בכמה פנים: „אונקלוס תרגם [ואבנה ליה מקדש] לשון נוה (ישעי׳ לג) נוה שאנן (שם סה) לנוה צאן, ד״א ואנוהו לשון נוי אספר נויו ושבחו לבאי עולם כגון מה דודך מדוד דודי צח ואדום וכל הענין״ (לשון רש״י). פירושים כאלה מוכיחים על הקושי שבבטוי זה במקומנו ובצדק התחבטו בו גם חוקרי הזמן החדש. אך הצעתם לקרא אוֹדֶנְהוּ, למרות תהל׳ קי״ח, כ״ח: אלי אתה ואודך אלהי ארוממך, אינה מתקבלת על הלב, משום ההפרש הגדול שבאותיות אודנהו ואנוהו. ואולם לי נראה שההקבלה היותר קרובה למלת רוֹמֵם בחצי הפסוק הראשון תהיה גם כאן מלה בעלת אותה ההוראה רוֹמֵם, הָרֵם, ולשון שירתנו עצמה (שירו לד׳ כי גאה גאה) תדריכנו לקראת הפעל גָּאָה, אשר גם במקומות אחרים ימצא בהקבלה למלת רום: השוה למשל ישע׳ ב, י״ב: גֵּאֶה וָרָם. וידוע עם זה גם כן, כי כשם שנאה ונ(א)וה מתחלפות, כך גם במקום המלה גאה אנו מוצאים גם ג ו ה; כך למשל גֵּוָה תחת גאוה בירמיה י״ג, י״ז; איוב כ״ב, כ״ט; ל״ג י״ז, וכפי מה שראה גרעטץ בפירושו לתהלים בכמה מקומות כתוב שם גּוֹיִם תחת גֵּאִים, וכנראה שבטאו גם מלה זו גֵּוִים. ועל פי זה אפשר ולפי דעתי אפילו קרוב לודאי, שמלת אנוהו — בהקבלה לארוממנהו — עומדת כאן תחת אגוהו (אֲגַוֵּהוּ או אַגְוֵהוּ) פיעל או הפעיל משרש גוה = גאה.

נ ע י ם ז מ י ר ו ת. ע׳ למעלה: אדמוני.

נִ י ב שפתים ע׳ שָׁלוֹם.

עֲ יָ ם ר וּ חַ. מלה זו באה כידוע בישע׳ י״א, ט״ו: והחרים (גרוס: והחריב) ד׳ את לשון ים מצרים והניף ידו על הנהר בַּעְיָם רוחו, וכבר היו מי שהציעו לגרוס במקומה: בְּעֹצֶם רוחו; אך תקון זה אינו מסתבר גם מצד הענין, שאין מלת עֹצֶם מתאמת כל כך למלת רוח, כמו למלת יד (עֹצֶם־יד) וגם מצד הכתב, כי האותיות צ ו־י רחוקות הן מאד בצורתן ואינן מתחלפות. ואולם להלן עוסק מאמרי זה גם במלת ע ג ם המחוברת לרב עם נפש, ושם אביא ראיה כי הוראת מלה זו היא נָפֹחַ (נפחה נפשי = עגמה נפשי) ונָשֹׁב. ועל כן נראה שגם כאן הגירסה הנכונה היא בַּעֲגֹם (= בִּנְשֹׁב) רוחו. ג׳ וי׳ הן אותיות דומות בכתב שחילופן שכיח.

עתם. רבים פקפקו במלת נֶעְתַּם בישעיה ט, י״ח: „בעברת ד׳ צבאות נעתם ארץ״ שהרי מלת ארץ דורשת פעל בנקבה ולא בזכר. אך ההצעות השונות (נִצְּתָה או נִתְּעָה) המיוסדות גם על התרגומים השונים לא קלעו אל השערה, כי כפי הנראה (השוה גם התרגום הסורי) אין לתקן אלא האות האחרונה בלבד ולגרוס: נָעֲתָה ארץ, וע׳ בפרק כ״ד, כ: נוע תנוע ארץ כשכור.

צחור בהוראת לָבָן נמצא אך בשירת דבורה, י: רכבי אתנות צחרות ישבי על מדין והלכי על דרך שִׂיחוּ. אך כפי שהוכחתי במחקרי הנזכר על ארון הקדש ע׳ 28 (ע׳ שם!) שיעור פסוק זה עם הפסוק שלאחריו הוא:

רכבי אתנות צָחַר (ארץ נזכרת ביחזק׳ כ״ז, י״ח) ישבי על (בִּכְרֵי) מִדְיָן והלכי על דרך שׂוּחַ (אחי מדין, בראׄ כ״ה, ב) מקול מחצצים בין משאבים שָׁם יתנו צדקות ה׳ . . ., כלומר כל האורחות במדין ושאר ערב תמהרנה לבשר בקול מחצצרים בחצוצרות שם על כל משאבי מדבר ערב את צדקות ה׳ לעמו. ולפי זה אין יסוד למלת צחור בעברית, אע״פ ששרש צחר בערבית היא באמת משמש לצבע — אדמדם ושחום —, ושם ארץ צחר או צחרות היא המלה הערבית צַחְרָא (صَحْرَاءُ) המשמשת גם לשם המדבר הגדול (Sahara) הידוע באפריקה.

קוֹדֵר, קְדֹרַנִּית. כפי שהוכחתי בספרי Entstehung des semitischen Sprachtypus כרך א, עמ׳ 210, מלה זו בהוראתה לאבלות באה תמיד בחבור או בהקבלה למלים מורות על ירידה ושחיה: קדרו לארץ ירמ׳ י״ד, ב; קדר שחותי תהל׳ ל״ה, י״ד: נעויתי שחותי עד־מאד כל היום קודר הלכתי ל״ח, ז; למה קדר אלך (, אתהלך) בלחץ אויב מ״ב, י; מ״ג, ב ועוד ועוד. על פי משלים אלה ועל פי הבטוי האשורי qadadānisch alāku המשמש כמו הלך קודר והלך קדרנית (ע׳ למעלה למלת מעדנות) במלאכי ג, י״ד, אין ספק, כי לא מלת קדר = השחיר לפנינו, אלא המלה הידועה קדד = שחה, השתחוה, אשר בכל מקום שכל שלש אותיותיה נראות (בעבר ובהווה) שנוה המעתיקים בטעות לקדר, ולפי זה פירוש הלך קודד הוא הלך שחוח.

קימנו. מלה זו נמצאת אך באיוב כ״ב, כ: אם־לא נכחד קִימָנוּ ויתרם אכלה אש: ורבים כבר התחבטו בה, בראותם שאין כאן כל ענין לקימם, או קיומם של מדברים (גוף ראשון ברבים, ואף כי שאיש אחד מדבר), ולכן הציעו את הצעותיהם, חלקם בעקבות התרגומים הישנים, אלה: נכחדו קָמֵינוּ, ואלה: נכחד קִיוּמָם או יְקוּמָם. אבל — מלבד ההפרש הגדול שבאותיות יקומם וקימנו — שתי ההצעות לקויות בזה, שבחצי הפסוק הראשון בודאי לא יסופר על הכחדת קיומם, או יקומם, או קמינו בכלל, אחרי שחצי הפסוק השני מוסיף ואומר: וְיִתְרָם אכלה אש; מכאן, שבפסוק הראשון מדובר בעיקר רק על איזה חלק או קנין מיוחד, שאחר הכחדתו עוד „יתרון״ לו, ונותרו זה הוא אחר כך לשרפת אש. ומשום כך[1] אומר אני להשוות כאן את הפסוק איוב כ״ט, מ״ז: ואמר עם קִנִּי אגוע וכחול ארבה ימים. איוב משתמש כאן במלת קֵן המשמשת גם לקן צפור וגם לתא הבית (קִנִּים תעשה את התבה) בהוראה הרגילה בשמוש מלה זאת באשורית (qinnu) על משפחה ובפרט על זרעו ושרידיו של איזה איש. בפרט כשמספרים על קעקוע ביצתם של אויבי המלך רגילים להודיע שהרגו את מלך האויבים עם אחיו, קִנּוֹ וזֶרַע בית־אביו (abišu aḫḫêšu qinnušu zêr bît abišu) בחרב, ע׳ המלונים. ועל כן נראה לי גם כאן לגרוס: אם לא נכחד קִנָּמוֹ ויתרם אכלה אש.

רנה. הפסוק „עליו תִּרְנֶה אשפה להב חנית וכידון, איוב ל״ט, כ״ג ידוע במלה

---

[1] בזה אני פוסל גם מה שכתבתי על פסוק זה בהוצאה ראשונה לפירושי על איוב.

קשה זו, שרבים — וגם אני בפירושי מהדורה א׳ בתוכם — נלאו לשוא לפרשה. אך מתוך כל ענין הפסוקים שם ניכר, כי משוררנו אינו מדבר כאן על כלי זין ערוכים על גבי הסוס אלא על מחנה הקרב העומד כנגדו בצאתו „לקראת נשק: ישחק לפחד ולא יחת ולא ישוב מפני חרב" (פסוק כ״ב). ומתוך כך נתברר לי כי נוסח פסוקנו כ״ג בעיקר:

עליו תַּחֲנֶה אשפה   להב חנית וכידון,   השוה תהלי׳ כ״ז, ג:

אם תחנה עלי מחנה לא יירא לבי

אם תקום עלי מלחמה   בזאת אני בוטח:

לטעות הכתב בין ח׳ לר׳ בספר איוב השוה לעת עתה גם איוב י״א, י״ח: וְחָפַרְתָּ לבטח תשכב תחת וְרִפַּדְתָּ (הצעת ידידי י. נ. אפשטיין, וע׳ בפירושי לאיוב, מהדורה ב.).

כנף רְנָנִים. בפסוק באיוב ל״ט, י״ג

כנף רננים נעלסה   אם־אברה חסידה ונוצה

ובפסוקים שלאחריו מוצאים מפרשי ומתרגמי התנ״ך דוקא את בת היענה, אף על פי שאין זכר לבת יענה במקומנו וכל המסופר על העוף או העופות שבפרקנו מתנגד נגוד גמור לטבע העוף ההוא. היענה אינה רגילה לעזוב לארץ ביציה כלל, ואיננה יודעת לעוף כל עיקר, והרי הפסוק י״ח בפרשה שלפנינו דוקא מהלל את מעופפת העוף המדובר: כעת במרום תמריא תשחק לסוס ולרכבו. אך המפרשים כופים על הפסוקים הר כניגית ובמקום ללמוד מתוכם שכאן מדובר על עוף אחר לגמרי, הם משבשים ומגיהים כפי דעתם הקדומה ובפסוק י״ח הם גורסים בא מוֹרִים תחת במרום, ועל הפסוק י״ג אומר למשל דליטצש בספרו על טעיות הכתב בתנ״ך ע׳ 118: „Die Verlesung ... in כנף רננים נעלסה hat nicht nur die unerläßliche Singularform der Straußenhenne[1], sondern auch das Fragewort הֲ verloren gehen lassen."!

לעומת זאת משמש בטוי זה כנף רננים נעלסה בשפתנו החיה בהוראה על עדת הצפרים המרננת והעליזה בכלל. ואולם גם שמוש זה ביסודו אינו אלא טעות. אמנם אפשר שמשורר ישתמש במליצת ה συνεκδοχή של כָּנָף על כל בעלי כנף, אך מתוך ההכפלה בסוגר הפסוק — ואברה חסידה ונוצה — מתברר שכאן לא ידובר על העוף כלו אלא באמת אך ורק על כנף, אברה ונוצה בלבד ובמובן זה ודאי שאי אפשר לחבר כנף אברה ונוצה אל רְנָנִים: אין הנוצה מרננת. ואם נעין בחצי הפסוק השני, נמצא עוד שגם חֲסִידָה אינה כאן העוף הידוע בשם זה, — שהרי אז היה למחבר לכתוב לכל הפחות אברַת ח׳ ונוצתה — אלא שם התאר חסידה או חֲסוּדָה = נחמדה, מלאת חן, הידוע בפרט מתוך רקודי הכלה: כלה נאה וחסודה.

ובהקבלה למלת חסידה, גם מלת נֶעֱלָסָה בחציו הראשון של הפסוק פירושה נֶחְמָדָה, שכן פירוש נתעלסה באהבים משלי ז, י״ח: נתחבב, נתאהב, ואיוב כ, י״ח: משיב יגע ולא יבלע כחיל תמורתו ולא יעלס, הגירסה הנכונה (ע׳ בפירושי) בּחֵל תמורתו ולא יעלס, שפירושו ולא יַחְמֹד. ובכן כל הפסוק שלפנינו אינו מדבר אלא על יפין וחִנָּן של כנף, אברה ונוצה, ומכאן למדנו שגם הבטוי „כנף רננים" — שפירושו הרגיל אינו מתאים, כאשר הוכחנו — כנראה הוראתו: כְּנַף חֲמֻדוֹת, כנף חֶמֶד. והנה בתרגום שלנו אנו מוצאים בשמוש זה כבטוי רגיל: בֵּית רִגּוּג ישע׳ ס״ד, ט (ערוך, הוצאה ראשונה), מאני רגוג דה״י ב. ל״ב, כ״ז; מאני דריגוגין (= כלי־חמדות) שם כ, כ״ה, ועוד. ועל פי זה אין ספק בעיני שנוסח הפסוק הנכון הוא: כנף רְגָגִים

[1] ההרגשה משלי.

תחת: רננים) נעלסה אם אברה חֲסִידָה ונוצה, והשוה לעומת זאת: כנף שקוצים, דנ׳ ט, כ״ז. לתכן הפסוק ביחסו לכל הפרשה, ע׳ בפירושי. שמחברנו משתמש כאן במלה הידועה לנו מלבד זאת רק בארמית לא יפלא בעינינו, כי הספר איוב מלא מלים ארמיות כאלה שלא תמצאנה ביתר כתבי הקדש; ולפי דעתי משתמש בהן המחבר בכונה, כדי להבליט את שפת איוב וחבריו ב נ י ־ ה ק ד ם. ואולם דוקא המלה הארמית ר ג ג = השתוקק, התגעגע, נמצאת לפי דעתי עוד הפעם בלשון התנ״ך העברית, וגם שם החליפוה המעתיקים בטעות במלת רנן: בתהל׳ פ״ד, ג כתוב לפנינו:

נכספה וגם־כלתה נפשי   לחצרות יהוה
לִבִּי וּבְשָׂרִי יְרַנְּנוּ   אֶל־אֵל חָי:

היש צרך להרבות בראיות כי הנכון גם כאן: לבי ובשרי י ר ג ג ו (= ישתוקקו) אל אל חי?

רַעְמָה. גם מלה זו הרגילה היום לשערות צואר הסוס אין יוצרה אלא מעתיק שטעה בכתבו או בקראו את שני הפסוקים באיוב ל״ט, י״ט וכו׳:

התתן לסוס גבורה   תלביש צוארו רעמה:
התרעישנו כארבה   הוד נחרו אימה:

המעין בפסוק י״ט ימצא, שכמקביל למשפט הראשון „התתן לסוס גבורה" נדרש לנו בשני גם כן: תלביש צוארו — עֹז, או כֹחַ, או כדומה לו, ולא — שערות; והיות שכמקביל למלת גבורה או כח אנו מוצאים בספר איוב (ע׳ בפירושי לאיוב ל״ז, כ״ב וגו׳) ובספרים אחרים (משלי ה, ט—י) גם את ה ה ו ד, והוא דוקא המיוחס לסוס: כסוס הודו למלחמה (זכ׳ י, ג), והוא שגם מחברנו מקשרו לפעל לבש בפרק מ, י: והוד והדר תלבש, אזי על ידי זה מתעורר החשד שבסוף הפסוק י״ט עמדה בעיקר מלת ה ו ד שבפסוק כ, ולא רעמה. והנה שמא זה מתחזק לברי, בשימנו לבנו לפסוק זה השני: לא רק שהמלים „הוד נחרו אימה" אינן מתקשרות יפה, הנה בהקבלה למלת ת ר ע י ש נ ו דרוש לנו דוקא ה רַ ע ם ולא ההוד. ומכאן מוכח שצורת הפסוקים הנכונה (ע׳ כבר בפירושי שם) היתה:

התתן לסוס גבורה   תלביש צוארו הוד:
התרעישנו כארבה   רַעֲמַת (או: תַּרְעֵם) נַחְרוֹ אֵימָה:

ושתי המלים הוד ורעמה נתחלפו למעתיק.

שׁ וּ ר = אויב. בפסוק: ותבט עיני בשורי בקמים עלי מרעים תשמענה אזני, תהל׳ צ״ב, י״ב, מצאו רבים את הקשי הזה, שהבטוי הראשון „ותבט עיני בשורי" עוסק כבר בשְׁלוּמת הרשעים, שהצדיק רואה בהם, ואולם בסיפא עסקינן בקום המרעים על הצדיק, בראשית התקוממם לפני מלחמה ונצחון. ומטעם זה חשב פ. פרלס בספרו אנאליקטין II להגיה בקום מֵעָלַי במקום בקמים עלי; אך גם תקון זה אינו משביע רצון, משום שלפיהו הסוף, קום או סור המרעים מעל הצדיק הוא חלש עד מאד כנגד הנקם והשלם שראה בהם בחצי הפסוק הראשון; ועוד שקום המרעים מעליו אינו ענין — ל ש מ י ע ת א ז נ י ו; הלא בעיניו הוא רואה את מנוסתם. ועל כן נראה לי, ש א ו ל י דוקא „תשמענה אזני" הוא המפתח לפתרון פסוקנו, פתרון שצריך לבאר עם זאת גם את המלה בשורי שאיננה נמצאת במקום אחר. לא על קום הַמְּרֵעִים עַל או מֵעַל הצדיק מדבר הפסוק, אלא על קום אנשים מעוררים קול ה נ ש מ ע ד ו ק א ל א ז נ י ם. ולכן נראה לי לגרום:

וַתַּבֵּט עֵינִי בְּשָׁרִים   בְּקוּם עָלַי מְרֵעִים תשמענה אזני:

(השוה: שָׁרִים (!) ותרועה איוב ל״ט, כ״ה). ומה הם שרים ומריעים? „צדיק כתמר יפרח כארז בלבנון ישגה".

שׁ י ר ה שׁ י ר י ם. היתכן שגם בשם קדשי קדשים זה, החביב ונכבד לכלנו יעיז איש להטיל בו ספק?! מרגיש אני חובה לעצמי לחזור כאן על האמור למעלה, שלא

לעקור אות אחת מקניני רוחנו ושפתנו אני בא, אלא רק בשם אותו המדע החודר ובוקע לעמקו של דבר ואינו נח ואינו מתרצה עד שמצא תשובה מספקת לכל קשיותיו. ואת האמת אגיד שהשם שיר השירים, למרות מה שהורגלנו בו מדור דור עד שכמעט אי אפשר לנו להרגיש עוד בצד הקשה שבו, קשה הוא בכל זאת.

קשה אמנם כל ענין הפסוק: שיר השירים אשר לשלמה: כי אי אפשר להבין שהספר שלפנינו יוחס לשלמה המלך כמחברו, בעת שבתוך השיר עצמו ידובר על המלך שלמה בנסתר כמה פעמים; היתכן שכותב הפסוק א׳ לא הרגיש בזה? ועוד למה צורת המשפט המוזרה: שיר השירים אשר לשלמה, ולא שיר השירים לשלמה, כשם כמה וכמה שירים ומזמורים במקרא: מזמור לדוד, תהלה לדוד, תפלה למשה ועוד ועוד? היו כאלה שנסו לרפא לקוי זה בדרך זו או זו, אך הנסיונות האלה לא הצליחו, משום שלא הביאו בחשבונם גם את הקושי הזה שבשם שיר השירים עצמו.

הבטויים בצורת עבד עבדים, מלך המלכים, עולמי עולמים נחלקים לשני מינים. למין הראשון אחשב משלים כמלך המלכים, אדון האדונים, המובנים פשוטם כמשמעם, ככנוי דברים נמצאים באמת; כמה מלכים יש בעולם, ומלך אחד עליון יכל להקרא מלך המלכים, אם מלכותו למעל מֵעַל כסא כל המלכים יחד. ואולם מלבד משלים כאלה יש מין משלים שני, שאינם מתפרשים כשמות לאיזה דבר נמצא, לא בעולם המציאות ואפילו לא בעולם הדמיון והמחשבה. בטויים כמו לדור דורים ולנצח נצחים אינם מתפרשים בשום אופן כשמות לאיזו מציאות כל שהיא; אין נֶצַח במציאות שהוא הנצח של יתר הנצחים, ואין דור שהוא דורם של יתר הדורות. מחשבות ומושגים כאלה אין, ומשום כך אי אפשר לבאר את הבטוי הלשוני כאלו נולד באמת כשם למחשבה תחלה. והנה בספרי Entstehung des sem. Sprachtypus חלק א׳ כבר דברתי על משלים דומים לאלה במספר הזוגי במקום מספר הרבים[1] כמו חמור חמורתים, רחם רחמתים, אַבַּד אַל אַבַּדַיְן (= נצח נצחים) בערבית ועוד, והראיתי שבטויים כאלה נוצרו עוד לפני התפתחות צורות המספר, וכמו שלמשל פתע פתאם אינו פתע של פתאם, אלא הכפלה פשוטה של המושג פתאם פתאם לחזוק — ואך מטעם לשוני פיזיולוגי נשמט הסוף — ־ם במלה הראשונה, כך הבטויים רחם רחמתים (= ברחמים, חִנָּם, במתנה!) חֲמֹר חמרתים (= חֲמָרִים חמרים!) הם בעיקר הכפלה פשוטה = חמרתים חמרתים לשם חזוק המושג המבוטא במלה זו בלי כל הוראה דקדוקית של יחיד ורבים של שם או פעל וכדומה: כך משלים כאלה כמו נצח נצחים מתפרשים בעיקר כ־נֶצַח, נֶצַח, לדור דורים כמו תדיר תדיר (באשורית ana dûri dâri = תדיר). עולמי עולמים לא עולמים (= נצחים) של העולמים אלא פשוט לעולם לעולם = לעדי עד, בחזוק המושג הנשמע מתוך מלת עולם בלי כל יחס דקדוקי של סומך ונסמך או של יחיד ורבים בין שתי המלים. ורק אחרי התפתחות חוקי השפה הבינו — בעיקר בטעות — גם נצח נצחים על פי דוגמאות כמו ארץ־כשדים; או עולמי־עולמים על פי בני־בנים, משלים, אשר הם מכנים מושג נמצא באמת, שחלקיו מתיחסים במציאותו באמת כסומך ונסמך וכיחיד ורבים.

ולי נראה שדוקא ההכפלה מן המין השני הבלתי דקדוקי היא היותר חשובה, וכמעט ברב המשלים מוצא הבטוי בדרך זו, ואך רבוי המשלים ממין זה הוא שגרם לחבב על בעלי השפות השמיות את יצירת הבטויים **ועם זה גם המושגים** בצורת מלך מלכים, אשר רק אחר כך הבינום כמלך של מלכים. הנה כי כן למשל הבטוי עבד־עבדים

---

[1] על התהוות מספר רבים ויחיד בשפה בכלל ובשפות בנות שם לחוד הרציתי ביום המזרחאים הגרמנים בלייפציג 1921 ולפני החברה הפילוסופית בוינה 1921. ואע״פ שדברי אלה מכוונים לספר המונח תחת ידי, אפשר שיעלה בידי לפרסמם ראשונה גם בעתון זה.

לכאורה מתפרש יפה לעבד של עבדים, עבד שאפילו אדוניו הם עבדים, אך אם נעין בפסוק כמו בראשית ט, כה:

ארור כנען עֶבֶד־עֲבָדים יהיה לאחיו, נבין שאין כונת קללה זו על אדוני חם, אחי כנען המבורכים, שגם הם יהיו עבדים, ושבאפן זה יהיה כנען עבד שֶׁל עבדים, אלא שכנען לבדו יהיה עֶבֶד, עֶבֶד, כלומר עבד משועבד תכלית השעבוד. ובמקום אחר אאריך בענין זה.

אך איך שהוא אין לפנינו אלא שתי האפשריות: או שהבטוי בצורת עבד עבדים הוא שם אמתי הנוצר לשם מושג אמתי קודם לו; או שהבטוי בא פשוט להכפלת המושג המונח במלה. אך אז הכפלה זו אינה באה לשם איזה מושג שני אלא אך ורק לחזוק המושג המבוטא גם במלה האחת בלבד; כלומר: עבד־עבדים הוא עֹבד, עֹבד, עֹבד משועבד; נצח נצחים הוא נֹצח, נֹצח, נֹצח, ועוד — אך לא ולא: עבד טוב או רע, נצח יפה או מכוער; קדש־קדשים: קֹדש, קֹדש, קֹדש ולא קדש ישן או חדש, כשם שגם ההכפלה (Reduplicatio) בתוך מלה אחת קטנטן, ירקרק, סחרחר ועוד אינה מוסיפה מושג חדש אלא אך הוספת כח למושג הכלול כבר במלה הפשוטה.

ואולם את השם שִׁיר־הַשִּׁירִים רגילים אנו להבין: השיר המְשֻׁבח שבשירים — ופירוש זה אין לו כל יסוד! המושג טוב, משובח אינו כלול במושג שיר. אפשר היה מצד הלשון לבאר או השיר של השירים, או כהכפלה פשוטה: שיר, שיר; אך שני ה„פירושים" האלה אינם באים בחשבון כלל מחסר ענין. וחסֵר פירוש נכון הוא שהביא כבר קדמוני קדמונינו לידי דרש זה: שיר השירים = השיר המשובח והמעולה שבשירים.

הוא שמביאני לידי תקון קטן, שאינו באמת אלא תקון בנקוד, ושפותר את כל החידות שבפסוקנו גם יחד. גורס אני: שִׁיר הַשָּׂרִים אשר לשלמה. הקורא יבין מאליו איך כל הקשיות בטלות ע"י זה, וביחד גם זאת מה נקל היה לאחד המעתיקים למצא באותיות שר השר(י)ם בכתיב הקדום את הצורה הרגילה של מלך־מלכים עבד־עבדים ולגרום: שִׁיר השירים. עד כמה פירוש זה משפיע על הבנת מגלתנו אין כאן המקום לחקר.

שזוף שמש. בטוי זה אשר על פיו נתחדש גם שם הפרי הידוע שזיף שצבעו כשזוף שמש, מיוסד כידוע על הפסוק בשיר־השירים א, ו: אל תראוני שאני שחרחרת שֶׁשְּׁזָפַתְנִי השמש . . . אך כבר גרֶעטץ בפירושו הרגיש בדבר, שאין מלת שזף במקומה כאן. כי אמנם אפשר למשורר לאמר: "אני שחרחרת, שהשמש תלתה בי עינה" במליצה במקום „השמש שרפתני"; אך פירוש הפעל שזף ביתר המקומות אינו: הבט, תלה עיניו בדבר (anblicken, aspicere), אלא דוקא על התפישה שבראיה הוא מורה, הנוגעת לנושא הראיה ולא לדבר הנראה, פירושו ראה והכיר, ראה ומצא, ראה וידע (erblicken, conspicere). השוה איוב כ, ט: עין שזפתו ולא תסיף ולא עוד תשורנו מקומו, כ"ח, ז: נתיב לא יְדָעוֹ עיט — בהקבלה אל: ולא שזפתו עין איה. גרעטץ ובֶּדֶה חשבו שמלת שזף במקומנו ט"ס או שנוי לשוני תחת השרש שדף. אך לי נראה, שהגירסה הנכונה פשוט: ששרפתני השמש. ואף על פי שבשרידי ספרותנו מימי קדם המעטים שנשארו לנו מימי התנ"ך במקרה לא נמצא עוד פעם את הבטוי הזה הרגיל ביתר השפות, הן נמצא דוגמתו באותו מובן מן השרש אכל המשמש גם הוא לשרפת אש: הייתי ביום אֲכָלַנִי חֹרב (בראׁ לא, מ). ואין לטעון, כי במקום זה מדבר יעקב אבינו לא על שִׁזּוּף הפנים אלא על כל קשי החֹם שאוכל ממש את גופו של הרועה בעבודתו; כי גם במקומנו כך הוא משמע הפסוק: אל תראוני שאני שחרחרת, אל תתמהו על שחור פני, — כי עבדתי עבודת כרמים, והשמש שרפה ואכלה את כל גופי: בני אמי נחרו בי שמוני נוטרה את הכרמים, כרמי שלי לא נטרתי, כלומר לעצמי וליפי לא יכלתי לדאוג. ומתוך הוראת הפסוק נכיר, עד כמה

פירוש ששזפתני כלו׳ שראתני השמש ח ל ש הוא לגבי אותה התלאה שסבלה „השולמית״ בנטירת הכרמים.

עושה שלום במרומיו. תשפת שלום. ניב שפתים. תאר הקב״ה עושה שלום במרומיו שגור ורגיל כל כך אצלנו עד שבתפלתנו אנו חוזרים וחוזרים על בקשתנו, שהוא ה„עושה שלום במרומיו יעשה שלום עלינו ועל כל ישראל״ למטה בארץ. אך מקור כנוי המקום הזה הוא הפסוק באיוב כ״ה, ב: הַמְשֵׁל וָפַחַד עִמּוֹ עֹשֶׂה שָׁלוֹם בִּמְרוֹמָיו: וכפי שהוכחתי בפירושי אין נְקוּדָּה של מלת שלום נכון שם. שהרי שָׁלוֹם הוא הפך הפחד, השוה: בתיהם שלום מִפָּחַד, כלומר שאין שם פחד, איוב כ״א, ט; פחד ואין שלום, ירמיה ל, ה. והנה בכל הפרק אין הנואם עוסק כלל בשלום מרומים, אלא בנָקָם שהאל נוקם בהם על פשעם ועל חטאתם: את כלם הוא מוציא לפניו במספר ואחד מהם לא ינקה בעיניו: הן עד (גרוס עם פרלס: הַגֹּעַר) ירח ולא יאהיל (צ״ל: יָהֵל) וכוכבים לא זכו בעיניו . . . ולכן לא על שלום ידובר כאן אלא על נקם ושִׁלּוּם שהאל עושה במרומיו (השוה: עשה נקם), וצריך לגרוס (ע׳ בפירושי):

הַמֹּשֵׁל ופחד עמו   עשה שִׁלּוּם במרומיו.

אין זה המקום היחידי שבטעות נקדו שָׁלוֹם תחת שִׁלּוּם. כך למשל מתפרש הפסוק הקשה במיכה ה, ד בלי כל ביאור ארוך בגרסנו: והיה זה שִׁלּוּם־(ולא שָׁלוֹם) אשור כי יבוא בארצנו וכי ידרך בארמנותינו (צ״ל: באדמתנו, כדעת רבים), והקמֹנו עליו שבעה רֹעים ושמנה נסיכי אדם: ורעו את ארץ אשור בחרב . . . ואולי גם בקצת מקומות אחרים שמלת שלום באה בחבור עם הפעל עשה הגירסה הנכונה שִׁלּוּם ולא שלום. ותחת עשה שלום אנו מוצאים גם את הבטוי שפת שלום, ואולם לא לגנאי אלא לזכות. בישעיה כ״ו, י״ב: יהוה תִּשְׁפֹּת שָׁלוֹם לנו כי גַּם כָּל מעשינו פעלת לנו, הכיר כבר פרלס לפני שנים רבות שבמקום ג ם כ ל צריך לגרוס: כי גְ מ ו ל מעשינו פעלת לנו; ואולם מתוך כך יש ללמוד שגם בחצי הפסוק הראשון כונת הנביא: ה׳ תשפת שִׁלּוּם לנו, ולא: שלום.

ואם מתוך כך נגש אל הפסוקים בישעיה נ״ז, יט—כ:

דרכיו ראיתי וארפאהו ואנחהו

וָאֲשַׁלֵּם נִחֻמִים לו וְלַאֲבֵלָיו: בּוֹרֵא נִיב

שְׂפָתָיִם שָׁלוֹם שָׁלוֹם   לרחוק ולקרוב אמר יהוה ורפאתיו

נבין כי גם כאן אין ענין ל„בּוֹרֵא נִיב שְׂפָתַיִם — שלום״, אלא גם במשפט קשה וסתום זה טמון באיזה אפן הבטוי שָׁפֹת שִׁלּוּם הידוע לנו מפרק כ״ו י״ב.

תְּאֻנִים, ע׳ למטה למלת ענם.

ב) כבטויים שנכונים הם בצורתם ואולם הוראתם היא מוטעית אוסיף כאן לעת עתה רק דוגמאות מספר אלה.

אביר. רגילים אנו להשתמש במלה זו בהוראת חזק, וכן בבטוי הַמֻּרכב אביר לב, לחזק־לב, קשה־לב. ואולם, כפי שהוכחתי במחקרי על ארון הקדש פרק ה׳, אין הוראת המלה אלא אָדוֹן, שַׂר, שַׂר־צבא; וגם אַבִּירֵי לֵב שבישע׳ מ״ו, י״ב, ובתהל׳ ע״ו, ו הם שרי הצבא, אנשי הלבב החכמים. ידוע כי מלת אביר משמשת גם בהוראת שור, אבל לא לכל שור פר, אלא רק למין מיוחד בגדלו, אשר לפי גדלו נקרא האבירים כלו׳ האדונים[1]. גם ביחס לאלהים הוראת המלה אֲבִיר היא בעיקר אדון (השוה אדוני, בעל ועוד) וַאֲבִיר ישראל מקביל למלת האדון ד׳ צבאות[2].

---

[1] אין כל יסוד גם לשמוש השם אַבִּיר על Apis המצרי. ידוע כי השבעים מתרגמים נָס חַף (Apis) תחת נסחף בירמיה מ״ו, ט״ו, גם זאת בטעות.

[2] לפי דעתי צריך לגרוס גם בישע׳ י׳ י״ז: והיה אָבִ ר ישראל לאש וקדושו ללהבה, תחת אור ישראל.

הָגֹה אֵימָה. בפסוק ישע׳ ל״ג, י״ח: לבך יהגה אֵימָה איה סֹפֵר איה שֹׁקֵל איה סֹפֵר את הַמִּגְדָּלִים, אין כל ענין לאימה ופחד. וכבר העירותי בעתון ZDMG 66 ע׳ 391 שמלת אימה במקום זה היא מלת השאלה אֵי־מָה (= أَيَّمَا בערבית) המחזקת את מה השאלה בהוספת אֵי, כשם שאנו מוצאים במשנה אימתי תחת מתי: „אי־מה? איה סֹפֵר?" מצד התוכן אין הכתוב מדבר שם על דברי אימה ופחד אלא על רֹב הטובה ששִׁפְעָהּ לא ימנה ולא יספר. וארשה לי להעיר כאן, כי לפי דעתי פרק ל״ד זה קרוב הוא לדברי ישעיה השני ולא הראשון המדברים על גדולת ירושלם בהבנותה, ובעיקר לפרק מ״ט, כ וגו׳: עוד יאמרו באזניך בני שכוליך צר לי המקום...: ואמרת בלבבך מי ילד לי את אלה.. . וְאֵלֶּה מִי גִדֵּל הן אני נשארתי לבדי ואלה איפה הם:

ואולי גם בפרק ל״ד הכונה: ולבך יהגה: אימה, איה . . . סֹפֵר את הַמִּגְדָּלִים, — ולא הַמִּגְדָּלִים.

אֲשִׁישָׁה. הוראת מלה זו כעוגת ענבים מיוסדת בעיקר על הפסוק בהושע ג, א: ואֹהֲבֵי אשישי ענבים. ואולם אם נעין היטב בפסוק זה ובחברו הסמוך אליו:

ויאמר ה׳ עוד

לך אהב אשה אהֻבת רֵעַ ומנאפת

כאהבת ה׳ את ישראל והם פנים אל אלהים אחרים ואהבי אשישי ענבים:

ואכרה לי בחמשה עשר כסף וחמר שערים ולתך שערים:,

נמצא כזאת: בפסוק א׳ המלים „ואהבי אשישי ענבים" כאלו למותר הם, שהרי גם המשל והנמשל שלמים הם בלעדי זאת: הושע יאהב אשה, שהיא אוהבת אחרים, כשם שהקב״ה אוהב את ישראל והם פונים אל אלהים אחרים. והנה בהזכירו את חטאם זה העיקרי, ואת היחידי, שהזכרתו נחוצה לבאור מעשה הנביא, עתה יוסיף עוד פרט חסר־ענין זה: ואהבי אשישי־ענבים! היתכן? האפשר, שדבר קטן כזה, שאינו חטא כלל, יוסיפו הנביא אחר הזכירו את העיקר שבעיקר, שהם פונים מאחר הקב״ה אל אלהים אחרים? סוף פסוק א׳ מיותר הוא לפי זאת. ולעומת זה הפסוק השני חסר בתחלתו. וָאֶכְרֶהָ! את מי? הלא לא נזכרה האשה, שהכנוי של ואכרה ישוב עליה! ועוד, השם צוהו: לך אהב אשה . . . מנאפת; למה לא יספר שעשה כן: וָאֹהַב אשה מנאפת, או כיוצא בו? ואולם דוקא החסר הזה, הוא שאנו מוצאים אותו בִיתּוּר הפסוק א׳. גרוס: וָאֹהַב אֵשֶׁת עֲגָבִים ואכרה לי . . . תחת: ואהבי אשישי ענבים . . .

ואם כן אין מלת אשישה כלל בפסוקנו, ואין ראיה ממנו על הוראתה, ועלינו לבדוק את יתר המקומות ש„אשישה" נזכרת שם. גם בשיר השירים ב׳, ה: סמכוני באשישות רפדוני בתפוחים, היו מבארים מלה זו על פי „הוראתה" שבהושע ג, א. ואולם אין מלה סמכוני מתפרשת אלא כפי חברתה: רפדוני, וְרִפֵּד אי אפשר להבין אלא בהוראת הַצָּעַת מצע למטה (רפדתי יצועי, איוב י״ז, י״ד; אפריון עשה לו המלך שלמה . . . רפידתו זהב, שיר ג, י) ועל פי זה גם הפעל סמך משמש כאן כמו בתהל׳ ג, ו (הקיצותי כי ד׳ יסמכני) על סמיכת השוכב במטתו ממש שמכסים אותו בשמיכה (שופט ד׳ י״ח). ולסמוך ולרפד במובן זה על מצע של — — עוגות כמובן שאי אפשר. תפוחים בפסוק זה הם עצי או ענפי התפוחים, שמרפדים את הישנה בגן עליהם; ואשישות — כנראה השמיכה, אם כי גם מפסוק זה אין הוראתה יוצאת בדיוק.

נשאר לנו אפוא רק מקום אחד[1] בשמו׳ ב, ו, יט (= דה״י א, ט״ז, ג) המדבר על דוד המלך בהעלותו את הארון: וַיחלק לכל־העם לכל־המון ישראל למאיש ועד אשה לאיש חלת לחם אחת וְאֶשְׁפָּר אֶחָד וַאֲשִׁישָׁה אֶחָת וילך כל העם איש לביתו.

---

[1] תחת אשישי קיר חרשת ישע׳ ט״ז, ז׳, כתוב בירמיה מ״ח ל״ו: אנשי, וע׳ בתרגום יונתן.

כאן אמנם מלת אשישה עומדת בקרבת חַלַּת לחם ואלמלי לא היה לפנינו הפסוק בשיר השירים היה אפשר לכאורה להחזיק בהוראת עוגה לאשישה. אך גם פה אנו מוצאים בין חלת הלחם ובין האשישה גם אֶשְׁפָּר אֶחָד ורק אם גם אשפר הוא מין מאפה, אפשר היה לחשוב כי גם אשישה ממין חלת הלחם. ואולם פירוש למלת אשפר לא נמצא עדיין. ולפי דעתי אפשר שמלה זו קרובה אל המלה האשורית־בבלית ušparu, išparu „האורג", שממנה נשאל גם אשפרא בבבלי ע"ז כ: (מני לאשפרי היכא יהבינן להו; נ"א: מנא לאשפורי היכי יהבי'), פירש"י: כובס המתקן בגדים חדשים, ועל פי זה אולי פירוש אשפר במקומנו הוא מין מטפחת או בגד. ואז אפשר שגם אשישה מין מטפחת או שמיכה, ופירוש זה היה מתאים גם לשיר ב, ה: סמכוני באשישות כלו' כסוני שמיכות על משכבי. ואולם אם פירוש זה או אחר ימצא נכון, על כל פנים ההוראה „עוגה" אין לה על מה לסמוך, ובשיר השירים שם היא נמנעת לגמרי.

התבולל, התבוללות, מתבולל. מלה זו הידועה בהוראתה נמצאת אך ורק בהושע ז, ח: אפרים בעמים הוא יתבולל אפרים היה עגה בלי הפוכה: ואולם איזה קשר יִמָּצא בין שני משפטי הפסוק הזה? איזה דמיון יש לעם מתבולל בין העמים — — לעוגה שלא הפכוה במחבת? חצי הפסוק השני מביא תמונה ממעשי האופה — ככל הפסוקים הקודמים —, והראשון?? ואולם גם בראשון יש למצא פעל אחד שרגיל לשמש כמונח קבוע למעשי האופה, והיא המלה יתבולל; כי מצוי וידוע במקרא הבטוי: סלת בלולה בשמן, חלת בלולת בשמן, מצות בלולות בשמן, מנחה בלולה בשמן, ועוד. ומכאן יש ללמוד שגם חצי הפסוק הראשון מדבר כנראה על עניני אפיה, כלו' על בלילת העוגה הנזכרת להלן: כל עוגה טעונה הפיכה, ואפרים היה עֻגה בלי הפוכה, שסופה להשרף; כל עוגה טעונה בלילה בשמן, ואפרים יתבולל לא בשמן, אלא — באיזה נוזל אחר שאינו יפה לאפית עוגה. מכאן מוכח א) שמלת יתבולל משמשת כאן כמו בכל מקום למעשה האופה ולא כשמוש המלה בפינו, וב) שמלת בעמים כנראה איננה במקומה כאן, כי הדרוש על פי הענין הוא שם נוזל המקלקל את העוגה כשהוא בא במקום השמן. ואולי הגירסה הנכונה על פי תכן כל הפרשה, המשוה את שכרון אפרים ביין ל„תנור בערה מאפה" היא:

אפרים בְּעָסִים הוא יתבולל אפרים היה עגה בלי הפוכה,

אפרים בולל את גופו בעסים היין וכעוגה בלולה ביין במקום השמן, או ששכחו להפכה, הוא נשרף בחֹם התנור. ואולי גם בהושע ט, א, אל תשמח ישראל אל גיל כעמים . . . גרן ויקב לא ירעם ותירוש יכחש בה, טעה המעתיק בין עסים לעמים.

גִּלָּיוֹן. במחקרי על ארון הקודש פרק ז, עסקתי גם בשתי המלים גִּלָּיוֹן וחֶרֶט הידועות, והוכחתי כי בלי כל ספק אין חֶרֶט — חרט, ואין גליון — גליון, ולשתי המלים אין כל יחס לכלי כתיבה[1] כשמושם היום על פי פירוש מוטעה של הפסוק בישעיה ח, ט"ז:

ויאמר ה' אלי קח לך גליון גדול וכתוב עליו בחרט אנוש למהר שלל חש בז.

כפי מה שהוכחתי שם הוראת המלה חרט (חֶרֶט וברבים חֲרִטִים כמו פסל — פסילים) וגם גליון בכל מקום כמין מטפחת וכמו בפסוקנו כן מזכיר ישעיה גליון וחרט ביחד, בין שאר מיני מטפחות ומעטפות בפרק ג, כ"ב:

המחלצות והמעטפות והחריטים: והגלינים והסדינים והצניפות והרדידים:

---

[1] כמובן שלפי זאת גם חלק גדול מדברי אייזלר, בדביר ס' ראשון ע' ט"ו והלאה מופרך הוא בעיקרו. כמו כן כל מה שהוא כותב על דבר מכתב אלהים. כי אין כונת הכתוב אלא שהלוחות כתובים בידי אלהים ולא על מין כתב השונה מן הכתב הרגיל לבני אדם.

וזאת כונת הפסוק בישעיה ח, ט"ז: חק לך מטפחת גדולה, מטפחת איש (כי יש גם מטפחת אשה או ילד ואולי גם חרט בהמה) וכתוב עליה: מטפחת זו היא לבני: למהר שלל חש בז. ויהי הבגד הזה שאתה מכין כבר היום לבנך שעדיין לא נולד, סימן לכל הרואים אותך, כי נכון בן זה להולד. כי אלמלי היה הגליון — מגלת ספר, היו כותבים עליו דברים רבים ולא את שם בעליו בלבד. וע' לפרטים בספרי הנזכר.

הוֹתֵת. מתוך הפסוק בתהל' ס"ב, ד, עד אנה תְהוֹתְתוּ על איש, יצאה לנו מלה בהוראת צָעַק, צָוַח. אך כבר בספר היובל לא. שווארץ (וינא 1916) ע' נ"ט והלאה הוכחתי שפירוש הותת על איש הוא להפך לבטוח באדם, וכי כל הפרק שם אינו אומר אלא: למה תהותתו (= תבטחו) על איש? הלא תְּרָצְחוּ כלכם כאיש הנשען על קיר נטוי על גדרה דחויה! אך אל אלהים דומיה נפשי ממנו ישועתי: אך הוא — ולא איש — צורי וישועתי לא אמוט (רבה): אך הבל בני־אדם כזב בני איש . . .

ואולם בכתבי את מאמרי הלז נעלם ממני כי השרש הות שממנו נגזר תהותתו תהל' שם, נמצא עוד פעמים אחדות במקרא באותה ההוראה בטוח. השוה:

תהל' נ"ב, ט: הנה הגבר לא־ישים אלהים מעוזו ויבטח ברב עשרו יָעֹז בהותו:

משלי, י, ג: לא ירעיב ה' נפש צדיק והות (= מבטח) רשעים יהדף: (השוה פסוק ב': לא יועילו אוצרות רשע). ואולי גם במקומות אחרים.

צורת המלה תהותתו תלמדנו, כי גם כאן שרש המלה הותו, הות הוא על כל פנים הות ולא הַוָּה כנקודנו, אם כי לא נדע, אם לנקד הָוֶת (נסמ' הזת) כמלת מָוֶת, או הֵיוּת או הְוּת, או באפן אחר.

ומתוך כך אפשר לנו לפי דעתי לבאר גם פסוק אחד, שכבר נתקשו בו רבים והוא תהל', צ, א בתחלת התפלה למשה איש האלהים:

אֲדֹנָי מָעוֹן אַתָּה　　הָיִיתָ לָּנוּ בְּדֹר וָדֹר.

רבים כבר הרגישו בקשי זה, שחצי הפסוק השני אינו מביא נשוא חדש, אלא אך את הפעל הקלוש היית לנו מבלי להגיד מֶה היה לנו בדור ודור. ודעתי שגם כאן צריך לגרוס:

אדני מעון (או: מעוז) אתה　　הֵיוּת (= מבטח) לנו בדר ודר.

מחוט ועד שרוך נעל. רגילים אנו להבין משל זה לדוגמת הדברים הזולים שבזולים. ואולם גם החוט ומה גם שרוך הנעל, בימי קדמוננו רצועת עור רחבה שצררוה סביב לכף הנעל והרגל, — בודאי שהם אינם דוקא דברים זולים בחיים הפשוטים של העבר. ואל יַקשה המקשה מן הפסוק בעמוס: על מכרם בכסף צדיק ואביון בעבור נעלים, כי דוקא ההקבלה לכסף שבפסוק זה לראיה, שנעלים לא נחשבו לדבר שאין בו שוה כסף. ושנית, ההקבלה של מחוט ועד שרוך נעל, כונתה לכאורה להראות על איזה נגוד קיצוני, ואולם בזול וביוקר אין נגוד נמצא כאן; לא החוט הדבר היותר זול ולא שרוך הנעל היותר יקר. לנגוד זה משתמשים הבבלים בבטוי ištu pî adi ḫurâṣi מן התבן ועד הזהב, ולא — חוט ושרוך.

אבל אם אין נגוד בין חוט ושרוך לדבר היוקר והערך, יש הבדל קיצוני ביניהם לצד העֹבי והרֹחַב: החוט הוא צר ודק, והשרוך הוא עבה ורחב. וזאת כנראה משמעות הבטוי מחוט ועד שרוך נעל: מן הדבר הדק שבדקים עד הדבר הרחב שברחבים.

מֵלִיץ יֹשֶׁר. מושג המליץ שהוא ממליץ על איש ועל ישרו בין בפני אדם בין בפני שמים אין לו יסוד אחר במקרא אלא בפסוק באיוב ל"ג, כ"ג: אם יש עליו מלאך מליץ אחד מני אלף להגיד לאדם ישרו. אך כפי מה שהוכחתי בפירושי לפסוק זה, הן כבר מתוך לשון הפסוק „להגיד לאדם ישרו", מתברר בעליל שאין כאן כל ענין למליץ ישר, הממליץ לפני המקום על האדם, אלא אך ורק, כמו בברא' מ"ב, כ"ג

(והמליץ בינֹתם) במתרגמן שמדבר בשם המקום אל האדם. מליץ בכל מקום במקרא הוא המתוך, המדבר לא לטובת, אלא תחת, במקום איש פלוני אל רעהו. כך גם באיוב ט״ז, כ: מליצי רעי אל אלוה דלפה עיני, איוב מתאונן על כי רעיו מדברים אליו תחת האלהים עצמו שהוא מתגעגע להוכח עמו. וכך גם כאן אליהו מזכיר את טענת איוב (ט, ב): אם יחפץ לריב עמו לא יעננו אחת מני אלף, בצורה כזאת: היש לאלהים מכל מלאכיו אחד מני אלף שישמש מליץ לענות לאדם על שאלותיו בשם אלהים ולהגיד לאדם ישרו של המקום. וע׳ לפרטים בפירושי.

מִשְׂרָה. שמוש מלה זו והוראתה לקוחים מתוך הפסוקים בישעיה ט, ה—ו:

כי ילד יֻלד־לנו בן נִתן־לנו ותהי המשרה על שכמו
ויקרא שמו פלא יועץ אל גבור אבי־עד שר־שלום:
למרבה המשרה ולשלום אין־קץ על־כסא דוד ועל־ממלכתו
להכין אותה ולסעדה במשפט ובצדקה מעתה ועד־עולם
קנאת ה׳ צבאות תעשה זאת.

בתחלה עלינו לבאר פרשה זו במקצת פרטיה שלא הובנו עד כה. הבן הזה העתיד להולד אינו המלך (המשיח) אלא גם הוא בן לישעיה הנביא, וכשם שליתר בניו קרא להם שמות שהם משפטים שלמים המנבאים עתידות ישראל: עִמָּנו אֵל, שאר ישוב, מַהֵר(!) שלל חָש בז, כך גם שם הבן הזה: פלא יועץ אל גבור, כלומר האל הגבור יועץ לעשות פלא, ולא כאשר חשבו וחושבים בטעות גסה, שהבן הנולד מכונה בכנוי פלא יועץ וגם אל גבור! השוה אך ישע׳ כ״ה, א: אודה שמך כי עשית פלא עצות מרחוק אמונה אֹמֶן, ותראה שרק האל הגבור באמת הוא עושה הפלא.

בנו של ישעיה זה הנקרא פלא יועץ אל גבור, יהיה לפי פשט הפסוקים האלה פקיד גבוה למלכות בית דוד, ולכן מנבא עליו ישעיה בלשון דומה לדבריו על אליקים בן חלקיהו בפרק כ״ב, כ״א וגו׳: והיה לאב ליושב ירושלם ולבית יהודה: ונתתי מפתח בית דוד על שכמו ופתח ואין סגר וסגר ואין פֹּתֵחַ: ותקעתיו יתד במקום נאמן והיה לכסא כבוד לבית אביו.

ואם נשוה את שני המקומות האלה, כאן: ונתתי מַפְתֵּחַ בית־דוד על שכמו
וכאן: ותהי המשרה על שכמו,

נבין שגם פה הדבר הנתון על שכמו אינו משרה בהוראה הרגילה אצלנו, אלא איזה כלי שרת ממשי אשר כמפתח גדול נתנוהו על שכם נושאו. ואולם איזה כלי, על זאת אין לנו אלא השערות, ואך השערה היא גם דעתי שאולי גם משרה אינה אלא שם אחר למפתח, והמלה נגזרת אולי מגזרת שרה בשין ימנית, שהוראתה בארמית פתח.

מובן הדבר מאליו שגם בפסוק ו: למרבה המשרה ולשלום אין קץ, אין המשרה „מִשְׂרָה" שלנו ואולי כאן צדקו דברי החוקרים המציעים לגרוס . . . שלום: (לם נמחק כהכפלה?) רַב הַמִּשׂר ולשלום אין קץ.

המתנדבים בעם. גם על בטוי זה בשופטים ה, ט (וכן בהתנדב עם, שם, ב) העירותי כבר במחקרי על ארון הקדש ע׳ 28 הערה ל״ט, כי אין הוראתו שם על המנדבים נפשם, אלא בהקבלה ל„חוקקי ישראל" על השָׂרים ששמו אותם לנדיבים בעם, וגם על ישראל עצמו המכונה „נדיבי עמים . . . עם אלהי אברהם" (תהל׳ מ״ז, י) ו„נקובי ראשית הגוים" (עמוס ו, ח). והשוה גם ירמיה ל״א, ו (בהוצאות אחרות: ז): רנו ליעקב שמחה וְצַהֲלוּ בְּראש הַגּוֹיִם, שפירושו לדעתי: בישראל ראשית הגוים. והשוה גם במדי׳ י״ד, כ על עמלק.

נפח נפש ע׳ ענם.

סַלֵּד. פעל זה משמש בפיוטים השגורים בפי כל (אנקת מסלדיך) למושג הַתְּפִלָּה, והוראה זו נלקחה מלשון הכתוב באיוב ו, י: ואסלדה בחילה לא יחמל. אבל מתוך פירושי לאיוב[1] שם אפשר לראות כי גם כאן הוראת המלה סָלַד לאחור מִבְּחִילָה וגֹעַל נפש. ובכן השמוש ההוא מוטעה ביסודו.

עגמת נפש. שרש עגם בתנ"ך מתחלף באגם באלף, והוראתו: נפח. כך אנו מוצאים באיוב מ"א, י"ג: מנחיריו יצא עשן כדוד נָפוּחַ וְאַגְמֹן, שפירושו כמלת נפוח שלפניו, ולפי דעת רבים הגירסה הנכונה ואוגֵם. ולפי דעתי גם בפסוק הקשה ביחזקאל כ"ד, י"ב, בתאור הסיר הנפוח ואגמן שהקב"ה מתיך בה את חלאת עיר הדמים, צריך לגרוס בלי ספק: תְּאֻנִּם חֶלְאָתָהּ ולא תצא ממנה רבת חלאתה, תחת תְּאֻנִים הֶלְאָת. ולעומת זאת בישעיה י"א, ט"ו צריך לגרוס (כפי שהעירותי למעלה במלת עים) והניף ידו על הנהר בַּעֲגֹם רוחו, כלומר בנִפֹּחַ, בנשֹׁב רוחו, תחת בעים רוחו. וכמו כן אנו מוצאים גם עגם ואגם בחבור עם מלת נפש:

איוב ל, כ"ה: אם לא בכיתי לקשה־יום עָגְמָה נַפְשִׁי לאביון:

ישעיה י"ט, והיו שתותיה מדכאים כל־עֹשֵׂי שכר אַגְמֵי־נָפֶשׁ:

ברור הדבר שמלה אחת ודברים אחדים לפנינו ומובן גם כן מתוך מה שהקדמנו, שהוראת הבטוי עגמת נפש לא צער סתם כשמושו בהוה, אלא עגם נפש = נפח נפש. והוראת נפח־נפש היא בעיקר כיוצא מתוך פירוש המלים: הוציא נשמתו בנשימה, ואך בזאת אפשר לחלוק, אם נשימה זו הנשימה האחרונה כלו' המיתה, או סתם אנחה שנפש האדם יוצאת כביכול בהאנחו. המקומות שבטוי זה בא במקרא

ירמיה ט"ו, ט: אמללה יולדת השבעה נפחה נפשה באה שמשה בעד יומם בושה וחפרה . . .

איוב י"א כ: ותקותם מַפַּח־נפש:

איוב ל"ט: אם כחה אכלתי בלי־כסף ונפש בעליה (של האדמה) הִפָּחְתִּי:[2]

נותנים לנו כנראה כבר את המושג הזה שאנו היום מוצאים אותו בבטוי מפח נפש, פחי נפש, כלומר היאוש אחר הכזב תוחלתנו. מושג זה יכול לצאת אך מתוך ההוראה השניה של המלים נפח נפש, כלומר: הוציא נפשו באנחה, בגרמנית seufzen, aufseufzen ומכאן מוכח שגם הוראת עגם־נפש או אגם־נפש היא seufzen הוציא כל נשמתו באנחה ודוקא הוראה זו מכונת ביותר לפסוק באיוב ל, כ"ה:

אם לא בכיתי לקשה־יום עָגְמָה נפשי לאביון:

ואם כי הבטוי עגמת־נפש משמש כבר בהוראתו המטושטשת על כל צער הלב, בכל זאת אולי עוד כדאי ואפשר להחיות את הוראת הבטוי המקורית בשמוש הפעל: עָגַם נפשו = seufzen.

במותם לא נפרדו. הפירוש הרגיל והשמוש ההולך בעקבותיו הוא: הידידים שמתו יחד וגם במותם לא נפרדו זה מזה. אך לשון הפסוק (שמו' ב, א, כ"ג) היא:

שאול ויהונתן הנאהבים והנעימים בחייהם ובמותם לא נפרדו. ובחצי הפסוק הראשון אי אפשר לבאר הנאהבים...בחייהם = שאהבו זא"ז בחייהם, כי אם נבאר מלת הנאהבים כך, אך „הַנְּעִמִים" בודאי אין פירושו אלא שהיו נחמדים, נאהבים ונעימים לַכֹּל בחייהם. ואם פירוש המשפט הראשון הוא לפי זה, שאול ויהונתן שהיו אהובים וחביבים עלינו בחייהם, אי אפשר שהמשך הפסוק בנגודו המפורש: „ובמותם" יעזב

---

[1] זה הוא הדבר היחידי שכונתי גם לדעת י. דודוויטש, בפירושו לאיוב, שיצא בברלין 1919, בשעה שגליונות אלה מפירושי כבר היו נדפסים. בכל יתר חידושי הפירוש הזה לא מצאתי אלא דברי דרש בעלמא ולא פשט.

[2] על פי פסוק זה מוצא אני מלה זו גם באיוב ה' ט"ו שאני גורס שם: וַיֹּשַׁע מחרב מְפֻחִים (ת' מפיהם) וּמִיַּד חָזָק אֶבְיוֹן. וע' בפירושי.

ענין זה לגמרי ויעסק בחבתם שבינם לבין עצמם, אלא על כרחך עליך לגמור ולבאר: ובמותם לא נפרדו: מעלינו, ובכן בטוי זה מדבר לא על מות ידידים יחד, אלא על אהבת הנשארים בחיים, שאיננה עוזבת גם את המתים. גם במותם לא נפרדו מעלינו וזכרונם תקוע בנפשנו לעולם.

— פְּרָעוֹת, הפריע. גם שמוש מלה זו במובנה היום מוטעה הוא בעיקרו, כי אין פירוש כל השורש פרע במקרא אלא עָזַב, הִזְנִחַ. פורע מוסר (משלי י"ג, י"ח; ט"ו, ל"ב) הוא העוזב מוסר; ותפרעו כל עצתי משלי א, כ"ה = ותעזבו כל עצתי: וחכמו ואל תפרעו (ח, ל"ג) = ואל תזניחו את החכמה. פרעהו (את הדרך) אל תעבר בו משלי ד, ט"ו = עזבהו, וכן באיוב כ"ח, ד אני גורס:

פָּרֶעַ (= נעזב) נַחַל מֵעִם גָּר, תחת פָּרֶץ. כמו כן למה . . . תפריעו את העם ממעשיו, שמות ה, ד, הוא: למה תגרמו שהעם יפרע = יעזב את מעשיו; וכמו כן גם כי פָּרֻעַ הוא (העם) כי פְּרָעֹה אהרן = כי העם עזוב לעצמו ואין איש שם על לב, כי עזבו אהרן כצאן בלא רועה; ועל פי זה מתפרש גם ד"ה ב, כ"ח, י"ט: כי הכניע ה' את יהודה בעבור אחז מלך־ישראל כי הפריע ביהודה = כי גרם, שישראל היה עזוב לעצמו בלי סדר ומשטר. — ומובן לפי זאת כי גם פרע הראש, גדל פרע שער ראשו, שלח (שער ראשו) פרע, ראש פרעות הוא לעזב את שערו, שיצמח בלי קצוץ ותסרוקת. ואחרון אחרון חביב, גם הפסוק בשירת דבורה: בפרֹע פרעות בישראל בהתנדב עם ברכו ה', אין פירושו אלא: בהיות[1] עזובה בישראל, בימי שמגר בן ענת בימי יעל כשחדלו ארחות, והולכי נתיבות ילכו ארחות עקלקלות, בישראל נדיבי עמים ברוכי (או; בכורי?) ה'.

ראשון לציון, כך קראו אחינו הביל"וים לראשית אחוזתם בארץ האבות. ואולם במקומו בפסוק בישעי' מ"א, כ"ז: רִאשׁוֹן לציון הנה הנם ולירושלם מְבַשֵּׂר אֶתֵּן, אין בפירוש זה כדי להניח את הדעת. ואם נשוה עוד את הפסוקים שם:

ג"ב, ג—ד: כי כה אמר ה' חִנָּם נמכרתם ולא בכסף תגאלו: כי כה אמר
אדני יהוה מצרים ירד עמי בָרִאשֹׁנָה לגור שם ואשור בְּאֶפֶס עשקו:
ס, ח: כי לי איים יקוו ואניות תרשיש בָּרִאשֹׁנָה
להביא בניך מרחוק כספם וזהבם אתם . . .
ס"ה ו—ז: הנה כתובה לפני לא אחשה כי אם שִׁלַּמְתִּי ושלמתי על חיקם: . . .
. . . וּמַדֹּתִי פעלתם רִאשֹׁנָה על חיקם:

וגם ירמיה ט"ז, י"ח: ושלמתי ראשונה משנה עונם וחטאתם,

נכיר שלא אחת משתמש ישעיה השני במלת ראשון, ראשונה, בראשונה כמבטא משפטי על מתנה ותשלומין שאין כנגדם כל טענה. בישעיה ס"ה הפירוש: ומדתי פעלתם על חיקם ביד נדיבה, מבלי לדרוש תשלום גם מצדם, ובנ"ב, וס: מצרים ירד עמי חִנָּם, בלא מחיר; כי לי איים ואניות יקוו להביא בניך מרחוק, ומנחה בידם „כספם וזהבם אתם". וכמו כן גם פירוש הפסוק במ"א, כ"ז: ראשון = מתנת חנם לציון הנה הנם ולירושלם מבשר אתן, וכן בירמיה: ושלמתי ביד נדיבה.

אם מלת ראשון זו מלה אחרת או — וכן דעתי — אך ורק התפתחות ממושג ראשון הידוע, על זאת אין בידי אלא השערות בלבד. ואולי ילמדונו אחרים.

לא יתכן. מלת תכן במקרא אין פירושה בכל מקום אלא מָדַד תֹּכֶן דבר, תכניתו, וּמַתְכֻּנְתּוֹ, וטעו כל אלה המפרשים[2] המערבבים במלה זו גם את הוראת המלים הכין, כונן, נכון מצד אחד וְתִקֵּן מצד שני. וגם ביחזקאל פרק י"ח כ"ה: ואמרתם לא יתכן

---

[1] כל יתר הפירושים הנהוגים אין להם על מה לסמוך.

[2] גם גזניוס־בוהל במלונו הוצאה אחרונה אינו נקי משבוש זה.

דרך אדני שמעו נא בית ישראל הדרכי לא יתכן הלא דרכיכם לא יתכנו:, וכן שם פסוק כ"ט, ובפרק ל"ג, י"ז וכ' אך זאת המחלוקת בין העם ונביאו, שהעם אומר כי אין לשַׁעֵר מראש את דרך ה', שפעם הוא סולח ופעם הוא שומר אפו; ועל זאת עונה הנביא ומשתדל להוכיח, כי אפשר להבין ולשער את דרך ד', אם אך בני האדם שומרים את דרכיהם בקביעות זו לטובה שהמקום שומר את דרכיו שבילי העולם.

ואולם לתקן שמוש זה — לא יתכן. וכבר אמרתי ושניתי שאין ברצוני לעקור אף אות קטנה מיצירי השפה החיה. אלא להפך, בבדקנו אחר הטעיות שקנו להן זכות אזרח בשפתנו נתגלו לנו זעיר פה ושם גם עקבות מלים ובטויים כאלה שנעלמו בטעות מתוך קנין שפתנו, ואולי ימצאו ביניהם גם כאלה שכדאי להחיותם בתחיית שפתנו. ואולם על בטויים שנעלמו כאלה עלינו לדבר במאמר מיוחד.

העיסה מהותה ותולדותיה

מאת

א. ש. הרשברג (ביילסטוק).

בימי הבית השני וגם אחריו היו בני עמנו כשהם לעצמם, מלבד הכהנים, מחולקים[1] בנוגע למעמד טהרת יחוסם לשלשה מעמדים ראשים: א) למיוחסים, אשר טהרת גזעם ומשפחתם היתה ברורה על ידי ברור שלשלת יחוסם ממוצא הראשון הטהור של משפחותיהם ובתי אבותיהם במגלות יוחסין מיוחדות, או על פי עדיות שונות אחרות שהעידו כי לא נזהמו משפחותיהם באחד מן הזמנים והמקומות באיזה כתם של פסול בגזע או במשפחה. ב) לסתמים שלא נתברר יחוסם לא לטוב ולא לרע. ג) לפסולים ששלשלת יחוסם נטמאה בבירור על ידי אחד מן הפסולים של חללים, ממזרים, נתינים ועבדי מלכים.

על דבר חלוקת עם ישראל למעמדי יחס שונים מודיע גם יוליוס אפריקנוס, הכרוניסט הנודע אשר חי במאה השלישית אחר חה"ב בדבריו המובאים אצל אזיביוס בדבר שרפת מגלת היוחסין על ידי הורדוס (היסטוריה אֶקליסיאטיקא א׳, פרק ז׳ § ה׳), אשר לפיהם נחלק העם על פי מדרגות יחוסו: א) לאלה שהם ממוצא עברי נקי — מהשבטים העברים. ב) לאלה שהם ממוצא הגרים העתיקים — מהנכבדים שבגרים. ג) לאלה שהם מבני הֶעָרֶב שנחשבו ליותר שפלים במדרגתם. — על אדות עצם העובדא של שרפת מגלות היוחסין בידי הורדוס מודיע גם גיאורג. סינקול. (כרוננר. עמוד 595); ראשונה הוא מודיע, מתאים לדברי התלמוד (ב"ב ג׳ ע"ב), ע"ד הריגת מורי התורה ומחזיקי הדת אח"כ—ע"ד שרפת לוחות היחס כדי שלא תהיה יכולת בידי אחרים כמו בידיו לברר את יחס משפחותיהם (עיין בייטראֶגע לרי"מ זכס ח"ב 155—157).

אל המעמד השני שלא נתברר יחוסו לא לטוב ולא לרע נחשב לפי טיבו רֹב בני העם בשדרותיו הרחבות, הטרודים והטרופים בעניניהם הפרטים ובענינים הכללים והמדינים, גם נודדים הם ממקום למקום ואין דעתם ושעתם פנויה לטפח את יחס מוֹצָאָם. גם ברובם הם מעוטי הידיעה וההשכלה שידעו להעריך בכלל את ערך היחס שמזכה את בעליו בזכיות מיוחדות כמו: לשפוט דיני נפשות, להיות נמנה לאחת מִמשרות המדיניות והצבוריות הנכבדות, להיות חתום עֵד בתעודות נכבדות, להתחתן בכהנים וגם לשרת במשרות ידועות בביהמ"ק (סנהד. ד. ב. קדושין ד. ד. ה. ספרי שופטים קנ"ז לפי הגהת הגר"א, יבמות מ"ה ע"ב. ק"ב ע"ב. קדושין ע"ו ע"ג. תוס׳ סנהדרין ז. א. ועיין תוספות כתובות כ"ד ע"ב בד"ה חד אמר מעלין). אל המעמד הזה נמנו כל הגרים שכניסתם בדת ישראל טְהֹרה אמנם את מוצאם להתחתן בישראלים גם מיוחסים, אבל לא בכהנים, לדעת החכמים הראשונים שהיו מחמירים בזה; ואחרי שפסלותו של המעמד הזה היתה ביחוד בשביל הגרים, לפיכך קורא אותו יוליוס

[1] כמו שיוצא מדברי חקירתנו בספרנו בכ"י בדבר טהרת התרבות והיחס הישראלי ח"ג.

אפריקנוס על שם הגרים, אחרי כי כבן עם אחר היה לו רק מושג כללי ושטחי מטיב היחס הישראלי, אבל באמת לא התפשט פסול הגירות על כל המעמד הזה, אלא על חלקים מיוחדים ממנו כמו שנבאר להלן.

כששרף הורדוס את מגלות היוחסין הכה אמנם בזה מכה רבה את המעמד הראשון, כי הפיל את מבצרם העתיק אשר התבצרו בו. כנגד זה הרים את מדרגת המעמד השני הזה אשר הוא בעצמו היה נמנה אליו בהיותו מן הגרים האדומים[1]. כנראה שרף רק את מגלות היוחסין של הישראלים שהיו יכולות לגלות את המוצא הנכרי שלו, אבל לא של הכהנים שהתיחד להן בודאי ארכיון מיוחד בבית המקדש (מדות ה, ד. נגד אפיון ליוסיפוס א. ו. ז) כמו שמוכח מדברי יוסיפוס המספר (מתולדותיו א), כי לקח את רשימת יחוסו מתוך לוחות מגלות היחס, ואם כן עוד היו אז במציאות[2], אבל מגלות היוחסין של ישראלים כבר לא נמצאו מאז אלא למשפחות יחידות (כמבורר בספרי שם) ויתר בני העם בירורו את המעמד היחסי של משפחות ידועות רק על ידי עדיות שונות, כמו שנהגו לפי דברי יוסיפוס גם בכהנים אחרי כל מלחמה (נגד אפיון א. ז). לפיכך אין אנחנו מוצאים בימים המאוחרים גם בזמן הבית בימי הזדהמות היחס הישראלי ביחוד על ידי ריבוי הגרים שנכנסו בו, אלא ישראלים מיוחסים המשיאים לכהונה (סנהד' ד, ב. תוס' שם ז, א). הסנהדרין עסק בלשכת הגזית רק בבדיקתו של יחס הכהנים (מדות ה, ד. סנהד', ז, א. נגד אפיון א, ו, ז) והוא הוא שנקרא אח"כ בשם בי"ד של כהנים (כתובות א, ה). ואחרי שהלכו ונטמעו במעמד הזה גם הרוב הגדול של המשפחות המיוחסות וגדולי הדור, התאמצו מפני זאת חכמי ישראל להשוות את הגרים במעמד יחוסם אל יתר העם, ומאז הלכו ונשתנו ונתפתחו הדעות בדבר יחס הגרים בהדרגה מדעת המחמירים העתיקה, שהתבטאה בדברי רבי יהודה שאמר: בת גר זכר כבת חלל זכר, עד דעת המקילים או המפשרים שהתבטאה בדברי רבי אלעזר בן יעקב[3], כי גם בצד אחד ישראלי או של האב או של האם הבת כשרה לכהונה, עד דעת המתקנים הגמורים העוקרים משרש את כל פסלותו של הגר שהתבטאה בדברי רבי יוסי שאמר: אף גר שנשא גיורת בתו כשרה לכהונה (קדושין ד, ו, ז) ובזה נפלה המחיצה האחרונה שהפסיקה להלכה בין ישראלים על פי גזעם ובין ישראלים על פי דתם.

אולם בכ"ז לא הביא הורדוס בשרפו את מגלות היוחסין את התועלת המבוקשת לבני מינו ואפשר גם הזיק להם, כי במקום צמצום הפסלות במשפחות יחידות התפשטו

---

[1] ויש להעיר, כי הורדוס היה אחרי החשמונאים הכהנים המיוחסים של משמרת יהויריב, המלך הראשון שיצא ממפלגת העם הפשוטה ולפיכך אם גם לא היה מוצאו אדומי היה צריך להתנגד אל שמירת טהרת היחס, וכמו שהטיב להעיר בִּירטוֹלִיט (די שטעללונג דער איזראעליטען . . . עמוד 19—20) נמצאה גם בימי המלכים הקדומים בבית הראשון התנגדות בזה בין שני הכחות של השבט והמלכות בשעה שהראשון שמר על טהרת הדם והגזע ועל שלמות אדמתו ונכסיו חרדה האחרונה לשמירת כחה וממשלתה על ידי כחות עוזרים גם, ואפשר ביחוד, מן החוץ אשר בשביל שלא היו קשורים אל העם ואל הסביבה יכלו להקדיש את עצמם להגן על המלך ועל מלכותו, כן הננו מוצאים כבר אצל שאול המלך הראשון, כי הוא מוצא עוזר ראשי בדואג האדומי אביר רועיו להרוג את נב עיר הכהנים שנתנו מקלט לדוד (ש"א כ"א, י"ח, כ"ב, מ"ח) וכן הננו מוצאים ביחוד בדוד, בשלמה וביתר המלכים (עי"ש).

[2] עפ"י דברינו אלה אין כל סתירה בין עדותו של יוליוס אפריקנוס אצל אזיביוס ובין דברי יוסיפוס שמתקשים בזה החוקרים ויש שמכחישים מפני זאת את דברי יוליוס אפריקנוס.

[3] לפי הוכחותיו של הרב ד"ר פ. רוזנטל (במאמרו המובא להלן) ראב"י זה הוא הזקן שהיה לפני הבית ולא זה שהיה תלמידו של ר"ע, אם כי מהצטרפו אל ר"י ור"י נראה, כי הוא הצעיר, אבל במשנת בכורים א. ה. הוא מובא בלבדו וכן ביבמות נ"ז ע"א על פי משנת בכורים, אחרי כי לפי רבי יוחנן דעתו מכרעת ביותר, וכן מברר כי הוא הזקן עפ"י מה שאמרו בקדושין ע"ח ע"ב: ומיום שחרב בית המקדש נהגו כהנים סלסול בעצמן כראב"י.

עתה הספקות בטהרת היחס על בתי אבות וקבצי משפחה שלמים ובכל מקום שנמצא חשד של פסול טבע חתם מיוחד על כל המשפחות המתיחסות אליו לקרא אותן בשם „עיסה"[1] לאמר, בצק שנלוש שאי אפשר לברר עוד את טיבי הקמחים שנתערבו בו בעת לישתו, בנגוד לבני היחס שנדמו לסלת נקיה (קדושין ס"ט ע"ב. ע"א ע"ב). גם שמש אחר כך השם „עיסה" כשם התאר לתאר בו את המעמד של היחס הסתמי והמסופק של תושבי ארצות שלמות. באפן כזה נולדו „העיסות" בתוך המעמד השני שלא היו מתחתנים בהן לא רק כהנים אלא אף לא ישראלים כשרים ומיוחסים.

— בפירוש „עיסה" נמצאות דעות חלוקות בין המפרשים: רש"י פירש, איש שיש בו עירובי ספקות (כתובות י"ב ע"א בד"ה תרי ספיקי). בתוספות (שם בד"ה אלמנת עיסה) סותרים בצדק את פירושו: „דאין לשון עיסה נופל על אדם אחד אלא על משפחה" וכן דעת הרמב"ם בפירושו בעדיות ודעת הראב"ד. אבל מן המאמר „כל הארצות עיסה לא"י . . ." משמע, כי עיסה היא יותר ממשפחה אחת וע"כ מפרש גריץ „עיסה" פירושה קיבוץ של משפחות (עיין במאמרו הנכבד בחקירה הזאת שהיה בה הראשון: איליגיטימישע עהען אין יהודה פאר אונד נאך דעם צוויטען אונטערגאנג דעם אידישען שטאאטעס אונד איהרע פאלגען, במאָנאטסשריפט של גריץ 1879, 481—508); הרב ד"ר פ. רוזנטל שבא אחריו וחקרו במאמרו: איבער עיסה (שם 1881, 38—217) מפרש עיסה: כל המעמד השני ביחס. ועיין בערוך השלם בערך עיסה ומכתב הד"ר פ"ר. אולם מתוך כל המאמרים הבאים להלן מתברר מאליו הפירוש האמתי של „עיסה", כי הוא קבץ של משפחות הבא מבית אב אחד ואם נמצא פסול בבית האב נטמאו ממילא כל המשפחות, אבל כשנתברר מקום הפסול על ידי עדיות שהצטמצם רק במשפחה ידועה מסתעפת מבית האב הזה, אז נטהרו יתר המשפחות של בית האב. בכלל לא עמד גם הרב ד"ר פר"ט על ברורה של מהות העיסה ועל תולדותיה.

אל מהות העיסה ותולדותיה נשים עתה את לבבנו:

המקום הראשון העתיק אשר נמצא בו ראשונה את השם „עיסה" הוא משנה בעדיות ח, ג: „העיד רבי יהושע ורבי יהודה בן בתירא על אלמנת עיסה שהיא כשרה לכהונה והעיסה[2] נאמנת[3] לטמא ולטהר (בחשד ממזרות) לרחק ולקרב (בחשד חללים)[4] אמר רבן גמליאל[5]: קבלנו עדותכם, אבל מה נעשה, שגזר רבן יוחנן בן זכאי, שלא להושיב בתי דינין על כך, הכהנים שומעים לכם לרַחֵק אבל לא לקָרֵב".

מתוך עדותם זו נראה, כי העיסה נחשבה בימיהם לפסולה בחשד של ממזרות, של חללות ושל עבדות, אבל הם השתדלו בעדותם למצא לה תקנה על ידי שיאמינו לה להכשיר את עצמה על ידי בתי דינין שיושיבו לגבות עדות מפי בני העיסה בעצמם, או מפי יתר בני העם שיעידו על המשפחות בתוך העיסה המתיחדות בפסלותן ולהכשיר באפן כזה את כל העיסה, אחרי שתרחיק ותוציא את המשפחות הפסולות מתוכה; וכן העידו, כי אלמנת העיסה כשרה גם אם העיסה בעצמה פסולה לאמר, אחרי שבן העיסה אינו פסול ודאי אלא ספק — שמא הוא ממשפחה הפסולה שבתוך העיסה, לפיכך אין בכחו לפסול את אשתו שהיא בעצמה ממשפחה כשרה ודאית וכל פסלותה היא שנשאה לבן העיסה והרי היא רק ספק ספקא. על זה השיבם רבן

---

[1] „עיסה" במקום „עריסה", מרסס נרדף עם גרס, בצק שנתערבו ונרססו בו קמחים כמו בלילה — בילה (לוי במלונו התלמודי בערך עסה) וכן אמרו (ילקוט בראשית רסא): עמדו בנות לוט ועירבו את העיסה.

[2] כנירסת משניות כ"י קנטבריגיא. בנוסחתנו הנירסא „שהעיסה", ומשמע [?] כאלו הסיפא נותנת טעם לרישא וזו טעות.

[3] כנירסת התוספות בכתובות יד ע"א, אבל גם לפי גרסתנו „כשרה" הפירוש הוא: נאמנת.

[4] נירסת התוספות (שם) עוד: לאסור ולהתיר (בחשד עבדים), וכן בתוספתא עדיות ג,ב.

[5] כנירסת כתב יד קנטבריגיא, וכן בכתובות יד ע"א ובפירוש הרמב"ם ועיין בתפ"י.

גמליאל שתי תשובות שלא כסדר שאלתן, אלא על אחרון ראשון ועל ראשון אחרון[1]. על עדותם השניה לתקן את העיסה בעצמה השיב: אבל מה נעשה (מסגנון דבריו אלה נראה, כי היתה השתדלות גדולה לעשות בשביל צורך שעה גדול), שגזר רבן יוחנן בן זכאי שלא להושיב בתי דינין על כך, כי בעיני ריב"ז היתה העיסה נחשבת לפסולה בימיו בכל מיני החשדים של פסלות ומפני חששות ונמוקים מיוחדים המבוארים להלן גזר שלא להושיב בתי דינין עליה לברר את יחוסה על ידי גביות עדות שונות; ועל עדותם הראשונה לתקן את אלמנת העיסה ולהכשירה לכהונה השיב: הכהנים שומעים לכם לרחק אבל לא לקרב[2]. הננו שומעים מפי ר"ג רק דברי דיחוי והעדות השניה נדחתה ממנו בלי כל נימוק יסודי, כי אעפ"י שאין הכהנים שומעים להם, אבל את הדין צריכים היו לפסוק על פי עדותם, אלא שהכהנים היו נוהגים אז להחמיר לפנים משורת הדין.

הננו מוצאים אפוא כי בשני דורות של ריב"ז ושל ר"ג, היינו בימים התכופים לחורבן הבית היתה העיסה מוחזקת לפסולה ורק בימי התוספתא המאוחרים נאמר: בית דין שלאחריהם (אחרי ריב"ז ור"ג) אמרו: נאמנת עיסה לטמא ולטהר, לאסור ולהתיר לרחק ולקרב, אבל באלמנת עיסה לא נגעו (תוספתא עדיות ג. ב). גם על פי ההלכה האחרונה הזאת היתה העיסה עדיין פסולה להתחתן בישראלים כשרים ומיוחסים ומכל שכן בכהנים, כל זמן שלא נתכשרה על פי בני העיסה בעצמם, ורק אחרי שנתכשרה היתה לעיסה כשרה להתחתן בישראלים. — אחרי שנתקבלה ההלכה הזאת בבי"ד שלאחריהם והוכשרו הרבה עיסות נמצאו כבר שני מיני עיסות: „עיסה כשרה" „ועיסה פסולה". את שתי העיסות האלה הננו מוצאים בא"י עוד בדור הרביעי של האמוראים כמו שנראה מהסיפור שבירושלמי (כתובות ספ"א): מעשה בתינוקת שראו אותה מושלכת לאישפה, אתא עובדא קומי רבי ישמעאל בר ר' יוסי ואמר: תיטפל לעיסה (פירוש תחשב במעמד יחוסה אל העיסה), רבי ירמיה סבר מימר, לעיסה כשרה, רבי ישמעאל ב"ר יוסי חלוק על אביו. א"ר יוסי אפילו תימא לעיסה פסולה, לית רבי ישמעאל ב"ר יוסי חלוק על אביו, למה? כשרים מזנין ופסולין משליכין. — עכ"פ הננו מוצאים כאן, כי סתם עיסה היתה או כשרה או פסולה. אולם גם העיסה הכשרה הותרה בראשיתה רק לישראלים, אבל לא הותרה לכהנים, אלא יש שהתירוה גם לכהנים. את המחלוקת הזאת וטעמי החולקים הננו מוצאים ג"כ בתוספתא (קדושין ה יב): איזוהי עיסה (כשרה)? כל שאין בה לא משום נתינות ולא משום ממזרות ולא

---

[1] המעידים שינו את הסדר להעיד תחילה על אלמנת עיסה להכשירה, גם לפי המקובל בימיהם לפסול את העיסה בעצמה, ואח"כ העידו להקל גם בעצם העיסה, כי בהקילם בעיסה אין צורך כבר בעדותם ע"ד אלמנותה, אבל ר"ג שהחמיר בעיסה צריך היה להקדים את העיסה, ולאמר אם כי היא פסולה בכ"ז צריכים היו להכשיר את אלמנותה, אבל הכהנים שומעים...

[2] על פירוש המשנה הזאת לא עמדו כל המפרשים, אשר כולם פירשו כי תשובת ר"ג היתה רק בדבר אלמנת עיסה לכהנים, אבל למה זה היה לו להושיב על זה בתי דינין? וגם תשובה קטועה היא בנוגע רק לכהנים, אבל העדות הלא התפשטה גם על דבר כשרות התחתנות העיסה בישראלים כשרים מפני חשד טומאת ממזרות ואיסור עבדות? ביחוד נסתבך הרבה וטעה בפירוש המשנה הזאת הרב ד"ר פ. רוזנטל (שם) המקשה: איך זה העידו בבת אחת שהעיסה כשרה (?) ואלמנת העיסה כשרה, אם העיסה כשרה מכש"כ שאלמנותה כשרה? לפיכך הוא מחליט שם, כי שתי נוסחאות סותרות זו את זו נזדמנו לפני ר"י הנשיא מסַדר המשנה שהרכיבן כאן בטעות יחדיו. ועל השערתו זו בנה שם הרבה השערות ופלפולים, שלפי פירושי הם כולם מוטעים, כי באמת כמו שבארנו, לא העידו כלל על העיסה שהיא כשרה אלא לאמר, העיסה שהיא פסולה מצד החשדים שבה נאמנת להכשיר את עצמה על ידי בתי דינין וגביית עדיות שונות (גם הר"י לוי במלונו התלמודי בערך עיסה נמשך אחרי פירושו המוטעה של הרב דר. פר"ט ואחרי חדושיו). [הפירוש הנכון עיין אצל ר"ד הופמן בתרגומו, עמוד 299, ובהערה 29,28 שתיקן דברי רוזנטל — אפ'.]

משום עבדי מלכים. אמר רבי מאיר שמעתי, כל שאין בה אחד מכל אלו שכשרה לכהונה, רבי שמעון בן אלעזר אומר משום רבי מאיר וכן היה רבי שמעון בן מנסיא אומר כדבריו, מפני מה אמרו (החולקים על רבי מאיר): עיסה פסולה לכהונה[1]? מפני שספק חללין נטמעו בה, מכירין ישראל נתינין וממזרים שביניהם ואין מכירין חללין שביניהם — עפ"י גדרה של העיסה הזאת: כל שאין בה לא משום נתינות ולא משום ממזרות ולא משום עבדי מלכים, היא עיסה שכבר הוכשרה והיתה לעיסה כשרה להתחתן בישראלים כשרים, אבל היתה פסולה לכהונה על פי הדעה המקובלת אצל החכמים חוץ מרבי מאיר שחלק עליה בשם שמעתי, לפיכך שאלו: מפני מה אמרו, עיסה פסולה לכהונה? והשיבו: מפני שספק חללין נטמעו בה. — מכירין ישראל נתינין וממזרים שביניהם, לפיכך האמינו לבני העיסה (מימי בי"ד שלאחריהם) להוציא מן העיסה את הנתינים ואת הממזרים ולטהרה באפן כזה, אבל אינם מכירים את החללים שביניהם ועל כן אין מאמינים לבני העיסה שיש באפשרותם לטהר את העיסה מן החללים שבה ולפיכך פסלו את העיסה לכהונה.

והנה מכאן נראה, כי לעיסה הפסולה בודאי אין כל תקנה להכשירה לכהונה גם על דעת רבי מאיר, אבל במקום אחר הננו מוצאים את רבי מאיר חולק על החכמים גם בזה והוא מוצא צד היתר גם במשפחות יחידות של עיסה פסולה להכשירן לכהונה ואמרו בירושלמי (קדושין פ"ד סה ע"ד. כתובות פ"א כה ע"ד): איזו היא עיסה כשרה? כל שאין בה לא חלל[2], לא ממזר ולא נתין, רבי מאיר אומר, כל שאין בה אחת מכל אלו בתה כשרה לכהונה, אבל משפחה שנשתקע בה פסול (היינו עיסה פסולה), רבי מאיר אומר: בודק (בכל משפחה ומשפחה שבעיסה) עד ארבע אמהות ומשיא, וחכמים אומרים: בודק לעולם (לאמר, אין תקנה לעיסה זו). רב אמר (והוא חולק על הנוסח הקודם בדבר מחלקת ר"מ וחכמים[3]): זו דברי ר"מ אבל חכ"א: בודק מאיזו משפחה (שבתוך העיסה) משיאין לכהונה ומשיא[4] (אבל מיתר משפחות העיסה שאין עדות כזו על אדותן, אין משיאין).

גם נמצא בין החכמים אחר כך שחששו שמא נמצא הפסול לא באחת המשפחות המסתעפות מבית האב, שאז יש תקנה לעיסה להבדיל ולהוציא מקרבה את המשפחה הזאת, אלא בבית האב גופו, כי אז אין לה תקנה כלל לאותה העיסה כמו שנראה מהספור בירושלמי (קדושין שם): חד כהן אתא לגבי רבי יוחנן א"ל: עבדית מתניתא (עשיתי כמו שמפורש במשנה), נשאתי אשה כהנת ובדקתי אחריה ארבע אמהות שהן שמונה א"ל: אין הוא עיקרא לקי מן ראשה (אם היה העיקר לקוי בכשרותו מראשו, מראש בית האב שלו) מַן מודע לך (מי זה יכול להודיעך)?

מדברי רבי מאיר שמענו, כי הוא מפרש את המשנה (קדושין ד, ד): הנושא אשה כהנת צריך לבדוק אחריה ד' אמהות שהן שמונה, כי זאת הוא רק באשה ממשפחה

---

[1] כי היתה הלכה ידועה: עיסה פסולה לכהונה (קדושין ה, ג) והיינו בודאי עיסה כשרה, כי עיסה פסולה צריכה למימר, הלא היא פסולה גם לישראלים.

[2] עיין בתוספות כתובות יד ע"ב בד"ה ת"ר, שמביאין את הירושלמי הזה ולא נמצא בו „לא חלל" שנשתרבב כאן בטעות, כי בעצם המקור היינו התוספתא קדושין ה ב: כל שאין בה לא משום נתינות ולא משום ממזרות.

[3] [רב אמתני' דקדושין שם קאי ואמר כר' יוחנן בירוש' שם, שהַיא ר' מאיר, אבל דעת ה„חכמים" — תאר הכולל לפעמים גם דעת אחרוני התנאים וראשוני האמוראים! — בודק וכו' ואם משיאין מסנה לכהונה בחזקת כשרות היא עומדת", וזוהי גם דעת רב. — אפ'.]

[4] בבבלי קדושין עו ע"ב נמצאת נוסחא אחרת מתנגדת לזו שבירושלמי כאן: אמר רב זו דברי ר"מ אבל חכמים אומרים: כל משפחות בחזקת כשרות הן עומדות, אבל כמו שראינו ר' מאיר הוא המקיל ביותר בעיסה וע"כ הנוסח בירושלמי הוא היותר אמתי, וכמו שנראה להלן היו בקיאים בא"י הרבה יותר בעניני העיסה מאשר בבבל. [עי' הערה 3. — אפ'].

שנשתקע בה פסול של עיסה, אבל בכהנת סתם אין צרך בבדיקה זו, וכן אמרו הטעם (ירוש׳ שם): מפני מה הוסיפו במשנה בלויה ובישראלית הנשאת לכהן עוד אחת? כי „אחת זו (כהנת) ואחת זו (לויה וישראלית) קנס קנסו חכמים בהן, כדי שיהא אדם דבק בשבטו ובמשפחתו״, לאמר, שלא יתערב בשבטים (היינו קבוצי משפחות של בתי אבות) ובמשפחות אחרות היכולות להיות נעשות עיסות[1].

אולם גם בהחמירם בעיסה עצמה לפסול את בנותיה לכהונה השתדלו, כמו שראינו, להכשיר את אלמנת העיסה לאמר, שהיתה בעצמה ממשפחה שמשיאין ממנה לכהונה, אך היתה נשואה לאחד מבני העיסה ונתאלמנה והפסול פוסל לפי ההלכה גם את אשתו לכהונה, אבל רק פסול ודאי והעיסה הלא היתה עכ״פ פסול ספק ואלמנתו כבר היתה, כמו שאמרנו לעיל, ספק ספקא ועל כן מצאו בה צד גדול להכשירה. ההשתדלות להכשיר את אלמנת העיסה היתה לדעת גריץ (במאמרו שם) צורך שעה גדול אחרי כל מלחמה למצא נשים כשרות לכהונה, כי בשעת המלחמה הלא מיטמאות הרבה נשים על ידי אונס ועל ידי שבי וגם אחרי כל מלחמה באות להתישב בארץ מבנות חוץ לארץ שנחשבות לבנות עיסה (עפ״י מאמרם: כל הארצות עיסה לא״י), גם נמצאות אז הרבה אלמנות מבני העיסה שנהרגו בעת המלחמה, ביחוד היה כנראה צורך שעה גדול להכשיר את אלמנות העיסה לכהנים אחרי מלחמת בר כוכבא, לפיכך הננו מוצאים בימי ריב״ז, בימי רבן גמליאל ובימי הבית דין שלאחריהם מתחדשת בכל פעם ההשתדלות להכשיר את אלמנת העיסה לכהונה, אבל ההשתדלות הזאת היתה דרושה רק בשעה שהעיסה בעצמה נחשבה לפסולה שאין לה תקנה, אבל מכיון שנמצאה תקנה לעיסה עצמה, ואם כן פסלותה נחשבה רק לספקות ולפי שעה, כל זמן שלא נתכשרה על פי בני העיסה על ידי הרחקת המשפחות הפסולות מתוכה, עכשיו אלמנת עיסה בודאי כשרה וזאת היא שאמרו בתוספתא עדיות ג, ב: בית דין שלאחריהם אמרו, נאמנת עיסה לטמא ולטהר, לאסור ולהתיר, לרחק ולקרב, אבל באלמנת עיסה לא נגעו, לאמר, לא היה צרך עוד לנגוע בשאלתה, כי היא בודאי כשרה לכהונה.

מהלך ההתפתחות בשנויי הדעות על דבר העיסה מתבאר היטב, אחרי שנתבונן אל מעמד טהרת הגזע בימי הבית השני ובדורות התכופים לו בארץ ישראל: במאה האחרונה לפני חה״ב אחרי ששרף הורדוס את מגלות היוחסין ואחרי שעלתה משפחת הורדוס הגר האדומי למלכות ולתקיפות נתבלבלה הרבה, כמו שהוכחנו בספרנו הנזכר, טהרת התרבות והגזע בישראל. לפי עדותו של ריב״ז רבו אז האלימים שהיו מקרבים את המרוחקים בזרוע (עדיות ח. ז. ועיין קדושין ע״א ע״א. ירוש. שם פ״ד דס״ה ע״ד וביבמות פ״ח ד״ט ע״ד) וגם רבו המנאפים, עד שפסקו המים המאררים (סוטה ט. ט. תוס׳ שם י״ד, ב, ג), ממילא נתרבו בישראל הרבה עבדי מלכים המשותפים לנתינים וגם ממזרים ועל ידי הנכרים הרבים שנכנסו אז בדת ישראל, כמו שהוכחנו בספרנו שם, גדל מספר החללים לדעת רבי יהודה, שהיא הדעה העתיקה. בימי המלחמות והפולמסים שאחר כך, עוד הורע המעמד הזה ביחוד בימי חה״ב ובימים התכופים לו, גם לא היו אז בני ישראל שקטים ומיושבים בדעתם עד שישימו לבבם אל ברור טהרת יחוסם שנתבלבל אז הרבה ועל כן נתרבו „העיסות״. והנה באמת היתה יצירת העיסה, כמו שבארנו, נכבדת הערך בזמנה וכמעט שנולדה מאליה על פי צורך שעה, כי היא שמה מעצור להזדהמות המרובה של יחס הגזע והמשפחה כמו מגלות היוחסין בשעתן, כי כל משפחה נכבדה לא לבד של המעמד הראשון, אלא גם של המעמד השני, היתה

---

[1] להדבק במטרה זו בבני משפחה נמצא עוד במקומות אחדים בתלמוד ובמדרש כמו שהארכנו בזה בתקירה מיוחדה בספרנו „חיי התרבות הקדומים״, ח״ב (הנדפס בהוצאת „שטיבל״) בפרק הנשואים בתקופת המשנה והתלמוד. וכן יעץ טוביה ד׳ י״ב ובגלל זאת מצוה לאיש לשאת בת אחותו (עיי״ש).

נזהרת עד היכולת האפשרית מלהתחתן עם ממזרים, עבדי מלכים, פסולים וכיוצא בהם; ולא לבד היא בעצמה, אלא גם המשפחות הקרובות אליה קרבת שאר היו מזהירות אותה מפני התחתנות כזאת לבל תהינה לעיסה. באופן כזה עשתה העיסה את המשפחות במדה ידועה ערבות זו בעד זו בנוגע ליחס. — כנראה נולד אז המנהג של „קְצָצָה"[1] אשר בה עשו המשפחות פומבי גדול של גנאי לכל אחד מחבריהן הנושא אשה בלתי הגונה, כי היו שוברין חביות מלאות קליות ואגוזים לפני התינוקות ואומרים: נקצץ פלוני ממשפחתו (כתובות כ"ח סע"ב, ירוש' שם ספ"ב דכ"ו ע"ד וקדושין פ"א ד"ס ע"ג. רו"ר פס' וזאת לפנים) כדי שיכלו התינוקות האלה לכשיגדלו להעיד עליו אחר כך ולהוציאו על ידי העדות הזאת מתוך בית האב של המשפחה ולהכשיר על ידי זה את העיסה, ובאמת נמצאת נזכרת עדות כזו: נאמן אדם לומר, אמר לי אבה: משפחה זו טמאה, משפחה זו טהורה (משפחה זו כשרה ומשפחה זו פסולה, בבבלי) ושאכלנו בקצצה של פלונית (תוס' כתובות ג. ג. בבלי שם כ"ח ע"ב), והיינו: עדים שהעידו לטמא ולטהר, לקרב ולרחק, לאסר ולהתיר (תוס' סנהד. ו. ה), כי היו מרבים לבדוק אז לא לבד את יחסי הכהנים, אלא גם את יחסי המשפחות המשיאות לכהונה (נגד אפיון א. ז).

אולם אחר חרבן הבית ומלחמת בר כוכבא, כשנתמעט כל כך הרבה מספר בני עם ישראל על ידי ההרג הרב שעשו בו שונאיו מחוץ ומבית במשך ימי מלחמותיו ומרידותיו, אז חשבו כל פטרוני האומה מחשבות רבות, איך להגדיל את הִתְרַבּוּת העם הטבעית והשתדלו להסיר את כל המכשולים מנשואי נשים, כמו שהננו רואים מהמספר במשנה (יבמות ט"ז, ז): אמר רבי עקיבא כשירדתי לנהרדעא לעַבֵּר השנה, מצאני[2] נחמיה איש בית דלי ואמר לי: אמור להם משמי, אתם יודעים שהמדינה הזאת משובשת בגייסות, מקובלני מרבן גמליאל הזקן שמשיאין את האשה על פי עד אחד, וכשבאתי והרציתי הדברים לפני רבן גמליאל שמח לדברי ואמר: מצאנו חבר לר' יהודה בן בבא. מתוך הדברים נזכר רבן גמליאל שנהרגו הרוגים בתל ארזא[3] והשיא רבן גמליאל הזקן את נשותיהם על פי עד אחד והוחזקו להיות משיאין על פי עד אחד והוחזקו להיות משיאין עד מפי עד, מפי עבד, מפי אשה, מפי שפחה. — עדותו של רבי יהודה בן בבא זו היא שהעידה לפני רבן גמליאל ביבנה שמשיאין את האשה על פי עד אחד (עדיות ו יא)[4]. גם בעיסה מצאו אז מעצור גדול בעד הִתְרַבּוּת העם הטבעית אשר אחד מתנאיה הראשים הוא: ההתחתנות החפשית בכל חברי האומה ולפיכך היתה ההשתדלות כל כך גדולה לטהר את העיסות ולהכשיר את אלמנותיהן לכהונה. אולם כל השתדלותן היתה לשוא, כי גזר ריב"ז „שלא להושיב

---

[1] אשר כנראה היה נהוג רק בארץ ישראל וע"כ שאלו בבבלי מאי קצצה? כי בבבל היו להם סמנים אחרים לטהרת היחס כמבואר בספרי שם.

[2] כן הגירסא גם בהוצ' לו וכמו שהעיר התוי"ט, ולפי שנחמיה חזר אחרי ר"ע כדי להגיד לו העדות ולפיכך שייך לאמר שנחמיה מצאו לר"ע כיון שהוא היה מבקשו.

[3] לדעת ברלינר בבייטראגע 65 לפי הנראה היינו תל חרשא בעזרא ב' נ"ט — נחמיה ז' ס"א אחרי שבתרגום השבעים מתרגם תל חרשא Θελαρσα (תל ארזא) ואחרי שהמקום הזה נמצא בבבל ועל כן נודע הוא והמוצאות אותו לבבלי נחמיה איש בית דלי ואת ההיתר אשר המציא ר"ג הזקן לנשותיו יותר מאשר לבני א"י ורק אח"כ נזכר ר"ג גם כן בדבר ההיתר הזה של זקנו ששמע בילדותו.

[4] ביבמות הוקדשו המשניות של פרקי ט"ו וט"ז לתנאי התרת אשה לחוץ שמיתת בעלה מוטלת בספק מאיזה צד שהוא, על ידי עדי ראיה ושמיעה שמקיימין את העובדא של מיתתו, ההלכה המציאה בזה בתקופה זו הרבה קולות ביחוד להאמין עד אחד ואפילו את האשה בעצמה הנוגעת בדבר והכל מפני שחששו לחיי העגונה של האשה האלמנה וביחוד להתרבות העם הטבעית ולפיכך הקדים נחמיה איש בית דלי לאמר בעדותו לרבי עקיבא; אתם יודעים שהמדינה הזאת משובשת בגייסות (ולא כפירוש הרע"ב הרחוק).

בתי דינין על כך." — המבטא „שגזר" מעיד, כי עשה זאת מפני צורך שעה גדול ולא מפני נמוקי ההלכה. ואמנם לפי מעמד הימים ההם שרבו אז האנסים האלימים בעלי זרוע ותקיפי הממשלה הרומאית שקירבו מרוחקים וריחקו מקורבים בזרוע, וגם רבו המנאפים, הטיב מאד לעשות ריב"ז בגזרתו, כי אלמלא גזרתו היו משתמשים התקיפים שבבני העיסות גם בבתי דינין ובעדיות של שקר לכסות על פסלותם, וגם מפני ריבוי הממזרים, עבדי מלכים וחללים שהיו מצויים אז הרבה ולא היו מכירים (מרגישים) בהם בני העיסות, כדי שיוכלו להעיד עליהם. גם בימי ר"ג עוד לא הוטב המעמד הזה ולפיכך מצא אילן גדול — ריב"ז להתלות עליו ולדחות באופן כזה את עדותם של ר"י וריב"ב. — כנראה אחרי שנפסלו בנות העיסות ואלמנותיהן לכהונה עלה הרבה ערך הבתולה המיוחסת ונתקן אז על ידי הבית דין של כהנים לגבות לבתולה (מיוחסת לכהונה) ד' מאות זוז ולא מיחו בידם חכמים (כתובות א. ה), כדי שתבכרנה את הכהנים על ישראלים וביחוד על בני העיסות להנשא להם.

ורק אחרי עבור ימי המהומות והפולמסים השונים, אחרי ששקט העם וינח מעט ממלחמותיו וממריבותיו ויתחיל להסתדר בעניניו הפנימים גם מעמד העם במוסר ובצניעות הלך והוטב, גם כניסת הגרים הלכה והתמעטה, כמו שהננו מבררים בספרנו שם, רק אז התחילו להכשיר את העיסות על ידי הרחקת המשפחות הפסולות מתוכן והמציאו את היסוד הנכבד לצורך ההכשרה הזאת כי „מכירין ישראל ממזרים ונתינים שביניהם", אחרי כי היו למקרים יוצאים מן הכלל והמנהג והוכשרו העיסות להתחתן בישראלים מיוחסים, אבל עדיין לא הוכשרו לכהנים כי אין „מכירין ישראל חללים שביניהם" ביחוד החללים של הגרים, אלא אחרי שנפסקה ההלכה כרבי יוסי „אף גר שנשא גיורת בתו כשרה לכהונה", ואפשר כי נפסקה ההלכה הזאת מפני שעל-ידי התמעטות הגרים נשמט היסוד הראשי לכתם העיסה ופסלותה לכהנים.

והנה אם בארץ ישראל צדדו בזכות אלמנת העיסה ואמרו עליה שהיא כשרה היו כנגד זה הבבלים פוסקים להלכה גם בימי האמוראים שהיא פסולה: ואמר רב חסדא, הכל מודים באלמנת עיסה שפסולה לכהונה (קדושין ע"ה ע"א) וגם לא עסקו מאומה בדבר העיסה, מהותה, גדריה והלכותיה, כי כמו שהננו מבררים (בספרנו שם) היה שונה הרבה טיב היחס בבבל מאשר בארץ ישראל: בבבל היה מעמד היחס יותר מזוקק ומבורר ביחוד על פי מקומותיה והרבה היו מדקדקים בה בדקדוקי היחס יותר מבארץ ישראל ויש ע"כ שהיו נזהרים בה מלהתחתן בכל בני ארץ ישראל גם של המעמד השני, מפני שהיו נחשבים בעיניהם כולם לעיסה אחת ואמרו: „ארץ ישראל ,עיסה' לבבל" ועאכו"כ שלא היו לבבלים כל עסק עם „העיסות" שבארץ ישראל שהיו בעיניהם פסולות ודאות[1] כמו שהיו בימי ריב"ז ור"ג בא"י, וכמו שראינו נולדה העיסה בא"י על פי סבות ומאורעות שונים וע"כ היתה מראשיתה מיוחדת רק לה ולא נמצא דוגמתה בבבל, שהתגאתה ביחוסה העתיק המשתלשל ובא מגולי הבית הראשון שלא שבו לארץ מולדתם בתוך שיבת הגולה בימי עזרא-נחמיה והיתה יושבת מאז כמעט שאננה ושוקטה ולא היו בה כמעט מלחמות ופולמסים כמו בא"י וגם לא יתר הסבות שערבבו והעכירו את היחס בה, ועל כן הננו מוצאים בה ביחוד את בני המעמד הראשון והשלישי, אבל

---

[1] לדעת הרב פ. רוזנטל נמצאת בשביל זאת בבבלי (כתובות יד ע"א וב') „אלמנת עיסה" במקום „עיסה" שבתוספתא ובירושלמי (ואין זאת שבוש כדעת ר"ת), אחרי כי בבבל לא היתה העיסה למפלגה מיוחדת והעיסה הבבלית נחשבה ע"כ גם בא"י לפסולה ודאית, אבל העיסה הלא היא המוצא לאלמנת עיסה ואיך אפשר לעסוק באלמנת עיסה בלי לעסוק בעיסה, וגם איך אפשר להגביל את אלמנת עיסה ולאמר: כל שאין בה, לאמר באלמנה משום ממזרות ולא משום נתינות? ובכלל לא נתברר להרב פ. רוזנטל מעמד היחס בבבל ולפיכך הוא מחליט בטעות ואומר, כי בבל היתה באמצע בין מיחסי א"י והעיסה (שם 215) והוא מתקשה בהרבה דברים המבוארים והמפורשים בספרנו.

מעט את בני המעמד השני אשר ביניהם נולדו ביחוד העיסות ואשר היה ע"כ מתואר בפיהם, כמעמד יחס מסופק בטהרתו, בשם „עיסה" [1].

מתאים למעמד טהרת היחס של שלשת ישובי היהודים הגדולים בימיהם היינו הישוב בא"י, הישוב בבבל שנמשך בה עוד מימי גלות ישראל הראשונה והישוב של תפוצות הגולה בארצות חוצה לארץ היה בידיהם כלל גדול עפ"י מסורה קדומה (בפי רבי ישמעאל ב"ר יוסי משום אביו): כל הארצות (של תפוצות הגולה בחו"ל) עיסה לא"י וא"י עיסה לבבל (כתובות קי"א, ע"א קדושין ס"ט ע"ב, ע"א ע"א) לאמר מעמד היחס היותר פחות במדרגת טהרתו הוא של קבוצי בני ישראל בחו"ל, אשר היו קיבוצים של אנשים נודדים ממקומות מולדותיהם נתלשים מאדמת מסורותיהם שברבם נשאו נשים נכריות ולא נזהרו, וגם לא ידעו להזהר אחרי שלא עמדו תחת השגחת בתי דינים וחכמי ישראל, מלהתערב בעבדים בממזרים ובכיו"ב. למעלה מהם במדרגת טהרת יחוסם היו בני הישוב בא"י שהשתדלו עד כמה שהיתה באפשרותם שלא להתערב בפסולי משפחה ביחוד משפחות הכהנים ושל ישראלים עפ"י מגלות יוחסין מיוחדות, אולם למעלה גם מהם במדרגת טהרת יחוסם היו בני ישראל בישוב הבבלי, אשר נבדלו ונחלקו על פי מקומותיהם לטהורי ולפסולי היחס כמבואר בארוכה בספרנו שם.

[1] בתלמוד מובא בשם ר' אלעזר (הבבלי) הטעם לטהרת היחס הבבלי: לא עלה עזרא מבבל עד שעשאה כסלת נקיה (קדושין סט ע"ב ועא ע"ב). המסורה הזאת נולדה על ברכי הבבלים כדי לבסס את טהרת יחוסם מיחס של בני ארץ ישראל. אבל באמת אם אנחנו מוצאים כי עלו עם עזרא מבבל הרבה פסולי משפחה יש להניח, כי כל דפריש מרובא פריש ובודאי נשארו הרבה מהם גם בבבל, והעקר כדברינו.

שאלות אקדימיות בתלמוד

מאת

יחיאל מיכל הכהן גוטמן (ברסלוי).

ד

פתרון הבעיות.

השינוי בתכונות הבעיות יש דוגמתו, במקצת לכל הפחות, גם בחלק התשובות. כי, כפי שנראה, גם התשובות אינן הולכות על סגנון אחד. מלבד זאת נפגש פה בחזיון מיוחד של הרוח התלמודי הקדמון, אשר בסקירה הראשונה נראה כמתנגד להתלמוד בעצמו, והוא, שלא כל השאלות יש להן תשובה או פתרון. — החזיון הזה הוא היותר נפלא בעיני רבים מיודעי התלמוד ודורשי נתיבותיו. היתכן שבעלי התלמוד המצטיינים בחריפות שכלם וחידוד פלפולם, לא ימצאו מענה על סכום כל כך גדול של שאלות חכמים ותלמידיהם? — יותר מארבע מאות בעיות נשארו בלא פתרון — והדבר היה כל כך לפלא עד שגם בעלי הסוד מצאו פה מקום להתגדר בו. בפרט בנוגע לבעיות שנשארו ב„תיקו".

זהר פ' צו דף כז, ב בסוף וכח, א (ברעיא מהימנא) משה קבל תורה מסיני ומתמן ואילך כלהו תלמידים אינון דילך מן יהושע עד סוף כל דרין וכו'. תלמיד בקי דילך מאן הוא? הא חזינא דאיתמר „הכל יהא מונח עד שיבוא אליהו" וכו' ואליהו הוא יהיה לי לפה, ייתי לתקנא כל אלין ספקות ולפרקא לון בההוא זמנא.

מצורף לזה יש להעיר ביחוד על הנוטריקון של תיקו = תשבי יתרץ קושיות ואיבעיות. במוסף הערוך כבר מובא בזה הענין ע' תק (ב) „ומפי הרב יעקב ששפורטש מעיר אוראן נר"ו שמעתי פי' אחר של תיקו והוא תיקום, כלומר תיקום בבעיא. ואני הוספתי סמך לדבריו, כי בפועל קם מצינו בלש' הגמ' שאות מ"ם חסרה פעמים הרבה, כי מצינו „קאי" „מוקי" „אוקי" במקום קאים מוקים אוקים, וזה פי' הוא נכון, אבל מה שאמרו שמלת תיקו בנוטריקון תשבי יתרץ קושיות ואיבעיות סימן הוא ואינו פירוש". ובעל ערה"ש מוסיף שעיקרי התלמוד מביא שגם ר"ש הנגיד מבאר תיקו ממלת תיקום, הרי שהפירוש הנכון הזה עתיק הוא. ועי' ב"ב מג, ב בסוף „ארעא היכא דקיימא תיקום". לשון הרשב"ם (ד' פראג ודפוסים אחרים) „כדאמר גבי פלוגתא דרבה ורב יוסף (לעיל לב:) היכא דקיימא ארעא תיקו". ועי' ד"ס לדף לב: בהגהות, שבכ"י פי' „דקיימי זוזי תיקו". עכ"פ אנו רואים מזה שמלות תיקו ותיקום מתחלפות זו בזו (ולפי בעל ערה"ש היתה בדפוסים הישנים גם בב"ב מג, ב הגירסא תיקו, ע"ש). ויותר נראה לעין השתוות תיקו עם תיקום בתמורה ג, א: הכי קא מיבעיא ליה, מי בעינן מתחלה ועד סוף דתיקו ברשות מאן דעביד תמורה תיקו — בתיקו הראשון אין שום ספק שהוא תיקום, ומזה אפשר לשפוט על

התיקו השני. ועי׳ אוצר ישראל בערכו שבש״ס ירושלמי לא נמצא לשון תיקו. ואני ראיתי בכ״י „מר קשישא״ לבעל חות יאיר [באוצר הספרים של בהמ״ד לרבנים בווינא] שמעיר על הענין הזה וכ׳ שהנוטריקון אינו פירוש המלה כלל.

בכל זאת צ״ע אם יש לדברי הזהר (רעיא מהימנא) שהבאתי שייכות אל הנוטריקון של תיקו, כי הענין אינו מוכרח. ילקוט חדש, אליהו כ״ו. כתב „כמו שבעולם הזה היה משה כבד פה והיה לו אהרן למליץ, כן לעתיד לבא יוקים הקב״ה למשה כבד פה ויהיה לו אליהו למליץ מתרץ כל הקושיות וכל התיקות ומן תיקו יעשה תיקון״. עע״ש משיח, מ״ח. — מזה נראה לכאורה ששיטת בעל רעיא מהימנא לא על הנוטריקון נוסדה, רק על הרעיון הקדמון שהדברים המסופקים יתבררו לעתיד לבא על ידי אליהו הנביא. הרעיון הזה כבר רמוז בחשמונאים ח״א ד, מה „ויניחו את האבנים על הר הבית אל מקום פלוני אלמוני עד אשר יקום נביא בישראל להורותם את אשר יעשון[1]״. בלי ספק גם פה הכוונה על אליהו הנביא. — מליצה קבועה אצל ספקות של דינים והלכות שהדבר המוטל בספק ואין ביד בית דין לברר מה תהא עליו, „יהא מונח עד שיבוא אליהו״. המליצה הזאת כבר נמצאה במשנה. ואם אמנם מליצה היא, בכל זאת יש לה גם מובן ריאלי הראוי להתקיים לפי טעם המשנה והתלמוד על ידי דייני ישראל שבכל זמן ותקופה, ומעולם לא עלה על לב איש שהיו בתי גנזים בשביל החפצים המסופקים, כדי שישארו שם טמונים ומשומרים עד עת קץ. ואביא פה בקצור כוונת הענין במדה הדרושה לנו במשך הערך הזה.

בשאלת „יהא מונח״ אין הסכמה בין המפרשים והפוסקים, אבל כל ענינה מצומצם רק על שני מקומות. הדבר המוטל בספק אפשר שיהא מונח א) אצל המוחזק, או ב) אצל הב״ד. — רש״י ב״מ לז, ב ד״ה ואם נטל לא יחזיר כ׳ לפיכך יהא מונח ביד זה (שהדבר המסופק כבר יש בידו) עד שיבוא אליהו וכו׳ אלמא מידי דמספקא לן דמאן נינהו צריך להניחו ביד מי שהוא עד שיתברר הדבר. וכ״כ גם בעל המאור שם (ד׳ וילנא כ, ב) יניחנו ברשותו עד שיבוא אליהו ולא יוציא מידו כלום כדאמרינן בספק הינות, ולזה הסכים שם גם הרמב״ן במלחמות. אמנם הה״מ מכירה פ״ב ה״ב לדברי הרמב״ם „מונחים עד שיודו או עד שיבוא אליהו״ כ׳ „מונחין הכוונה בבית דין״. וכן בחו״מ סי׳ רכב, ב. אמנם בשאלה ופקדון פ״ה ה״ד כ׳ רמב״ם להדיא „והשאר יהא מונח אצלו עד לעולם או עד שיודה האחד לחברו״. — ובאמת ישנן בענין זה בחינות שונות. צריך להבדיל בין ממון שיש לו תובעים ובין ממון שאין לו תובעים. בממון שאין לו תובעים אין שום סברא שהב״ד יקחם מיד המוחזק, ודי להחליט שהממון אינו של המוחזק, רק ישאר בידו דרך פקדון עד שיבוא אליהו או עד שיתברר הענין באופן אחר. לסוג זה שייך מה שאמרו (ב״מ פ״א מ״ח) מצא שטר בין שטרותיו ואינו יודע מה טיבו, יהא מונח עד שיבוא אליהו. ושם פ״ב מ״ח מבואר הענין עוד יותר: „כלי זהב וכלי זכוכית לא יגע בהן עד שיבוא אליהו״ מזה אנו רואים, שהחפצים שמצא, אם אמנם אינם שלו, בכל זאת אין מוציאים אותם מידו, רק הוא נזהר שלא יגע בהם וכו׳. וכן (מנח׳ פג, א) ת״ר ב״ש אומרים האומר הרי עלי מרחשת, יהא מונח עד שיבוא אליהו. לסוג זה אפשר למנות גם מה שאמרו (שקלים פ״ב מ״ה) רמ״א, מותר המת יהא מונח עד שיבוא אליהו[2], כלומר אצל היורש[3]. — אבל בממון שיש לו תובעים, רק שהתובעים מסופקים ואין בידינו לברר מי הוא התובע האמתי, אז ברור הדבר, שאין להניח המעות ביד אחד מהתובעים,

---

[1] [עי׳ עזרא ב׳ ס״ג עד עמוד וגו׳ וכתובות כ״ד ב׳. — אפ׳] ועי׳ סוטה מח, ב.

[2] [בבבלי סנהד׳ מ״ח א׳ רמ״א לא יגע בהן עד וכו׳, כבמשנת ב״מ ב׳ ח׳. — אפ׳]

[3] רק יתכן שיתהוה ספק או מחלוקת, אם יש יותר מיורש אחד, אצל מי להשהות מותר המת.

אבל אם המוחזק אינו מהתובעים, אפשר להשוות דינו לדין מוחזק בממון שאין לו תובעים[1]. אמנם (ב"מ פ"ג מ"ד) ב שהפקידו אצל אחד זה מנה וזה מאתים, זה אומר שלי מאתים, וזה אומר שלי מאתים, נותן לזה מנה ולזה מנה, והשאר יהא מונח עד שיבוא אליהו. פה יתכן שהממון המוטל בספק יהא מונח ביד השומר. וכן שם במ"ה אצל כלים. אבל מסוגית הגמ' (ב"מ ג, א) גבי חנוני על פנקסו דקתני זה נשבע ונוטל וזה נשבע ונוטל, מ"ש דלא אמרינן נפקי' לממונא מבעה"ב ויהא מונח עד שיבוא אליהו וכו', יש סעד לסברא, שכוונת „יהא מונח" הוא ביד ב"ד. וצ"ע. עכ"פ נראה שברוב המקומות הכוונה היא, שיהא מונח ביד המוחזק.

הרעיון הזה שאליהו יפתור ספקות נשנה לרוב בתלמוד ובא גם אצל הבעיות וכבר העירונו על (שבת קח, א) בעא מיניה מר בריה דרבינא מרב נחמן בר יצחק, מהו לכתוב תפילין ע"ג עור של דג טהור? א"ל אם יבוא אליהו ויאמר. מאי אם יבוא אליהו ויאמר? אילימא אי דאית ליה עור או דלית ליה עור, הא חזינן דאית ליה עור? וכו' אלא אם יבוא אליהו ויאמר, אי פסקה זוהמא מיניה או לא פסקה זוהמא מיניה . . מזה נראה גם שמלות „אם יבוא אליהו ויאמר" נאמרו גם על צד המליצה והיו זקוקות לפירוש. ע"ע ברכו' לה, ב, שאלת רב נחמן בר יצחק לרבא, בקובע סעודה על היין, אם חייב לברך אחריו שלש ברכות כמו על הפת או לא, א"ל, לכשיבוא אליהו ויאמר, אי הויא קביעותא, השתא מיהא בטלה דעתו אצל כל אדם. במאמר הזה יש לדייק שאחר המליצה העברית „לכשיבוא אליהו ויאמר" יבוא מאמר ארמי „אי הויא קביעותא וכו". וכן הוא הענין ביבמ' לה, ב, ריו"ח סבר, אם יבוא אליהו ויאמר, דהא דאיעברה מפולי מפלא וכו' וכן שם מא, ב ובגיט' מב, ב בסוף „אם יבוא אליהו ויאמר, בחד מינייהו דעבד הוא וכו'." מזה נראה שהמליצה הזאת כבר היתה שגורה והחזיקו בה אף במאמרים ארמיים. או אולי היתה התשובה העיקרית בכל המקומות האלה רק „אם יבוא אליהו ויאמר" כמו בשבת קח ,א והמאמר הארמי בא אחרי כן לפרש הכוונה לפי הענין. המליצה הזאת כבר נמצאת בברייתא (פסח' ע, ב) אם יבוא אליהו ויאמר להם לישראל מפני מה לא חגגתם חגיגה בשבת, מה הן אומרים לו?.

וביחוד נמצא זכר לבירור אליהו בדברים שאין בהם נפקותא להלכה למעשה כמו בעניני טומאה וטהרה בזמן התלמוד. עי' פסח' טו, א בסוף, היאך נשרוף התלויה עם הטמאה, שמא יבוא אליהו ויטהרנו? שם כ, ב. ע"ע כעין זה שם יג, א, אף תלויות לא ישרפו שמא יבוא אליהו ויטהרם. ושם לד, א. היסח הדעת (בקדשים) וכו' ריו"ח אמר, פסול טומאה הוי, שאם יבוא אליהו ויטהרנו שומעין לו. רשב"ל אמר פסול הגוף הוי, שאם יבוא אליהו ויטהרנו, אין שומעין לו וכו'. עע"ש כל הענין ועי' חגיגה כה, א. בכורות לג, ב. לד, א. ועי' תורת נביאים לרצ"ה חיות פ"ב (בירור אליהו) שבנוגע לגוף הדין אין מקום לבירור אליהו, כי אין ביד נביא לחדש דין רק בנוגע לבירור איזה מעשה, אז גילוי מילתא של הנביא מהני. וע"ע תוד"ה על פי הדבור שאני (חולין ה, א) שהיה (אליהו) סומך ע"פ הדבור, דלא משל עכו"ם קא מייתי, אבל לא ס"ד שבא הדבור להתיר איסור שחיטת טבחים דאחאב. ופי' רצ"ה חיות שם, שבזה היה נכלל שינוי דין, וזה לא יתכן.

וכן בענינים שאין בהם שייכות כלל להלכה, כמו (מנח' מה, א) אריו"ח פרשה

---

[1] ובזה יובנו דברי הה"מ שהזכרנו, כי שם כבר הניח הלוקח דמי המקח ביד התובעים והסתלק מהם, ולכן אי אפשר לפרש הדברים „ויהיו הדמים מונחים עד שיודו או עד שיבוא אליהו" רק בענין שיהיו מונחים בבית דין, כי הלוקח הסתלק, והאנשים הרגים זה עם זה למי המעות, הם נוגעים בדבר, ואין למסור הדמים לשום אחד מהם.

זו אליהו עתיד לדורשה (עד שיבוא אליהו ויפרשה לנו אין אנו יודעים לכוונה היטב). — (במד"ר פ"ג יג בסוף) וי"א [אדר"נ נו"א פל"ד, נו"ב פל"ז] למה נקוד? אלא כך אמר עזרא, אם יבוא אליהו ויאמר, למה כתבת אותם, אומר לו, כבר נקדתי עליהם. ואם יאמר יפה כתבת, (כבר) אמחוק נקודותיהן מעליהן.

ואזכיר עוד בעיא אחת שנשארה בתיקו וענינה בא גם בקשור עם אליהו והיא בבכורות כד, א—ב, בעי אחאי ברבי, ראה חזיר שכרוך אחר רחל מהו וכו' וכו' תיקו. הענין הזה בא קודם לזה בתמונת מאמר: אמר רבה בר בר חנה אריו"ח, ראה חזיר שכרוך אחר רחל פטורה מן הבכורה ואסור באכילה עד יבוא ויורה צדק לכם (עד שיבוא אליהו ויורה אם מותר או אסור, רש"י). — גם פה נראה שמליצת „עד יבוא ויורה צדק" היתה כבר למליצה שגורה בפי החכמים, וגם פה מקשים בגמ' מאי עד יבוא ויורה צדק לכם וכו'. — על כל פנים אנו רואים בזה את הענין האחד בעצמו בשתי תמונות, בתמונת מימרא ובתמונת בעיא, כי לפי התוכן אין שום חילוק ביניהן המימרא מחזקת את הענין לספק וכן הבעיא מסיימת בתיקו.

היוצא לנו מן כל האמור שבעל רעיא מהימנא כבר מצא לפניו רעיון מסוים בענין התרת הספיקות ע"י אליהו, ומ"ש ביל"ח ש„תיקו" ישתלם ל„תיקון" מוכיח שהנוטריקון הוא ענין אחר לגמרי וממקור אחר יצא. — ואולם כל זאת ראינו להקדים פה כדי להבליט היטב חשיבות הבעיות שלא נפתרו. ועוד נרחיב הדבור בזה להלן בבארנו מהות הספיקות בבחינת קביעות ההלכה ומקומם הראוי להם בשיטות הפוסקים. אמנם בנוגע למהות המלאכה אשר לפנינו ולמטרה המוצבה למאמרנו, הרי אין לנו שום עסק בנסתרות, בצירופים ונוטריקון. כל מגמתנו היא למצוא ולהגביל את הפירוש הנכון על פי התוכן בעצמו בדרך אנאליטי, כמו שעשינו בחלק הראשון. כלל גדול הוא בידינו, שהמושגים צריכים להתברר מן החומר בעצמו, בלי צרוף יסודות זרים שמחוץ לגבול התלמוד.

טרם נבוא לדבר על הבעיות שלא נפשטו או שנשארו בתיקו, נקדים הצעת הבעיות שנפתרו. — בדרך כלל יש שני מיני פתרון, (א) החכם משיב על הבעיא בסגנון קצר ופשוט, אם מצד הסברא ושיקול הדעת, או על ידי זכר שטחי של איזה מקור, אשר ממנו תשובתו יוצאת בלי כל וכוח ופלפול. — (ב) החכם משיב תשובה מופתית, כלומר הוא אינו משיב מעצמו כלום, רק מתחיל תכף בזכרון המקור במלות „תא שמע" ומבקש בירור הספק מן המקור המובא על ידי מלאכה הגיונית של היקש ודיוק.

א. תשובות ישרות (אי־ממוצעות).

א) תשובות על פי למודים שכבר ידועים מקודם, והמשיב מזכיר אותם בלי שום הוספה או לכל היותר הוא מדמה ענין הבעיא לענין הידוע מכבר, כמו במשלים האלה:

ברכות כג, ב (על בעית רב יוסף בריה דרב נחוניא מרב יהודה) א"ל הכי אמר שמואל, מותר אפילו אשתו עמו. הבעיא היא בעית יחיד והתשובה כלולה בהלכה שהוקבעה מכבר ע"י שמואל. רב יהודה הוא האמורא היודע היטב מאמריו של רב ושמואל ומזכירם בהרבה מקומות, ולכן ידע גם פה להשיב מיד על הבעיא. עע"ש שמאמרו של שמואל מופרך מברייתא, ואמר רבא אע"ג דתניא תיובתא דשמואל, הלכתא כוותיה וכו' ואחריו נמשכו הפוסקים. רמב"ם תפילין פ"ד ה"כד. או"ח סי' מ, ג. — ברכו' כד, א יש עוד בעיא דומה לזו. (גם שם מופרך פסקו של שמואל מברייתא ולפי המסקנא הוא מחלוקת התנאים).

שבת כב, א. (על בעית בני הישיבה) אמר ריב"ל, הרי אמרו, אסור להרצות מעות

כנגד נר חנוכה. — התשובה אינה מכוונת ממש אל השאלה, אבל דומה היא לה, כי אם אסור להשתמש בנר חנוכה, ברור הדבר שגם מנויי סוכה אסור להסתפק כל שבעה). — ענין דומה לזה שם פא, א בסוף (תשובת רב חסדא לרבה בר רב שילא ע"פ הכלל גדול כבוד הבריות שדוחה ל"ת שבתורה. וכן השיב גם רבה לבני הישיבה בשאלה דומה לזו, עירוב' מא, ב בסוף).

שבת קט, א. (א"ר הילל לרב אשי, כי הוינא בי רב כהנא, אמרי, חלא לא. — מתשובה זו נראה, שהשאלה הזאת כבר היתה מוצעה בבי רב כהנא, אם כשאלה לימודית או כמעשה).

שם קכ, א. (בעל הבעיא הוא רב הונא בריה דרב יהושע, אבל המשיב אינו נזכר בשם, רק בסתם מובא „מדאמר רבא, אטעיה רב שיזבי לרב חסדא ודרש וכו' ש"מ כבא להציל דמי ושפיר דמי" ע"ש).

עירוב' נט, ב בסוף. (רבה משיב לרב אמי בר אדא הרפנאה ע"פ מאמרו של רב. אמנם רב נחמן מכחישו „לא תציתו ליה, הכי אמר רב אדא אמר רב וכו'".— תשובו' ע"פ מאמריו של רב באות לרוב אצל הבעיות).

שם סז, א בסוף. (רב נחמן בר אמי לבני הישיבה „משמיה דאולפנא, אפי' פתוח לקרפף". מאמרו מתאים בדיוק אל הבעיא). — שם קב, א. (תשובת אביי לרב ניחומי בר זכריה ע"פ מימרא „איתמר אמר רב ניחומי בר אדא וכו'").

פסח' לז, ב בסוף (תשובת ר' זירא לרבה „רוב עניים עושין כן" לקוחה מדרכי החיים ומנסיונותיו בעולם המעשה. דומה לזה במקצת השיב עולא לבני הישיבה על שאלתם „עד היכן כיבוד אב ואם" באמרו „צאו וראו מה עשה נכרי אחד באשקלון").

ביצה לד, ב. (א"ל (רב נחמן לרבא) לימוד ערוך הוא בידינו). ע"ע מליצה זו ביישוב בעית ר' זירא זבח' יט, א. תלמוד ערוך וכו' ושבועו' מ, ב, תלמוד ערוך הוא בפיו של ריו"ח וכו'. ע"ש.

מ"ק יב, א. (א"ל רב נחמן בר יצחק לבני הישיבה) סיני אמר הלכה כר' יוסי. דומה לתשובה זו מ"ש רבה בר רב הונא לר' אבא בר זבדי (גיט' פו, ב) הכי אמר אבא משמיה דרבא, הלכה כר"א בגיטין.)

קידוש' ז, א. (אמר מר זוטרא (לרבא) משמיה דרב פפא מקודשת וכו'). — בכל מקום שהמשיב מביא דבריו בשם איש אחר, הרי ברור שההלכה כבר היתה במציאות קודם שהושאלה הבעיא, רק שבעל הבעיא לא ידעה. וכאלה ישנן רבות בסוגיות התלמוד ע"ש י, א. אמר אמימר (לבני הישיבה) משמיה דרבא, כל הבועל דעתו על גמר ביאה. ומשל מעניין בחולין קכב, א. א"ל ר' ישמעאל בר אבא (לר"ל) הכי אמר ריב"ל, כל זמן שלא טענה. כי הבעיא הזאת בעצמה נשאלה גם מר' זירא והשיב לו רבין בר חיננא, הכי אמר עולא אמר ריב"ל. הרי שכבר היתה הלכה ישנה בענין זה קודם שנשאלו הבעיות ומן המקור הזה בעצמו נבעו שתי התשובות, רק בשלשלת המקבלים יש חילוק.

סוטה מו, א בסוף. (א"ל (לבני הישיבה) ההוא מרבנן ור' יעקב שמיה, לדידי מ פ ר ש ה לי מיניה דריו"ח, משיכת עול לרחבו טפח). — ע"ע חולין נג, ב. (א"ר זירא, הא דבעי אילפא, כבר פ י ר ש ה רב חנן בר רבא. וכן שם בבעיא אחרת של אילפא, כבר פירשה רבה בר רב חנה. ועל בעיא שלישית מרב אמי משיב ג"כ ר"ז, הא דבעי ר"א כבר פירשה רב יהודה). — ובחולין מה, א, א"ר יצחק בר נחמני לדידי מיפרשה לי מיניה דר"א וכו'.

ב"מ עג, א. (א"ל (ריו"ח לר' אסי) ביקש ר' ישמעאל ב"ר יוסי לעשות כן בכלי פשתן ולא הניחו רבי). — ע"ז סח, ב בסוף. (על בעית בני הישיבה, א"ל רב הילל לרב אשי, הוה עובדא בי רב כהנא ואסר רב כהנא).

זבח׳ יב, ב. (על בעית ר׳ ירמיה, א״ל ההוא סבא, כי פתח ריו״ח בדהויין מהא פתח וכו׳). — חולין כח, ב. (ג״כ על בעית ר׳ ירמיה, א״ל ההוא סבא הכי א״ר אלעזר, ואמרי לה, א״ל ההוא סבא לר״א הכי א״ר יו״ח. לנוסחא השניה יש קצת ראיה ממשל הראשון, ומה שבא גם ר׳ אלעזר לתוך הנוסחא, אפשר שהיא עפמ״ש שם קכא, ב, על בעית ר׳ אלעזר, א״ל ההוא סבא, הכי אמר ריו״ח וכו׳).

זבח׳ יט, א. (איגלגל מילתא ומטא לקמיה דר׳ אמי, א״ל — לר׳ זירא).

בכורו׳ לז, ב. (א״ל רב הונא רבה לרב הושעיה, זו לא שמעתי, כיוצא בה שמעתי — אנאלוגיה קרובה).

חולין מה, א. (א״ל ריב״ל לר׳ יצחק בר נחמני, הרי אמרו וכו׳).

שם נג, א. (על בעית רב אשי, א״ל רב הילל לרב אשי, כי הוינן בי רב כהנא אמר וכו׳. — בביתו של רב כהנא נפתרו גם שאר בעיות כנ״ל שבת קט, א. ע״ז סח, ב בסוף). — ענין דומה לזה חולין עז, א, א״ר אשי, כי הוינן בי רב פפי, איבעיא לן וכו׳ ופשטנא מהא דא״ר יהודה אמר רב וכו׳.

שם קי, ב. (על בעית רב ספרא בשם אביי, כי סליק אשכחיה לרב זריקא א״ל אנא שלקי ליה לרב אמי ואכל וכו׳).

מעילה ז, א. (א״ל ר׳ זירא (לרב אסי?) כבר שנית לנו אלל וכו׳). — הענין הזה יוצא מן הכלל, כי רב אסי הציע את הבעיא לפני ריו״ח ור׳ זירא משיב).

נדה טז, א. (אמר להו (רב נחמן לבני הישיבה) מדאמר הונא חברין משמיה דרב וכו׳ אלמא וסתות דאורייתא, איכא דאמרי וכו׳ אלמא וסתות דרבנן). — שנויים שונים ע״ע ב״ב קמט, א. (על בעית בני הישיבה, אמר רב יהודה אמר רב, אם עמד אינו חוזר, וזימנין אר״י א״ר אם עמד חוזר, ולא פליגי וכו׳).

תמונה אי־רגילה בפתרון בעיות: ב״ב קמח, א. (על בעית בני הישיבה) אמר רבא אמר רב נחמן, אם תמצי לומר דקל לאחד ופירותיו לאחר וכו׳ וכו׳. — עע״ש ב. בעיא דומה לזו מבני הישיבה, אמר רבא אר״נ את״ל בית לאחד ודיוטא לאחר לא הוי שיור, חוץ מדיוטא הוי שיור וכו׳.

הערה. — טרם נבוא אל הסוג השני של התשובות, עלינו להשלים ביאור איזה מושגים השייכים לתמונת הוכות, כי יש לנו גם פה איזו נגיעה עם תמונה זו. — כבר העירונו בסוף פ״ב (דביר ס״א, 62) שלפעמים נמצא בבעיות גם אתקפתא (על המשלים יש עוד להוסיף ברכו׳ כד, א, „מתקיף לה רב יוסף אשתו ולא מיבעיא אחר וכו׳״. חולין מג, א „מתקיף לה רב אשי״ על בעית בני הישיבה ניקבו שניהם זה שלא כנגד זה) — ובנוגע להתשובות יש עוד להוסיף התיובתא, כמו במשלים האלה:

(ברכ׳ כג, ב בסוף) מיתיבי (על שמואל) לא יניח אדם תפילין וכו׳ תיובתא תיובתא (בבעית רב יוסף בריה דרב נחוניא). — (שם כד א. בבעיא דומה לזו). — (שבת כח, א) מתיב ר׳ אבא ביישוב בעית ר׳ אלעזר. — (כתוב׳ מב, א) איתיביה (אביי לרבה) ר״ש אומר, יכול האומר לחברו וכו׳. — (ב״ק ז, ב) איתיביה, אין לו אלא עידית וכו׳ (על בעית רב שמואל בר אבא מאקרוניא ותשובת ר׳ אבא). — (ב״ק עא, ב) איתיביה, גנב משל אביו וטבח ומכר וכו׳ (על בעית רבא מרב נחמן). — (סנהד׳ פה, א) מיתיבי, ומה מי שמצווה מצוה שלא להכותו, מי שאינו מצווה להכותו, אינו דין שמצוה שלא להכותו? (על מה שבעו בני הישיבה מרב ששת). — (זבח׳ יט, א בסוף) מיתיבי, כהנים בעבודתן ולויים בדוכנן וישראל במעמדן פטורין מן התפילה וכו׳ (על בעית ר׳ זירא ותשובת ר׳ אמי). — (מנח׳ לא, ב) מיתיבי, עשאה כשירה או שירה כמותה פסולה וכו׳ (על בעית בני הישיבה ותשובת רב נחמן).

אחרי כל זאת עלי להעיר, שעל הבעיא בעצמה לא תצוייר תמונה אחרת של וכות רק ה„אתקפתא״, בהיות שהאתקפתא היא קושיא הבאה מכח סברא, וכמו שנראה

מן המשלים שכבר הבאתי (שבת ד, א) מתקיף לה רב ששת, וכי אומרים לו לאדם, חטא כדי שיזכה חבירך. וכן בשאר המשלים. — וקושיא הבאה מכח סברא כבר יתכן שתבוא גם על הבעיא. — אמנם ה„תיובתא" היא ענין אחר. וליתר ביאור אציג פה זו לעומת זו התיובתא והרמיה, בהיות שלא ראיתי עד כה הגבלה מדויקה של שני מושגים האלה.

ר"ש הנגיד במבוא התלמוד שלו כתב על התיובתא שהיא מבטלת ההלכה בראיה ברורה וכו' ורמיה היא הבאה שלא לקיים שני ענינים וכו' והאתקפתא היא מענין הקושיא והיא לאמוראים וכו'. קצת יותר מבואר ענין התיובתא בערה"ש בערכו. — אין כוונתי פה להכנם בבקורת ההגבלות השונות ואסתפק בביאור הענין בקצרה עד כמה שמאמרי זקוק לו במקום הזה.

ר מ י ה היא השואת שני מקומות שוים במעלתם שיש ביניהם סתירה, ולכן יתכן שתבוא הרמיה על המקראות בעצמם, כמו מ"ק ט, א בסוף אזל אשכחינהו דקא רמו קראי אהדדי, כתיב (משלי ד, כו) פלס מעגל רגליך וכל דרכיך יכונו, וכתיב (שם ה, י) אורח חיים פן תפלס? ל"ק כאן וכו'. ושם ע"ב יש רמיה אחרת בלשון בעיא, בהיות שהבעיא היא שם כולל לכל שאלה ותאות גם על הרמיה. רמיה במקראות ע"ע ברכו' ד, א (על בראשית כח, טו — שם לב, ח). שם ז, א (שמות לד, ז — דברי' כד, טז). שם לה, א—ב (תלים כד, א — קטו, טז). שם ב (הושע ב, יא — דברי' יא, יד). עירוב' יח, א (בראש' א, כז — ה, ב). פסח' נט, ב (שמות לד, כה — דברי' כח, י). יומא ד, ב (שמות מ, לה — כד, יח). ב"ב צח, ב (מ"א ו, ב — ו, כ). חולין ס, ב (בראש' א ,טז). — — ותבוא הרמיה גם על מקורים הלכיים וביחוד על המקורים שמתקופת התנאים, כמו משנה על משנה או משנה על ברייתא ולהפך. עי' ברכו' ב, ב. עירוב' קד, א. סוכה טז, א. גיט' כז, א. תמורה לד, א. נדה לג, ב. ועוד — — ויש גם רמיות בדברי האמוראים אם שתי מימרות מתנגדות מיוחסות לאותו אמורא, כמו ריו"ח אדריו"ח ורשב"ל אדרשב"ל (פסח' פד, א. יבמ' מב, ב. כרית' טז, ב). רב אדרב (שבת נו, א). שמואל אדשמואל (פסח' טז, א). וע"ע פסח' קז, א. כרית' ג, ב. — — ועל צד הזרות יש להזכיר עוד רמיה אחת הבאה בתלמוד בין המקרא ובין המשנה (שבת קיא). כי באמת הרמיה היא בין המקורים השוים במעלה או בין דעות מתנגדות השייכות לאותו החכם, כמו שזכרתי. (ע"ע מאמרו הנכבד של מורי רב"ז באכער ז"ל בספרו „צור עקסעגעטישען טערמינאלאגיע דער יידישען טראדיציאנסליטעראטור" II, 211).

ת י ו ב ת א היא סתירה על איזו הלכה ממקור העומד במדרגה יותר גבוהה מן בעל ההלכה, כמו ניגוד שיש בין דברי אמורא ובין ברייתא או משנה. משלים ממין זה כבר הבאתי למעלה מסוג פתרון הבעיות. ותבוא לפעמים רחוקות תיובתא על דברי האמורא גם שלא ממקור התנאים, כמו בסנהד' פה, א, שהזכרתי ג"כ למעלה „ומה מי שמצוה מצוה שלא להכותו וכו'". אמנם בהיות מדת קו"ח מקור להרבה הלכות, אפשר ג"כ להשתמש בבחינתה במושג תיובתא.

ועתה נשוב אל המשך סוג התשובות שאנחנו בו, לפי שאר פרטיו.

ב) ת ש ו ב ו ת ע ל פ י ה ס ב ר א. — פה אנו מוצאים סכום גדול של תשובות בהיות הסברא האמצעי היותר נחוץ והיותר רגיל לפתור בה שאלות הלכיות במקום שאין לנו מקור בכתוב ובקבלה. ואזכיר אותן פה לפי סדר המסכתות.

(ברכות נא, א בראש) מי שאכל שום וריחו נודף, יחזור ויאכל שום אחר כדי שיהא ריחו נודף? (כך השיב רב חסדא על שאלת בני הישיבה „מי שאכל ושתה ולא ברך, מהו שיחזור ויברך". — תשובות של סברא באות לרוב בלשון תמיה). —

(שבת מח, א) וכי מפני שאין לו קופה של תבן עומד ומפקיר קופה של מוכין? (תשובת אביי לרב אדא בר מתנא). — (שם צט, ב) אמר עולא (לריו"ח) קל וחומר, לאחרים עושה מחיצה, לעצמו לא כל שכן. (גם מדת הקו"ח רגילה היא בסוג זה של תשובות). — (שם קיג, ב) א"ל ר' ישמעאל בר' יוסי (לרבי) וכי בחול מי הותרה (פסיעה גסה וכן אכילת עפר? ולכן קו"ח שאסור בשבת). — (שם קכא, ב) צירעה אני הורג (בשבת) נחש ועקרב לא כ"ש (תשובת ר' ינאי לבני הישיבה). — לסוג זה אפשר לחשוב גם הבעיא (שם קמ, א בסוף) לרכוכי קמכוין ושפיר דמי (הכרעה בדעות בני אדם ע"פ הסברא).

(עירוב' יז, א) שבת הואיל והותרה הותרה (כנראה רב הונא ורב יהודה הסכימו לדעת אחת בתשובתם לרבה). — (שם כ, א) א"ל (רבה לאביי) כלום נעשית מחיצה אלא בשביל מים, מים אין כאן מחיצה אין כאן. —

(פסח' כח, א) אמר רבה (על בעית בני הישיבה) מסתברא ע"ז דלים המלח קא אזלא לא בעי שחיקה, חמץ דלשאר נהרות קאזיל בעי פירור. א"ל רב יוסף אדרבה איפכא מסתברא וכו' (סברות הפוכות. עע"ש שיש גם שתי ברייתות בסגנון זה והתלמוד מתאמץ לפרש שתיהן אליבא דרבה ורב יוסף). — (שם ל, ב) א"ל (אמימר לבני הישיבה) חזינא להו דמידייתי אלמא בלעי ואסירי וכו' (תשובה ע"פ הנסיון). — (שם לה, א) אמר רבא (על בעית רשב"ל) מסתברא שם מעשר חד הוא. — וכן השיב רבא מסתברא וכו' על בעית רמי בר חמא בענין מרור של מע"ש בירושלים (שם לט, ב)· — (שם ס, ב) כי אתא רב דימי אמר אמריתא לשמעתא (שמעתא מוסב פה על בעית בני הישיבה) קמיה דר' ירמיה, הואיל ולשמו מכשירו בזמנו, ושלא לשמו מכשירו שלא בזמנו, מה לשמו המכשירו בזמנו, אין מוציאו מידי שלא לשמו, אף שלא לשמו המכשירו שלא בזמנו, אין מוציאו מידי לשמו ופסול. ע"ש כל הוכוח והיקש דומה לזה בסוף הדף על איבעיא להו פסח ששחטו בשאר ימות השנה בשינוי בעלים, ושם אר"פ אמריתא לשמעתא קמיה דרבא הואיל ושינוי קודש וכו' על הסגנון הקודם לזה. — (שם פא, א בסוף) אמר רבה (על בעית רב יוסף) קו"ח ומה במקום שלא הותרה טומאה ידועה, הותרה לו טומאת התהום וכו' ע"ש שהקו"ח נדחה „ומי דיינינן קו"ח מהלכה" וכל הסוגיא שם. — (שם עו, א) א"ל אביי לר' זירא, ומאן לימא לן דלא שויסקי עביד? —

(ביצה כא, א בסוף) א"ל (רב הונא לבני הישיבה) חזינא אי יהבי ליה ריפתא לינוקא וכו' ושרי, ואי לאו אסור. —

(חגיגה ו, א) אמר אביי (על בעית ר"ש) כל היכא דגדול מיחייב מדאורייתא קטן נמי מחנכינן ליה מדרבנן וכו' (לימוד כללי ולא רק תשובה מצומצמת על הבעיא). — (מ"ק יד, א) אמר אביי (על בעית ר"ז) יאמרו כל הסריקין אסורין, סריקי בייתוס מותרין. — תשובת אביי לר"ז ע"ע ר"ה ו, ב, ותיפוק ליה דהא איתא בשמחה (ע"ש שאינה סברת עצמו).

(מגילה כד, ב בראש) א"ל (אביי לעולא בר רב) ותיבעי לך ערום? ערום מ"ט לא, משום כבוד צבור, ה"נ משום כבוד צבור.

(יבמ' כב, א) א"ל (רב נחמן לרבא) השתא ומה ערוה גופה אי לאו שלא יאמרו באין מקדושה חמורה לקדושה קלה, לא גזרו בהו רבנן, שניות מיבעיא? —

(קידוש' לג, ב) ר' חלקיה ור' סימון ור' אלעזר אמרי (על בעית בני הישי') קו"ח מפני לומדיה עומדים, מפניה לא כ"ש. — (גיט' כ, ב) אמר רבא (על בעית רמי בר חמא) ותיפוק ליה דכתב שיכול להזדייף הוא וכו'. — (שם כג, א בסוף) אמר להו (ר' אמי לבני הישיבה) מדקא פסיל ליה לעכו"ם מכלל דעבד כשר. — (שם לב, ב)

א״ל רבינא לרב אחא בריה דרבא, ואמרי לה, רב אחא בריה דרבא לרב אשי (על בעית בני הישיבה) מאי שנא מהרי הוא הקדש, הרי הוא הפקר? —

(נדר׳ לד, ב) א״ל (רבא לר׳ חייא בר אבין) פשיטא דאע״ג דיהבא ליה במתנה אסור. — (נזיר מב, א) א״ל רב אחא מדיפתי לרבינא (על בעית רבא) וכו׳ גילוח אין כאן שיער אין כאן וכו׳. —

(ב״ק נא, ב) א״ל (רבה לרב שיזבי) הרי מיעט הבלא. א״ל אדרבה הרי קירב הזיקא? אלא אמר רב אשי וכו׳. — (שם קטז, א) א״ל (רב לרב כהנא) מן שמיא רחימו עליה. — (שם) א״ל (רבי לרב) זו שאילה? אין לו אלא שכרו. —.

(ב״מ ט, ב) אמר רבא (על בעית ר׳ אלעזר) אי אמר ליה קני בהמה וקני כלים מי קני כלים, חצר מהלכת היא וכו׳. — (שם טו, ב בסוף) א״ל (רב לשמואל) מה מכר לו ראשון לשני, כל זכות שתבוא לידו וכו׳. — (שם לג, א) א״ל (רב הונא לרב חסדא) חסדא חסדא, לא צריכנא לך, את צריכת לי וכו׳ (בדרך כעס מהול בהתול) — (שם פא, א) אמר אמימר (על בעית בני הישיבה) מסתברא פטור משואל וחייב בשומר שכיר. — (שם צא, א) אר״פ הני מילי בעו מינאי דבי ר״פ בר אבא ופשטי להו לאיסור, חדא כהילכתא וחדא דלאו כהילכתא וכו׳ ע״ש כה״ע. — (שם צו, ב) א״ל ההוא מרבנן ורב חלקיה בריה דרב אויא שמיה (לבני הישיבה) מכלל דאי מתה מחמת מלאכה מחייב וכו׳?

(ב״ב ט, ב) א״ל (רב ששת לרב אחדבוי בר אמי) הואיל ומטמא בגדים מטמא אדם. — (שם יא, ב) א״ל (ר׳ ינאי לריו״ח) טעמא מאי משום פירוק משאוי, הכא מטפס ועולה מטפס ויורד. — (שם כז, ב) א״ל (ריו״ח לר״ל) גזלן הוא ואין מביאין ממנו ביכורים. — (שם על בעית בני הישיבה בענין השיעור שבמשנה) פשיטא דשיעורא דרבנן נפיש. — (שם צז, א) א״ל (רב חייא בר אבין לרב נחמן בר יצחק) מי סברת חמרא היא, קיוהא בעלמא היא. — (שם קסב, ב) א״ר נחמן בר יצחק (על איבעיא להו) מסתברא הן ואוירן וכו׳. —

(ע״ז לג, ב) א״ל (ר׳ אמי לר׳ יהודה נשיאה) ציר שורף, אור לא כ״ש. — (שם לח, ב) א״ר נחמן בר יצחק (על איבעיא להו) קו״ח גמרו ביד עכו״ם מותר וכו׳. — (שם) א״ל (רב אסי לבני הישיבה) מאי תיבעי לכו וכו׳. — (שם מו, א בסוף) אמר רבא (על בעית רמי בר חמא) קו״ח ומה אתנן שמותר בתלוש להדיוט וכו׳. — (שם נח, ב) א״ל (ריו״ח לר׳ אסי) אסור משום לך לך וכו׳. — תשובה כזאת מרב כהנא לבני הישיבה (שם נט, א). —

(סנהד׳ טז, א) אמר אביי (על בעית ר״א) מדקא מיבעיא ליה שורו, מכלל דממונו פשיטא ליה פשיטא וכו׳. — (שם לג, ב) א״ל (ריו״ח לר׳ חייא בר אבא) אדמוקדך יקיד זיל קוץ קרך וצלי. — (שם נט, ב בסוף) א״ל (לר״ש בן חלפתא ובבעיא שאחריה ר׳ אבוה לר׳ זירא: הא אמרי ליה) אין דבר טמא יורד מן השמים. — (שם פה, א בראש) א״ל (רב ששת לבני הישיבה) ואחר מי התירו, אלא כבוד שמים עדיף וכו׳. —

(מכות ז, ב) א״ל (ריו״ח לר׳ אבהו) כבר נגעת בירידה שהיא צורך עליה. — (שבוע׳ כו, א בסוף) א״ל (רב נחמן לרבא) הרי העלם שבועה בידו וחייב. אדרבה הרי העלם חפץ בידו ופטור? א״ר אשי, חזינא וכו׳. —

(זבח׳ ו, א) א״ר ששת בריה דרב אידי (על איבעיא להו) מסתברא דלא כיפרו. — (שם ל, ב) א״ל (רבי ללוי) זו שאילה, עירוב מחשבות הוה וכו׳. — (שם צב, ב בסוף) א״ל (רבי — עי׳ ד״ס — ללוי) זו שאלה, טעון כיבוס ממ״נ וכו׳. — (שם צג, א) א״ר הונא בריה דר׳ יהושע (עמ״ש רמי בר חמא לרב חסדא) מדקמיבעיא ליה הכי, ש״מ וכו׳. —

(מנח׳ ז, א) א״ל (ר׳ זירא לר׳ ירמיה) קא נגעית בבעיא דאיבעיא לן וכו׳. — (שם) א״ל (רב ששת לבני הישיבה) פוק חזי מה עבדין לגאו. — (שם יב, א) א״ר הונא (על איבעיא להו) אפי׳ לר״ע דאמר וכו׳ ה״מ יוצא דאיתיה בעיניה וכו׳. — (שם לא, ב) א״ר נחמן בר יצחק (על איבעיא להו) כ״ש שעשאה כשרה. — (שם לח, ב בסוף) א״ל רב אחא בריה דרבא לרב אשי, כ״ש דמינכר מצותיהו. — (שם נח, א) א״ל (רב חסדא לרמי בר חמא) כל ששמו קרבן, והאי נמי שמו קרבן. — (שם סד, א בסוף) פשיטא ג׳ מייתינן, דעד כאן לא קאמר ר׳ ישמעאל וכו׳ (התשובה על בעית רבא מובאה בסתם בלי שם אומרה!). — תשובה בלי שם אומרה נמצא עוד (שם פז, ב) פשיטא דביד דאי בכלי וכו׳. אמנם פה אפשר לתלות התשובה ברב חסדא, כי הבעיא היא מרמי בר חמא לרב חסדא. אבל קרוב הדבר שגם פה באה התשובה ממסדר הש״ס, או מן החכמים ששמעו את הבעיא, במצאם שהיא ענין פשוט, כי התשובה היא בשתיהן „פשיטא״. —

(בכורו׳ כא, ב) א״ל רב פפא לאביי (על בעית רב חסדא) לאו היינו דזעירי? — (שם כד, ב) א״ל (רב הונא לבני הישיבה) זילו שיילוהו לרב חננאל, אי אמר הלכה כר׳ יוסי בן המשולם, איפשוט לכו. —

(חולין מו, א) א״ל (ר׳ אמי לר׳ זריקא) דילדול זה איני יודע מהו וכו׳. — (שם פ, א) א״ל (רב הונא בר חייא לאבא בריה דבר מנימין בר חייא) עד כאן לא פליגי ר׳ יוסי ורבנן אלא בשור הבר וכו׳. — (שם צז, ב) פשיטא דבדידיה משערינן (ג״כ בלי שם המשיב עמ״ש רב אשי „כי הוינן בי רב כהנא״. עי׳ מנח׳ נח, א). — (שם קיג, ב) א״ל (רב לרב אחדבויי בר אמי) מדאיצטריכא לשמואל למימר בחלב אמו וכו׳. —

(ערכין יד, ב) אמר רבא (על „איבעיא להו״) מסתברא לית להו (לרבנן) גז״ש. — (שם טז, ב) א״ל (ר׳ שמעון בן פזי — עי׳ שמ״ק — לר׳ יהודה בריה) ולא מודית דענוה לשמה עדיפא? — (תמורה י, א) אמר רבא (על בעית רמי בר חמא) א״כ מצינו ציבור ושותפין עושין תמורה וכו׳. — (שם יח,א בסוף) אמר רבה (על איבעיא להו) מסתברא לא נחלקו שלא יקרבו אלא יקרבו. — (כריתי ג, ב) א״ל (ר׳ זירא לר׳ ירמיה) שוחט והעלאה קאמרת? וכו׳. — (שם ט, א בסוף) א״ל (ריו״ח לר׳ חנינא טירנאה) וכו׳ לאו אמרת גבי עריות ואשה לחלק על כל אשה ואשה, גבי שפחה נמי כתיב וכו׳. —

(נדה ט, א בראש) א״ל (ר׳ זירא לר׳ ירמיה) מידי היא טעמא אלא משום דראשה כבד עליה וכו׳. — (שם כו, ב) א״ל (רבי לר׳ יוסי בן שאול) אין תולין אלא בדבר שיש במינו. — (שם לז, א) א״ל אביי (לרבא) אונס בזיבה יוכיח וכו׳.

(ג) תשובות על פי המקרא. — (פסח׳ צה, ב בסוף) אמר רבא, אמר קרא (במד׳ ה, ב) וישלחו מן המחנה וכו׳ (ע״ש ב לשונות). — (כתוב׳ לט, א) א״ל (אביי לרבא) מי כתיב ונתן לאבי הנערה אשר לא ארוסה? — (נדר׳ לו, ב) א״ל (ר׳ זירא לר׳ ירמיה) אמר קרא (דבר׳ יד, כב) את כל תבואת זרעך ונתת וכו׳. — (ב״ק ז, ב בסוף) א״ל (ר׳ אבא לר׳ שמואל בר אבא מאקרוניא) רחמנא אמר מיטב שדהו ואת אמרת בשל עולם הן שמין? — (ב״ק קיג, א) א״ל (רב לרב כהנא) (משלי ט, ט) תן לחכם ויחכם עוד (מליצה במקום תשובה, ערש״י). — (ב״מ נו, ב) א״ל אביי (לר׳ זירא) מי כתיב ממכר לעולם, ממכר סתמא כתיב. — (שם צ, ב) א״ל (ר׳ סימאי לר׳ יונתן) מבית אביך אתה למד (ויק׳ י, ט) יין ושכר אל תשת אתה ובניך וכו׳. — (ב״ב צז, ב) א״ל (רבא לרב כהנא חמוה דרב משרשיה) אל תרא יין כי יתאדם (משלי כג, לא). — (ע״ז נב, ב) א״ל (רבי לר׳ יוסי בן שאול) אסורין הן (כלים ששמשו בהן בבית חוניו) ומקרא היה בידינו ושכחנוהו. — (זבח׳ כו, א) א״ל (שמואל

לאבוה דשמואל) כתיב (ויק׳ יז, ה) והביאום להי, עד שתהא כולה בפנים. — עוד שם ר׳ זירא לר׳ ירמיה אותה דרשה בעצמה על בעיא דומה לזו. — (מנח׳ נב, ב בסוף, נג, א) א״ל (ר׳ אמי לר׳ פרידא) לעכב נמי כתיב וכו׳. — (בכורו׳ יב, א בסוף) א״ר מרי בריה דרב כהנא (על איבעיא להו) מי זוטר מאי דכתיב בהו וכו׳. — (ערכין כה, ב) א״ל (רב חסדא לרמי בר חמא) מאי דעתיך (ויק׳ כז, יח) ונגרע מערכך וכו׳. — (תמורה י, א) אמר רבא (על בעית רמי בר חמא) אמר קרא (ויק׳ כז, טו) ואם המקדיש יגאל את ביתו, מקדיש ולא מתכפר. — (שם יא, ב—יב, א) א״ל (רב יוסף לאביי) מי קרינא ביה (דבר׳ יב, כא) כי ירחק ממך המקום וזבחת? — תשובה דומה לזו (שם יב, א) מי קרינא ביה (ויק׳ יז, ה) והביאום לה׳? —

מדרשי הכתוב בתמונת בעיות כבר הבאתי למעלה בפ״ג (ס״א, 82) ועי״ע סנהד׳ לג, ב (בעית ר׳ זירא מרב ששת).

(ד) תשובות על פי המשנה. — המקומות שהתשובה נכללת בדברי המשנה והמשיב מראה עליהן בפשיטות: שבת עט, א (רב נחמן לרבא). — שם צט, ב (רבא לרב מרדכי). — עירובי׳ יט, ב (רבה לאביי ד״פ). — שם כד, א (אינו ברור מי הוא המשיב לבני הישיבה. ע״ש). — שם מ, א (רב הונא לרבה). — שם עג, א בסוף (רב חסדא לרמי בר חמא). — פסח׳ ד, א (רב נחמן בר יצחק לבני הישיבה). — ביצה לד, א (ר׳ זירא לר׳ ירמיה). — שם יט, א (ריו״ח לעולא). — שם כה, א בסוף (רב ששת לבני הישיבה). — מ״ק יז, ב (ר׳ זירא לר׳ ירמיה). — יומא מח, ב (רב ששת לבני הישיבה). — שם נח, א (רב חסדא לרמי בר חמא. עע״ש בעית הניח סיב בתוך המזרק). — יבמ׳ יא, ב (רב ששת לרב יהודה). — שם עג, א (רב ששת לבני הישיבה). — שם פה, א (ר״פ לבי רב אידי בר אבין). — שם (רב ששת לבני בירי). — כתובי׳ מג, א (רב ששת לרב אבינא). — שם נג, ב (רב ששת לבני הישיבה). — שם צז, א (רב ששת לבני הישיבה). — גיט׳ ח, א (רב חייא בר אבא לבני הישיבה). — שם פה, א (רב נחמן לבני הישיבה). — נדר׳ לה, א (רב נחמן לרבא). — שם פא, ב בסוף (רב נחמן לרבא). — סוטה ח, ב (רב הונא לר׳ אבא). — ב״ק לב, א (רב הונא לרבה בר נתן). — ב״מ ו, ב בראש (רב המנונא לרבה). — שם יב, א (רב פפא לרבא ואמרי לה רב אדא בר מתני לרבא). — שם כג, ב (רב ששת לבני הישיבה). — שם (רב נחמן לרב ביבי). — שם צ, א (רב ששת לבני הישיבה). — שם קא, ב (רב ששת לבני הישיבה). — שם קב, ב בראש (ריו״ח על „בעו מיניה מרב ינאי״). — ב״ב כו, ב (רב חסדא ליעקב הדייבא). — שם פה, ב (רב הונא לרב ששת). — קנט, ב (רב ששת לבני הישיבה). — ע״ז עח, א (ר׳ אבהו לבני הישיבה). — סנהד׳ פב, ב (רב ששת לרב אחא בר הונא). — הוריות יב, ב (הונא בריה דר״נ לר״פ). — זבח׳ כה, ב (ר׳ יוחנן לר׳ אסי). — שם פז, א (ריו״ח לר״ל). — שם צ, ב (הכא תרגימו וכו׳ במערבא אמרי וכו׳). — מנח׳ טו, ב (רב לר״א). — שם סז, א (על בעית רבא מיתנא תנן). — בכורו׳ ז, א בסוף (רב ששת לבני הישיבה). — נדה ט, א (ר׳ זירא לר׳ ירמיה). — שם כב, א (רב הונא לרבה). — שם (ר׳ אלעזר לר׳ יוסי בר׳ חנינא).

(ה) תשובות על פי ברייתות (בסגנון הקודם). — ברכו׳ ב, ב (במערבא). — שבת לז, ב בסוף (ר׳ חייא בר אבא לבני הישיבה). — שם קטו, ב (בבעית ריש גלותא מרבה בר הונא „אי תניא תניא״). — עירובי׳ כה, א (בבעית רבה בר בר חנה „ותניא״). — שם קב, א (על בעית רב זירא, א״ר יוסף מאי תיבעי ליה, לא שמיע ליה הא דתניא?). — גיט׳ יא, א בסוף (בבעית ר״ל מריו״ח, ואיכא דאמרי כי מתניתא בעי מיניה ופשט ליה ממתניתא). — זבח׳ צו, ב (חשיבות מיוחדת היתה לתשובה המיוסדה על הברייתא, כי קשה לדחותה, אף אם תמצא ברייתא אחרת

ע, א (רב ששת לרב אחא בר הונא). — שם (רב חסדא לרב עמרם). — שם פג, ב המתנגדת לה, בעוד שהסברא בקל תדחה מפני הברייתא). — שם קח, ב (ר' ירמיה לר' יוסי בר' חנינא). — מנח' יד, ב (תני ליה רב תחליפא ממערבא, על בעית ריו"ח).

בסוג זה מעטות התשובות שנוסדו על הברייתות, ועיקרן תבוא בסוג התשובות הוכוחיות.

(ז) תשובות בלי טעם ובלי מקור. — ברכו' מח, א (ר' יהודה לר' זירא). — שם נג, ב בסוף (רב לשמואל, כנראה ע"פ כלל מקובל). — שבת ג, א (רבי לרב). — שם כד, א (אמר רבא, א"ר סחורה א"ר הונא על „איבעיא להו", כנראה ג"כ ע"פ לימוד מקובל, וע"ז מורה גם שלשלת המקבלים). — שם לח, ב בסוף (רב יוסף על איבעיא להו). — שם נג, א (רב חייא בר רב אשי לרב אסי בר נתן). — שם ס, ב (רב אשי לרב הונא). — שם (רב אבא בר אבינא לר' אבא בר זבדא). — שם (רב אמי לההוא רצענא „מותר ולא ידענא מאי טעמא"). — שם סה, א (ר' אבא לר' ירמיה). — שם קא, א בסוף (רב לר' טבלא). — שם קח, ב (ר' יהודה לבני הישיבה). — שם קיג, א (ר' יהודה בר ליואי לריו"ח). — שם קל, א (ר' לוי לבני הישיבה). — שם קלז, ב בסוף (רב יוסף לבני הישיבה). — שם קלח, א (רב לרב כהנא). — שם (רב כהנא לבני הישיבה). — שם קמ, א (תרגמה רב אדא נרשאה קמיה דרב יוסף על איבעיא להו). — שם (ר' ינאי לריו"ח). — שם קמו, א (רב ששת לבני הישיבה). — שם קמו, א (עולא לבי אסי בר היני). — עירובי' ח, ב בסוף (רב חסדא לרמי בר חמא). — שם לו, א (רב הונא לרב שמואל בר רב יצחק). — שם לו, א (רב נחמן לרבא). — סז, א בסוף (רב נחמן בר אמי משמיה דאולפנא על איבעיא להו). — שם ע, א (רבה לאביי). — שם בסוף (רב נחמן לרבא „אני אומר מבטל"). — עג, א (רבה לאביי). — שם (רב ששת לרב חייא בר אבין). — שם עו, ב (רב נחמן לרב אבא). — עח, א בסוף (רבה לרב יוסף). — שם ב (רבה לרב יוסף). — שם פ, א (ר' יעקב בר אידי לר' יעקב ברה דבת יעקב לפי בקשת ר' זירא). — — פסח' ו, א (רבא לבני הישיבה). — שם ח, ב (רב לבני הישיבה „ניתו, עלי ועל צוארי"). — שם עב, ב (רב נחמן לרבא). — שם עג, א (ר' זריקא לבריה דרב הונא בר חיננא ע"פ בקשת אביו). — שם עה, א (רב אדא בר אהבה לרב חיננא בר אידי). — שם פד, א (ריו"ח לר"ל). — ביצה כא, א (רב הונא לר' אויא סבא). — שם כב, א (אביי לר' אבא בר מרתא. מסגנון התשובה אפשר להכיר שע"פ דעת עצמו השיב לו, כי מנסה הוא להטות אותו מעיקר השאלה, „אפשר בבית אחר", „אפשר לעשות לו מחיצה", „אפשר לכסות עליו את הכלי", רק באחרונה „אם אין לו אפי' כלי" א"ל אסור). — שם (רבה לאביי). — שם (אמימר לרב אשי). — שם כו, ב (רבא להלל). — — מ"ק יט, ב (רבא לאביי). — שם כד, א (שמואל לריו"ח, בסגנון כלל „אין אבלות בשבת"). — — ר"ה טו, א (ר' ינאי לריו"ח). — — תענית י, א (שמואל לבני הישיבה). — יומא מט, א (רב חסדא לבני הישיבה). — — יבמ' נב, א (רבה לאביי). — כתוב' פב, א (עולא לבני הישיבה). — שם פו, ב (רמי בר חמא לרב חסדא). — — קידוש' ט, א (רבינא על איבעיא להו). — שם נג, ב (רב חסדא לרב חייא בר אבין). — — גיט' ה, א (רב הונא לשמואל). — שם כ, ב (רב נחמן לרבא). — שם ס, א (רבה לאביי). — — נדר' פב, ב (ריו"ח לר' אסי). — נזיר נט, א (רב חייא לרב, ג"פ). — סוטה מו, א בסוף (ריו"ח לר' אבהו). — — ב"ק לג, א בסוף (רב נחמן לרבא). — שם עא, ב (רב נחמן לרבא). — שם פ, א (רבן גמליאל לתלמידיו). — שם צט, א (רב ששת לבני הישיבה). — ב"מ קיב, א (רב ששת לבני הישיבה). — ב"ב ז, ב (ריו"ח לר' אלעזר. ב' לשונות). — שם יא, ב (רב נחמן לרבה). — שם (ר' אמי לרב הונא). — שם נז, ב (ר' בנאה לריו"ח). — שם

(רבי להלל). — שם פט, ב (ר' שמואל בר ר' יצחק על איבעיא להו). — שם צח, א (על איבעיא להו, א"ל רב הלל לרב אשי, כי הואן בי רב כהנא אמר לן וכו'). — שם קלו, א (רב נחמן לרבא). — שם קעו, א (ריו"ח לרבה בר נתן). — — ע"ז ל, א (א"ר ישמעאל בן זירוד (לרבנן) הכי אמר רשב"ל משום גברא רבה ומנו ר' חייא יין מבושל אין בו משום גילוי. אמרו ליה, נסמוך? מחוי להו ר' ינאי בר ישמעאל, עלי ועל צוארי). — שם נו, ב (ההוא ינוקא דתנא עכו"ם בשית שני השיב לבני הישיבה). — שם עה, ב (מר בר רב אשי על איבעיא להו). — — מכות יח, ב (ריו"ח לר' אסי). — שבועו' יז, א (רבה לאביי). — שם כו, ב (רבא לרבינא). — — זבח' לד, ב (ריו"ח לר"ל). — שם פז, א (רבה לרבא). — מנח' טו, א (רב לר' אלעזר). — שם ב (רב לר"א). — שם פו, ב (רב חסדא לרמי בר חמא). — שם צו, ב בסוף (ריו"ח לר"ל). — — בכורו' טו, ב (רב ששת לרבינא). — — חולין יב, א (רב נחמן לרב דימי בר יוסף). — שם ב (ריו"ח לר' חייא בר אבא). — שם מו, א (ר' אמי לר' זריקא). — שם מח, א (שמואל לרבב"ח). — שם נב, ב בסוף (רב לרב כהנא. ב"פ). — שם נה, ב (ריו"ח לר' אסי). — שם נו, ב (ריב"ל לרב יוסף בריה דריב"ל). — שם קג, ב (ריו"ח לר"ל). — שם קה, א (ריו"ח לר' אסי). — קיב, א (רב נחמן לרב דימי). — ערכין כח, ב (ר' חייא בר אבא משמיה דחולפנא על איבעיא להו. עע"ש תניא נמי הכי, וקרוב הדבר שהמשיב ג"כ מן הקבלה השיב[1]). — — נדה יב, א (ר' יהודה לר' זירא). — שם מב, א (אביי לרב שמואל בר ביסנא). — שם נט, ב (ר"ל על איבעיא להו). — שם ס, א (ר' יהודה בר ליואי לריו"ח). — שם סה, א (רב לרב חיננא בר שלמיא). — שם סז, ב בסוף (רב על איבעיא להו).

ב. תשובות מופתיות (על פי מקורות).

התשובות האלה מתחילות במלות „תא שמע" וכל ענינן נוסד על מה שיוצא בדרך הגיוני מן המקור הנזכר. — בבחינת בעלי הבעיות יש להבדיל בדרך כלל שני מינים, א) בעיות של בני הישיבה וסימנן „איבעיא להו", ב) בעיות של אנשים יחידים. — רובן של הבעיות שיש עליהן תשובה בא מבני הישיבה, ומיעוטן מאנשים יחידים. — בבחינת המקורות יש להבדיל שלשה מינים: א) תשובות לקוחות בהיקש הגיוני מן המשנה, ב) תשובות שנוסדו על ברייתות, ג) תשובות שנוסדו על לימודי האמוראים. — והנני מסדרן בזה לפי החלוקה הזאת.

א) תשובות לבני הישיבה (על איבעיא להו).

(א) תשובות לקוחות מהמשנה. — שבת כ, א (בלי שם המשיב. תשובות כאלה המתחילות תיכף במלות „תא שמע" בלי שם אומרם, נראה שנקבעו בדבוק חברים בעת שנשאלה השאלה, והיו לענין אחד עם סוגית הבעיא, אף שיתכן שאחד מבני הישיבה העיר על המקור, בכל זאת לא נתנו חשיבות מיוחדת אל שם המעיר, כמו שלא הזכירו גם את שם השואל, אף שיתכן גם פה שאחד מבני הישיבה העיר ראשונה על השאלה. ואולם אין מן הנמנע שיותר מאחד העירו על השאלה וכן גם אצל התשובה אפשר שעלה על לב ב' או יותר מחכמי הישיבה לפתור השאלה מאיזו משנה, ברייתא או מימרא. עכ"פ נחוץ להעיר על המקומות שהתשובה הובאה בסתם בלי שם אומרה). — שם מב, ב (סתם). — שם מט, א בראש (סתם). — שם קל, א (סתם). — פסח' יז, ב בסוף (א"ר נחמן בר יצחק ת"ש). — שם נח, א (סתם). — שם ע, א (סתם. ג"פ). — שם פט, ב (סתם. ב"פ). — פסח' קז, א בסוף (סתם). —

[1] [עי' סה"ד ע' אולפנא. — אפ'].

יומא כה, א בסוף (סתם). — שם ב (סתם). — שם מט, א בסוף (סתם). — מגילה כב, א (סתם). — יבמ׳ מ, ב (סתם). — שם קיג, ב (סתם). — שם קטו, א (אמר רמי בר חמא ת״ש). — כתובי׳ פז, ב (סתם). — שם צח, ב (א״ר יעקב מנהר פקוד משמיה דרבינא ת״ש). — קידושי׳ י, א (אמר אביי ת״ש). — שם כו, א בסוף (א״ר יוסף ת״ש). — שם כז, א (סתם). — שם (עוד ב״פ סתם). — שם לג, ב (אמר אביי ת״ש). — גיטי׳ פב, א (אמר רבינא ת״ש). — שם פה, ב (לשון איבעיא להו אין שם, אבל הבעיא מתחלת בסתם במלת „פשיטא״, ובתשובה א״ל רבינא לרב אשי ת״ש). — נדרי׳ לה, ב (סתם). — שם לו, ב בראש (סתם). — שם מו, א (סתם). — שם ס, א (סתם). — שם עה, א (סתם). — שם פא, א (סתם). — שם צא, א (א״ר המנונא ת״ש). — נזיר כא, א (סתם). — שם כא, ב (סתם). — שם נד, א (סתם). — סוטה כה, א (סתם). — שם (סתם עוד ב״פ). — שם כח, א (סתם). — שם לח, ב בסוף (אמר אבא מר בר רב אשי ת״ש). — ב״ק כג, ב (סתם). — שם צא, א (סתם). — שם קיד, ב בראש (סתם). — ב״מ כז, א בסוף (סתם). — שם נ, א (סתם). — שם ב (סתם). — שם נג, ב (אמר רבינא ת״ש). — שם נד, א (אמר רבינא ת״ש). — שם פא, ב (סתם). — שם צא, ב (סתם. ת״ש וכו׳ א״ר שישא בריה דרב אידי במודלית, ת״ש וכו׳). — שם צב, א (סתם). — ב״ב ה, ב (סתם). — שם קג, ב (סתם). — שם קנ, א (א״ל רב אחא בריה דרב אויא לרב אשי ת״ש). — ע״ז ו, א (סתם ועוד הפעם אמר רבינא ת״ש). — שבועו׳ כא, ב (סתם). — זבחי׳ פט, ב (סתם). — שם צ, א (סתם). — שם ב (סתם). — שם קי, א (אמר אביי ת״ש). — מנחי׳ קח, ב (סתם). — בכורו׳ ב, א (סתם). — שם ב, ב (סתם). — ו, ב בסוף (סתם). — כד, א (סתם). — חולין כז, א (סתם). — כריתי׳ יב, א (סתם). — יב, ב (סתם). — תמיד כו, ב (סתם). — נדה לג, ב (סתם). — שם מה, א (א״ר חסדא ת״ש). — שם נט, ב (סתם).

(ב) תשובות לקוחות מהברייתות. — ברכו׳ כה, ב (סתם). — שבת מט, א (סתם). — א, ב (סתם). — שם קלז, א בסוף (סתם). — שם קנז, א (סתם. ב׳ לשונות). — עירובי׳ יא, ב בסוף (סתם). — שם נה, ב (סתם). — פסחי׳ לב, א (א״ר יוסף ת״ש). — שם לה, א (סתם). — שם נג, ב (סתם). — ביצה יז, א (סתם). — יבמ׳ קח, א (סתם). — כתובי׳ ח, א (סתם). — שם פ, ב בסוף (א״ר עמרם ת״ש). — שם פו, ב (סתם). — שם פז, ב (בעיא שניה, סתם). — שם צה, א (סתם). — קידושי׳ סט, א (סתם). — גיטי׳ לג, ב (סתם). — שם מב, ב (א״ר אבא ת״ש). — שם מג, א (סתם). — נדרי׳ סא, א (סתם). — שם סח, א (סתם). — שם עג, א (סתם). — נזיר מז, ב (סתם). — שם נב, א (אמר רבא ת״ש). — שם נז, א (סתם). — ב״ק כד, א (סתם). — שם כו, א (סתם). — שם קיט, ב (סתם). — ב״מ ל, א (סתם). — שם פט, א בסוף (סתם). — שם צ, א (סתם). — ב״ב כה, א (סתם). — כז, ב (סתם). — שם פז, ב (סתם). — שם קכא, ב בסוף (סתם). — שם קמח, ב (סתם). — שם קמט, א (סתם). — שם קסב, ב (סתם). — ע״ז יא, ב (סתם). — שם כ, ב בסוף (סתם). — שם כב, א (סתם). — שם לג, א בסוף (סתם). — שם נג, א (סתם). — שם נו, א (סתם). — סנהדרי׳ יד, ב (א״ר יוסף ת״ש). — שם טו, ב (סתם). — שם יט, א („והוא אומר תתנחמו ברייתא היא״, רש״י). — שבועו׳ ט, ב (סתם). — שם מח, ב (סתם). — הוריות ה, ב (סתם). — שם (בעיא אחרת סתם). — שם יג, א (אמר מר זוטרא בריה דרב נחמן ת״ש). — מנחי׳ עו, א (סתם). — שם פה, א (סתם). — שם פו, א (סתם). — שם צג, ב (סתם). — בכורו׳ יא, א (סתם). — שם יב, א (סתם). — שם כה, א (א״ר ירמיה ת״ש). — חולין נה, ב (סתם). — שם עט, א (סתם). — שם פז, א (סתם). — שם קז, ב (סתם). — שם קלג, ב (סתם).

— ערכין יב, א (סתם). — שם כו, ב (סתם). — כריתי ט, ב בסוף (סתם). — נדה יג, ב (סתם). — שם יד, א בסוף (סתם). — שם כ, א (סתם). — שם מא, ב (סתם). — שם נד, א—ב (א"ר כהנא ת"ש). — שם נו, ב (סתם).

(ג) תשובות לקוחות ממימרות. — ברכו' מג, ב (סתם. מאותה מימרא). — שם נג, ב (סתם). — שבת מז, ב (סתם). — שם נב, א (סתם). — שם קכז, א (סתם). — שם קנז, א (סתם. אחר לישנא אחרינא). — עירובי ו, ב (סתם). — פסחי ד, ב (סתם). — שם קח, א בסוף (סתם, ב"פ). — מ"ק כא, א בסוף (סתם). — שם כא, ב בסוף (סתם). — תענית י, א (סתם). — יבמי כז, א בסוף (סתם). — כתובי כח, א (סתם). — שם מט, ב (סתם. ע"ע בעיא כזאת בסוף הדף). — שם צה, ב בסוף (סתם). — שם צז, א (סתם). — קידושי לג, ב (סתם, ב"פ). — שם לז, א (סתם). — גיטי לו, ב (סתם). — שם (סתם, הוראת לשון „עולבנא"). — שם לח, ב (סתם). — שם מב, ב (סתם). — שם נ, ב בסוף (סתם). — שם פה, ב בסוף (סתם). — נזיר לט, א (סתם). — סוטה טז, א (סתם). — ב"ק יא, א (סתם, ממעשה). — שם צ, ב (סתם. ממעשה). — שם צא, א (סתם). — ב"מ צ, א (סתם. תשובה שניה). — שם קה, א (סתם) — קיד, א (סתם). — ב"ב קלג, ב (סתם). — שם קעו, א בסוף (סתם). — ע"ז טז, א (סתם). — שם כב, ב בסוף (סתם). — שם לב, א (סתם). — שם סב, ב (סתם). — סנהדי ה, א (סתם). — שם כד, א בסוף (סתם). — שם ב (סתם). — שם מו, ב (סתם). — זבחי ו, א (סתם). — שם צג, ב (סתם). — מנחי לט, ב (סתם). — בכורי יב, ב (סתם). — שם כח, ב (סתם). — שם לח, ב (סתם). — שם בסוף (סתם). — חולין מג, א (סתם). — שם מט, א (סתם). — שם נה, ב (סתם). — שם קכב, א בסוף (סתם). — נדה כ, א (סתם). — שם ב (סתם). — שם נט, א בסוף (סתם).

ב) תשובות לחכמים יחידים.

בדרך כלל יש להעיר שבסוג זה החכם היחידי מציע שאלתו ע"פ הרוב לא אל חכם אחר, כמו שראינו עד כה בסוגים הקודמים, רק בסתם ובודאי מציעה לבני הישיבה ונפתרה ברבים. ולמען יתבלט היטב הענין הזה, אציג במסגרת שם השואל ואחרי כן שם המשיב או „סתם".

(א) תשובות לקוחות מהמשנה. — ברכו' לט, א בסוף (רב פפא, סתם). — עירובי טז, ב (רב המנונא, אמר אביי ת"ש). — שם מג, א (רב חנניה, א"ר הושעיה ת"ש). — שם צג, ב (רב הושעיה, א"ר חסדא ת"ש). — פסחי נט, ב בסוף (רב פפא, סתם). — יומא מח, א (ר"פ, א"ל ר' אבא לרב אשי ת"ש). — סוכה לב, א (ר"פ, סתם). — גיטי כ, ב (רמי בר חמא, אמר אביי ת"ש). — נדרי יא, ב (רמב"ח, אמר רבא ת"ש). — שם מז, א (אבימי, אמר רבא ת"ש). — שם (רמב"ח, א"ר אחא בר מניומי ת"ש). — שם נב, ב (רמב"ח, אמר רבא ת"ש). — נדרי סט, א (רבה „קיים ליכי ומופר ליכי וכו'", סתם). — שם סט, ב (רבה, סתם). — נזיר נא, ב (רבא, סתם). — שם נב, ב (רמב"ח, אמר רבא ת"ש). — שם סג, א (רמב"ח, אמר רבא ת"ש). — סוטה יח, ב (ר' ירמיה, סתם). — שם (רב אשי, סתם). — ב"ק עט, א (אמימר, א"ר ייומר ת"ש). — שם פה, ב בסוף (רבה, סתם). — שם קז, ב בסוף (רמב"ח, אמר רבא ת"ש). — ב"ב פג, א (ר' ירמיה, א"ל רב גביהה מבי כתיל לרב אשי ת"ש. ב"פ). — שם קטז, א בסוף (רמב"ח, אמר רבא ת"ש). — שם קטז, ב (רמב"ח, אמר רבא ת"ש). — שם קנז, א (שמואל, א"ר יוסף ת"ש). — ע"ז כח, א (ר' אלעזר, אמר אביי ת"ש). — שם מו, ב (רמי ב"ח, אמ' מר זוטרא בר"נ ת"ש). — הוריות ב, א (רמב"ח, אמר רבא ת"ש). — שם ד, ב (רב יוסף, סתם). — זבחי יא,

ב (ר' זירא, אמר אביי ואיתימא ר' זריקא ת"ש). — שם לא, א (רב אשי, אמר אביי ת"ש). — שם עה, ב (רמב"ח, א"ר יוסי בר זבידא ת"ש). — שם פה, ב (ר' ירמיה, אמר רבה ת"ש). — מנחות נב, א (א"ר חייא בר אבא בעי ריו"ח, אמר רבא ת"ש. פה יתכן שהתשובה ניתנה לר' חייא בר אבא). — שם בסוף (ריו"ח, אמר רבא ת"ש). — שם נט, ב (בעא רבה בר רב הונא מריו"ח! — אם הגירסא נכונה היא, הרי לנו בזה משל יקר המציאות על תשובת „ת"ש" בבעיא של חכם אל חכם. אמנם המשל הזה יוצא מן הכלל ואין בכחו להחליש הסבה הצפונה בכלל הזה. ועוד נדבר מזה להלן). — חולין ע, א (רבא, סתם). — כריתי כז, א (רב מנשיא בר גדא, סתם).

(ב) תשובות לקוחות מברייתות. — עירובי מה, ב (רבא, א"ר יוסף ת"ש). — פסח' ד, א (בעו מיניה מרב נחמן בר יצחק — גם משל כזה יקר הוא שעל בעיות בני הישיבה לאיש פרטי תבוא התשובה בסגנון ת"ש, ובפרט פה בא תא שמע בסתם בלי שם המשיב, ויש לשער שלא ר"נ ב"י הוא המשיב רק אחדים מבני הישיבה). — שם פ, ב (רמב"ח, אמר רבא ת"ש). — יומא כד, א (ר' אבין, סתם). — שם נח, א (המשל הזה צ"ע, כי בעית רמב"ח אל רב חסדא נפתרה מקודם ע"י ר"ח בעצמו שלא בלשון ת"ש ורק אחרי כן בא „איכא דאמרי הכי בעי מיניה וכו'" וע"ז בא „ת"ש" בסתם לכן אין להוכיח מזה כלום). — סוכה לו, א (רבא, סתם). — כתובי כז, ב (אביי, סתם). — שם נו, א (רבין, סתם). — שם צו, מ בסוף (ריו"ח, סתם). — קידושי יח, ב (רבה בר אבוה, סתם). — שם יט, א (ר"ל, א"ר זירא ת"ש). — גיטי ג, ב (רב אחדבויי בר אמי, א"ל מר קשישא בריה דרב חסדא לרב אשי ת"ש). — נזיר ג, א (בעא מיניה אביי מרבה!, סתם). — שם ג, ב (רמב"ח, אמר רבא ת"ש). — שם סא, א (רמב"ח, רבא). — ב"ק יז, ב בסוף (רבא, סתם). — שם כ, א (ר' זירא, סתם). — שם קט, ב (רבינא, א"ל רב אהרן לרבינא ת"ש). — שם (רבא, רב זעירא בעי הכי, סתם). — ב"מ ו, א (ר' זירא א"ר נחמן). — שם כה, א בסוף (רב אשי, סתם). — ב"ב קלא, א (רבא, א"ל רב משרשיה לרבא ת"ש). — שם קלב, א (רבא, ת"ש). — סנהדי יד, ב (ר' ירמיה, סתם). — שם טו, א (ר' אבין, סתם). — שם עד, ב (ר' ירמיה, סתם). — שבועות לח, א בסוף (בעא מיניה רבא מרב נחמן!, סתם). — הוריות ד, ב (ר' זירא, אמר רבינא ת"ש). — זבחי צט, א (ר"ל, אמר רבה ת"ש). — שם (רב אושעיא, אמר רבינא ת"ש). — מנחי סח, ב (רמב"ח, אמר רבא ת"ש). — שם עד, א בסוף (רבינא, א"ל רב אהרן לרבינא ת"ש). — שם צג, ב (ר' ירמיה, סתם). — בכורי לט, א (רב אחדבויי בר אמי, סתם). — חולין כב, ב (ר' זירא אמר רבא ת"ש). — ערכין כה, ב (רבה בר אבוה, סתם). — תמורה יא, ב (בעא מיניה אביי מרבא!, סתם). — נדה לד, ב (א"ר יוסף, כי פשיט רשב"ל בזב בעי הכי, אמר רבא ת"ש). — שם (רב יוסף, אמר רבא ת"ש). — שם נו, א (ר' ירמיה, סתם).

(ג) תשובות לקוחות ממימרות. — נדרי סט, א (רבא, סתם). — שם (רבה, סתם). — שם עג, א (רמב"ח, אמר רבא ת"ש). — ב"ק קח, א (ר"פ, סתם). — חולין סג, ב (ר' זירא, סתם). — ערכין יא, ב (ר' אבין, סתם).

אחרי אשר סיימנו סדור כל הבעיות שנפתרו בלשון „תא שמע" נשוב להעיר עוד הפעם על תכונה אחת המשותפת לכל הבעיות ממין זה, והיא, שהבעיות כמעט כולן, בין אלה שבאו מבני הישיבה בסי' איבעיא להו, ובין אלה שנשאלו מחכמים פרטים, נערכו בסתם ולא אל חכמים פרטיים. — מזה אפשר להקיש, שהבעיות נשאלו בבית המדרש במסבת חברים ובלימוד ציבורי. השערתנו זו תתחזק עוד יותר, אם נראה, שגם התשובות אינן באות מאנשים פרטים, רק לעתים רחוקות, אבל בדרך כלל היה גם הפתרון כעין הבעיא, מלאכה משותפת, רק שלפעמים הצטיין איש פרטי במציאת

המקור והצעתו. — תוצאה זו נכבדה מאד, כי על ידה נגיע אל סימן מובהק בנוגע ליסודות התלמוד אשר נולדו ונתהוו בלימוד הציבורי בבית המדרש, והוא שכל הוכוחים והלימודים שנזכר בם „תא שמע" בידוע שנאמרו ונלמדו בבית המדרש בציבור ולא בין חכמים יחידים.

ובנוגע לתשובות ת"ש בבעיות שהוצעו מיחידים ליחידים, הרי הענין מצד עצמו אינו נפלא כל כך, כי כבר יתכן שגם בבית המדרש העריך לפעמים אחד מן החכמים שאלתו אל חברו שרגיל להתוכח עמו. אמנם מה שיש לדקדק בזה, הוא, שבמשלים האלה אין הנשאל משיב לשואלו, רק בסתם באה תשובת ת"ש: א) מנח' נט, ב, בעית רבה בר רב הונא — או רבה בר בר חנה — מריו"ח נפתרה בסתם ת"ש. — ב) פסח' ד, א, על בעית בני הישיבה מרב נחמן בר יצחק יבוא ג"כ סתם ת"ש. — ג) יומא נח, א, על בעית רמב"ח מרב חסדא כבר העירותי בנוגע ללשונות, אמנם העיקר הוא גם פה שהתשובה באה בסתם ת"ש. — ד) נזיר נ, א, בעית אביי מרבה, סתם ת"ש. — ה) שבועות לח, א בסוף, בעית רבא מרב נחמן, סתם ת"ש. — ו) תמורה יא, ב, בעית אביי מרבא, סתם ת"ש.

שתי תשובות בדבר, או שנניח שבעיות אלו נשאלו בראשונה ביחידות מחכם לחכם ולא בא עליהן פתרון, או לכל הפחות לא נודע הפתרון, עד אשר הוכפלו אחרי כן לפני בני הישיבה ואז הותרו בסגנון ת"ש ככל שאר בעיות. או אפשר גם שהחכמים הנזכרים הציעו שאלותיהם בבית המדרש, אמנם בחרו לתכלית זו ברבותיהם או בראשי הישיבה, כדי לקבל התשובה מהם בעצמם (ואולי צריך לגרוס בתמורה יא, ב, „בעי מיניה אביי מרבה" ולא מרבא, כמו בנזיר נ, א), אבל בהשמע השאלה בקהל בני הישיבה, באה התשובה כמו מאליה מפי החכמים שעלה על לבם ראשונה זכרון המקורות השייכים לפתרון הבעיא ולכן בא בסתם ת"ש. — הענין הזה לא יפלא בעינינו אם נזכור שרוב תשובות של ת"ש באות בסתם כמ"ש למעלה.

מן המשלים המעטים האלה, היוצאים אמנם מן הכלל, יש גם כן כדמות ראיה שכל „ת"ש" הוא דבר הלמד בבית המדרש ולא בין חכמים פרטים, כי לא הזדמן אף פעם אחת שהנשאל ישיב לשואלו בלשון ת"ש, וכן אם נחזור על המקומות שת"ש בא בשם חכם יחידי, נמצא שהחכם אינו הנשאל ולא אליו התכוון השואל.

ג. תשובות מבעלי הבעיות בעצמם.

בעיות אחדות נפתרו מבעלי הבעיות בעצמם ומתחילות במליצת „בתר דבעיא הדר פשטה" ולפעמים חסרה מליצה זו.

(שבת כג, ב) בתר דאיבעיא (ליה לרבא) הדר פשטה, נר חנוכה עדיף משום פרסומא ניסא. — (שם לו, ב בסוף) למחר נפק דרש להו (ר' חייא בר אבא נשאל מבני הישיבה ולא יכול להשיב מיד, אמנם אחרי כן עלתה בזכרונו הברייתא אשר ממנה תוכל להפתר הבעיא). — (יומא כד, ב) הדר פשטה (רבא) מבית ולמבית. — (מגילה ג, ב) בתר דבעיא (רבא) הדר פשטה, מת מצוה עדיף וכו'. — (כתוב' נג, א) בתר דבעיא (רבא) הדר פשטה, מוכרת כתובה לבעלה כמוכרת לאחרים. — (קידוש' ט, א—ב) בתר דבעיא (רשב"ל) הדר פשטה, הויה ליציאה מקשינן. — (גיט' פב, ב) לבתר דאיבעיא ליה (לר' אבא) הדר פשטה בין לר' אליעזר בין לרבנן בעינן ויצאה והיתה. — (ב"ק כז, א) הדר פשטה (רבה) עבדו כגופו, שורו כממונו (ערש"י). — (ב"ק נג, ב) למימרא דפשיטא ליה לרבא, והא מיבעיא בעי ליה לרבא וכו'? בתר דבעי הדר פשטה. — ענין דומה לזה (שם עח, ב) בתר דאיבעיא (ליה לרבא) הדר פשט, גנב פטר עצמו בכבש לרבנן, בעולת העוף לר' אלעזר בן עזריה. רב אחא בריה דרב איקא מתני לה בהדיא, אמר רבא וכו'. — מבעיא הקודמת אפשר להקיש

גם על זו, ששתי הנוסחאות, הבעיא והמימרא נקשרות זו בזו כסבה ומסובב, המימרא היא תמונת לימודו של רבא אחר שפשט לעצמו את הבעיא, כי מאחר שהוא בעצמו מצא את הפתרון לבעיתו, קבעה בסדר הלכותיו כמימרא. — (שם צו, א) בתר דבעיא (רבא) הדר פשטה, מה מכר ראשון לשני כל זכות שתבוא לידו. — (שם קה, א) הדר פשטה (רבא) גזילה אין כאן, השבה אין כאן וכו'. — (שם קי, ב) הדר פשטה (רבא) אשם קרייה רחמנא. רב אחא בריה דרב איקא מתני לה בהדיא אמר רבא וכו' (גם פה נתהוה הלימוד אחרי שהבעיא נפתרה לו לרבא מעצמו). — (ב"ב מ, א) בתר דבעי (רבא) הדר פשטה. (הענין הזה יוצא מן הכלל, כי אין כאן בעיא רק קושיא כמ"ש „אמר רבא אי קשיא לי הא קשיא לי וכו'" וע"ז בא בתר דבעיא וכו'. ובאמת מצאנו לפעמים בעיא במובן קושיא. וידובר עוד מזה בענין „תיקו"). — (שם קעה, א בסוף) בתר דבעיא (רבא) הדר פשטה, אין אדם משטה בשעת מיתה ודברי שכ"מ ככתובין וכמסורין דמו. — (ע"ז עג, ב) ומי אית ליה לריו"ח רואין, והא בעי מיניה ר' אסי מריו"ח, ב' כוסות א' של חולין וא' של תרומה ומזגן ועירבן זב"ז מהו, ולא פשט ליה? מעיקרא לא פשט ליה ולבסוף פשט ליה. (ענין דומה למ"ש כמה פעמים אצל רבא). — (סנהד' י, א) בתר דבעיא (רבא) הדר פשטה, אדם קרוב אצל עצמו ואין אדם קרוב אצל ממונו. — (זבח' כ, א) כי אתא רב דימי אריו"ח בעי אילפא לדברי האומר אין לינה מועלת בקידוש ידים ורגלים וכו'. כי אתא רבין א"ר ירמיה א"ר אמי אריו"ח הדר פשיט אילפא וכו'. עשכה"ע. גם פה מתבאר השינוי שבין שתי השמועות ע"פ שינוי המצב שבין קודם שנפשטה הבעיא ואחרי כן. — (שם צח, ב) הדר פשטה (רבא) דאין טעונין כיבוס. — (שם קה, א בסוף) בתר דבעיא (ר"א) הדר פשטה, מחוסר יציאה כמחוסר מעשה דמי. — (מנח' ז, ב) הדר פשטה (רבא) מדם ילפינן לה. — (חולין נג, ב — נד, א) בתר דבעיא (רב ביבי בר אביי) הדר פשטה א' זה וא' זה במשהו, מ"ט וכו'. — (חולין קכו, ב) הדר פשטה (ר' אושעיא) מחוסר נקיבה לאו כמחוסר מעשה דמי.

רובי הבעיות ממין זה שייכות לרבא. הוא היה גדול גם בפתרון בעיות של אחרים ופשט גם חלק גדול מבעיותיו שלו. הפתרון הוא בכל הסוג הזה ע"פ הסברא מלבד בעית ר' חייא בר אבא שבת לו, ב בסוף. ובאמת בעיא זו אינה שייכה כל כך לענינֵנו, כי אינה בעית עצמו, רק בעית בני הישיבה, והוא חפש אחרי כן למצוא ברייתא הדרושה לענינו. אמנם שאר כל הבעיות שנפתרו בידי בעל הבעיא בעצמו, פתרונן נוסד על הסברא ושיקול הדעת.

ממה שראינו בסוג זה שמסדרי הש"ס מתרצים שינוי התמונות שבין אותו הענין בעצמו בסברת „בתר דבעיא הדר פשטה", כלומר שתמונת המימרא נתהוה אחרי אשר בעל הבעיא מצא פתרון לבעיתו. קרוב הדבר לפרש בסברא זו גם שאר המקומות אשר בעיות ומימרות מתחלפות באותו ענין בעצמו, ויצא לנו ע"י זה פירוש נכון והנחה מתקבלת על הלב בשינוי הלשונות שהזכרתי בסוף פרק ב' (ס"א, 61). בין המקומות שהבעיא קודמת להמימרא ובין המקומות שהמימרא קודמת להבעיא מתפרשות היטב באופן זה, שבתחילה היתה הבעיא, ואחרי שנפשטה נתהפכה למימרא. ויש למצוא סעד לזה בתכן הבעיות. בשבת ד, א. נשארה בעית רב ביבי בר אביי בלי תשובה, כנראה פשט לו הוא בעצמו את בעיתו והגביל על פיה את ההלכה, הדביק פת בתנור התירו לו לרדותה קודם שיבוא לידי איסור סקילה. — יותר מבואר הענין בשאר הבעיות: בחולין צה, ב. היה רב הונא השואל ורב המשיב ובאיכא דאמרי „א"ר הונא אמר רב בחרוזין ה"ז סימן", כלומר רב הונא קבל תשובת רב והבעיא נעשתה למימרא. וכן הוא הענין בנדרי' פב, ב. אותו הענין בעצמו שהיה ר' אסי שואל מריו"ח, נעשה למימרא בפיו של ר' אסי בשם ריו"ח. — ובכתובי' ב, א. נראה

שמסדר הש"ס עשה את המימרא כפי הכרעתו, לפי שהבעיא קבלה כעין שתי תשובות, רב אחאי היה פושט אותה בענין אחד ורב אשי דחה אותו, ולא נתן מצד עצמו תשובה מוחלטת, לכן בא מסדר הש"ס ועשה מימרא ע"פ דחיית רב אשי. אמנם לא היה יכול להביאה בשם רב אשי, לפי שבאמת לא היה רב אשי משיב דבר על הבעיא רק דחה תשובת רב אחאי.

ד. בעיות שנפשטו באופנים שונים.

לא כל הבעיות נפתרו באופן אחד, וכמו שיש מחלוקת בשאר יסודי התלמוד כן גם בתשובת הבעיות. בדרך כלל יש להבחין גם פה שלשה מינים שונים של מחלוקת א) מחלוקת בין חכמים יחידים, ב) מחלוקת של כתות ובתי מדרש, ג) התשובה בעיקרה אחת היא, אבל יש מחלוקת בין המקבלים ע"ד „תרי תנאי אליבא דר' פ'".

א) מחלוקת בין חכמים יחידים.

אביי — רב אחא בר יעקב. — — ר"ה ו, ב בסוף (על איבעיא להו) אביי אמר משעה שנולד, רב אחא בר יעקב אמר, משעה שנראה להרצאה.

אביי — רבא — — שבת יא, ב בראש (על איבעיא להו) אמר אביי היא היא, רבא אמר היא גופה גזירה וכו'. — קידוש' סו, א (על איבעיא להו) אמר אביי נאמן, רבא אמר אין נאמן. — גיט' פד, א בסוף (על איבעיא להו) אביי אמר היא היא, רבא אמר אפשר דאכלה וכו'. — ב"ב מא, ב (על איבעיא להו) אמר אביי היא היא, רבא אמר, עביד אינש דסייר ארעא ולא זבין. — זבח' ל, א (על איבעיא להו) אמר אביי בהא ודאי מודה ר"מ, רבא אמר, עדיין היא מחלוקת. — נדה לז, א (על איבעיא להו) אביי אמר אינה סותרת ואינה עולה, רבא אמר אינה סותרת ועולה ע"ע נד, א. — שם מב, ב (על איבעיא להו) אביי אמר בלוע הוי ורבא אמר בית הסתרים הוי. — שם (ג"כ על איבעיא להו, אבל בענין אחר „מקום נבלת עוף טהור" ג"כ מחלוקה זו).

רב אחא — רבינא — — ב"ב צה, ב (על איבעיא להו) חד אמר מקבל, וחד אמר לא מקבל (כדרך מחלוקתם של רב אחא ורבינא בשאר מקומות).

רב אמי — רב אסי. — — שבת קמה, ב בראש (על איבעיא להו) רב אמי אסר ורב אסי שרי. ע"ע בכורו' לו, א.

רב הונא — רב אסי — — פסח' קו, ב (על בעית רב חנא בר חיננא מרב הונא) א"ל (רב הונא) אני אומר טעם מבדיל, ורב אסי אמר טעם אינו מבדיל. (מזה נראה ששאלת רב חנא בר חיננא כבר נפתרה קודם לכן, כי הנשאל כבר ידע מחלוקת בזה הענין).

רב הונא — רב חסדא — — שבת קטו, ב (על איבעיא להו) רב הונא אמר מכונסות, רב חסדא אמר אפי' מפוזרות. — כתובו' כד, ב (על איבעיא להו) ר"ה ור"ח, חד אמר מעלין וחד אמר אין מעלין.

רב הונא — רב יהודה — — עירובי' ס, א (על איבעיא להו) ר"ה ור"י, חד אמר בעיא שיור וח"א לא בעיא שיור.

רב הונא — רב ירמיה בר אבא — — מגילה כג, א. (על איבעיא להו) ר"ה ור"י ב"א, חד אמר עולה וח"א אינו עולה.

רב הונא—ורב יהודה — רב נחמן וריו"ח — — שבת כד, א. (על איבעיא להו) ר"ה ור"י דאמרי תרווייהו אינו מזכיר, ר"נ וריו"ח דאמרי תרווייהו מזכיר.

ר' חייא — ור"ש ברבי — — בכורו' לב, א (על איבעיא להו) ר"ח ור"ש ברבי, חד אמר אמר מבליעו, וח"א אין מבליעו, ולא פליגי.

ר' חנינא — רשב"ל (וכן חולקין בזה ר' אמי ור' יצחק) — — יומא מט, ב. (על איבעיא להו) ר"ח אמר בפר ולא בדמו של פר, ור"ל אמר בדמו של פר.

רב חסדא — רב אבינא — — כתוב' כד, ב (על איבעיא להו) ר"ח ור"א, חד אמר מעלין וח"א אין מעלין. (עע"ש בבעיא הקודמת אותה מחלוקת עצמה בין רב הונא ורב חסדא).

רב חסדא — רב המנונא — — שבת צג, ב (על איבעיא להו) ר"ח ור"ה, ח"א שיעור לזה ושיעור לזה, וח"א שיעור אחד לכולן.

רב חסדא — ר' חנינא — — נדה לז, ב (על איבעיא להו) ר"ח אמר טמאה, ר' חנינא אמר טהורה. עע"ש טעם המחלוקת.

ר' יוחנן — ר' יהושע בן לוי — — מנח' צה, א (על איבעיא להו) ריו"ח וריב"ל, ח"א נפסל וח"א אינו נפסל (לחה"פ במסעות).

ר' יוחנן — ר' שמעון בן לקיש — — ב"ב ס, ב (על איבעיא להו) ריו"ח אמר כנס מוציא, ור"ל אמר כנס אינו מוציא. — ע"ז ז, ב (על איבעיא להו) ריו"ח אמר נשא ונתן אסור, ר"ל אמר נשא ונתן מותר. — מנח' טז, ב (על איבעיא להו) אריו"ח הולכה כקמיצה, ורל"א הולכה כהקטרה. — חולין עד, ב (על איבעיא להו) ריו"ח אמר מונין וכו', רל"א אין מונין וכו'. — כרית' כב, א, בעא מיניה ר' ירמיה מר' זירא, הקיז דם לבהמה וקבל דמה בב' כוסות מהו וכו' א"ל פלוגתא דריו"ח ור"ל (גם פה אין הפלוגתא מוסבת על הבעיא רק כבר היתה מוכנת קודם לכן).

רב יימר — מר בר רב אשי — — גיט' נט, א (על בעית אביי בסתם) רי"א אין מתנתו מתנה, מברא"א מתנתו מתנה.

רב מארי — רב זביד — — ב"ב קלד, ב (על איבעיא להו) ר"מ ור"ז, ח"א פלגינן וח"א לא פלגינן.

מר זוטרא — רב אשי — פסח' מב, א (על איבעיא להו) מר זוטרא אמר מותר, ר"א אמר אסור. — בכורו' יב, א (על איבעיא להו) מ"ז אמר אין פודין, רא"א פודין. ע"ע חולין עד, ב.

מר זוטרא — ר' חננא מסורא — — נדה סז, ב בסוף (על איבעיא להו) מ"ז אוסר ור"ח מסורא שרי. —

רב מרי בריה דרב ביזני — רבנן — — ביצה כח, ב (על איבעיא להו) ר"מ בר"ב שרי ורבנן אסרי.

רב מתנא — רב דימי בר חיננא — — סנהד' פד, ב (על איבעיא להו) כל אחד מביא ראיתו מכתוב אחר.

רב נחמן ורב יהודה — רבא — — ע"ז לג, ב (על איבעיא להו) ר"נ ור"י אסרי ורבא שרי.

רב נחמן — ורב ששת — — קידוש' נט, ב (על איבעיא להו) רנ"א חוזר ומגרש בו רש"א אינו חוזר ומגרש בו.

עולא — רבה בר עולא — — חגיגה כה, ב (על איבעיא להו) עולא אמר בדק לפסחו מותר לאכול בתרומתו, רב"ע אמר וכו' אסור וכו'.

רב — רב אסי — — קידוש' סג, ב (על איבעיא להו) רב אמר אין סוקלין, ורב אסי אמר סוקלין.

רב — רב חנינא — — שבת כד, א (על איבעיא להו) רב אמר מזכיר, רח"א אינו מזכיר.

רב — רב כהנא — — ברכו׳ מב, ב (על איבעיא להו) רב אמר פוטר, ור״כ אמר אינו פוטר וכו׳.

רב — שמואל — — יומא סז, א בסוף (על איבעיא להו) רב ושמואל, ח״א מותרין וח״א אסורין. — כתובי ה, ב—ו, א (על איבעיא להו). שתי נוסחאות שונות במחלוקתן של רב ושמואל, בבי רב אמרי רב שרי ושמואל אסר, בנהרדעא אמרי, רב אסר ושמואל שרי (בנוגע להענין בעצמו עי׳ ס׳ היובלים נ, ח). — ב״ק מ, ב (על איבעיא להו) רב אמר כשר (שור האיצטדין לגבי מזבח) ושמואל אמר פסול.

רב ורב חנינא — שמואל ורב אסי — — יבמ׳ מא, א (על איבעיא להו) רב ור״ח דאמרי תרוייהו, מתה אשתו מותר ביבמתו, שמואל ור״א וכו׳ אסור ביבמתו.

רב ור׳ חייא וריו״ח — שמואל ור׳ שמעון בר ר׳ ורשב״ל — — עירובי ח, ב (על איבעיא להו) רב ור״ח וריו״ח אמרו, מותר להשתמש תחת הקורה, שמואל וכו׳ אמרי אסור וכו׳.

רבה — רב יוסף — — כריתי טו, א (על איבעיא להו) רבה ור״י חולקים בטעמו של ר׳ אליעזר. — מעילה ב, ב (על איבעיא להו) חולקים אליבא דר״ש שם.

רבה ורב יוסף — רב נחמן בר יצחק — — שבת מ, ב (על איבעיא להו) רבה ור״י דאמרי תרוייהו להתירא, רנב״י אמר לאיסורא.

רב ששת — רבא — — נדרי צ, ב (על איבעיא להו) רב ששת אמר אוכלת וכו׳ רבא אמר אינה אוכלת וכו׳.

רב ששת — רבה — — ב״מ קיב, א (על איבעיא להו) ר״ש אמר אינו חוזר ורבה אמר חוזר (אם המחהו אצל חנוני).

ב) מחלוקת של כתות ובתי מדרש.

איכא דאמרי — איכא דאמרי — — שבת קנג, א—ב (על איבעיא להו) א״ד לחרש יהיב ליה, א״ד לקטן יהיב ליה. אין שם וכו׳ מאי? א״ר יצחק עוד אחרת היתה ולא רצו חכמים לגלותה וכו׳.

בי רב — נהרדעא — — עי׳ רב ושמואל כתובי ו, א.

הכא — במערבא — — זבחי צ, ב (על איבעיא להו) הכא תרגימו מין זבח עדיף, במערבא אמרי וכו׳.

סורא — פומבדיתא — — סנהדי כח, ב. בעו מיניה (מרב) מהו שיעיד באשת חורגו בסורא אמרי, בעל כאשתו, בפומבדיתא אמרי אשה כבעלה. — גם פה אנו רואים שלא אל בעל הבעיא באו ישר התשובות השונות. ובדרך כלל כל תשובות השנויות במחלוקת מוסבות על שאלות שנשאלו בבית המדרש מבני הישיבה ולא מאנשים פרטים.

ג) תשובה אחת וקבלות שונות.

רב יהודה ורב נחמן בתשובת זעירי — ע״ז סא, ב (על איבעיא להו) רב יהודה אמר זעירי להקל, רב נחמן אמר זעירי להחמיר.

יהודה מר בר מרימר ורב פפא משמיה דרבא — כתובי פ, א (על איבעיא להו) יהודה מר בר מרימר משמיה דרבא אמר, מה שעשה עשוי, ר״פ אמר משמיה דרבא לא עשה ולא כלום. אר״פ הא דיהודה מר בר מרימר לאו בפירוש איתמר אלא מכללא איתמר וכו׳.

רבא ורבה בר רב שילא בדעת רב נחמן — ב״ב קנה, ב (על איבעיא להו) רבא אר״נ תוך זמן כלפני זמן, רבה בר שילא אר״נ תוך זמן כלאחר זמן.

רבא ורב שמואל בר ביסנא בדעת רב נחמן — כתובי צט, ב בסוף (על איבעיא להו) רבא אר"נ שליח כדיינין, ר"ש בר ביסנא אר"נ כאלמנה.

רבינא ורב עוירא משמיה דרבא — ב"ב קלא, ב (על איבעיא להו) אמר רבינא משמיה דרבא בכולהו לא קנה לבר מאשתו ארוסה ואשתו גרושה. רב עוירא משמיה דרבא אמר בכולהו קנה לבר מאשתו ארוסה וכו'.

ע"ע ע"ז מח, ב ר' יצחק בן אלעזר משמיה דחזקיה אמר עובר וריו"ח אמר אם עבר, ולא פליגי. ע"ע ר' חייא ור"ש ברבי בכורו' לב, א.

ד. בעיות שנפשטו במקצת.

בקבוצות של בעיות יתכן שלפעמים בעיא אחת יש לה פתרון ע"פ איזה מקור ואז באה התשובה בלשון „פשוט מיהא חדא" וכדומה, כמו כתובי מו, א, בקבוצה של בעיות מר' ירמיה ורב אשי בא בסתם „פשוט מיהא חדא דתני ר' יונה וכו'" — קידושי ו, א, בקבוצה של בעיות בני הישיבה, פשוט מיהא חדא דתניא האומר לקוחתי הרי זו מקודשת וכו'. — גיטי מד, א על בעית ר' ירמיה, פשוט מיהא חדא גר תושב הרי הוא כעכו"ם. — נזיר יג, ב — יד, א, בקבוצה של בעיות רבא מסיים התלמוד פשוט מינייהו קדמייתא, הריני נזיר וכו' (ברייתא). — ב"מ כה, א בסוף על קבוצה של בעיות מר' ירמיה, פשוט מיהא חדא דאר"נ אמר רבה בר אבוה וכו'. — שם צ, ב, על בעיות רמי בר חמא, פשוט מיהא חדא, דתניא רשאי בעל הבית וכו' — ב"ב קמ, א—ב. על בעיות ר' ירמיה מר' אבהו, א"ל זיל האידנא ותא למחר, כי אתא א"ל, פשוט מיהא חדא, דא"ר אבא א"ר אסי וכו'. — מנחי סט, א—ב. על בעית רמי בר חמא, תיפשוט ליה מיהא, דאמר עולא משום ר"ש בר יהוצדק וכו'. — ערכין יט, ב—כ, א. על בעיות רבא, פשוט מיהא חדא דתנן וכו'.

ובעירובין צג, א. על איבעיא להו בא הפסק בסתם „והילכתא בעיין לקולא" בלי שום מקור וטעם ומוסב על כל האופנים שבבעיא. אמנם באמת אין זה פתרון הבעיא רק פסק הלכה, ואפשר להסביר הפסק בכלל המוסכם „הלכה כדברי המיקל בערוב" אמנם פתרון הבעיא הוא ענין אחר לגמרי. והעיקר אצלו שנוסד על מקורות או על הוכחות לקוחות מדרכי ההיקש והסברא, כמו שראינו עד כה, ובפרט בסי' זה בקבוצות שנפתרו במקצת, שאף אחת לא נפתרה בלי מקור. — ולמ"ש מעירובין בענין הפסק במקום שהבעיא עצמה לא נפתרה ע"ע גיטי נ, א. בעית רב אחדבוי בר אמי, אם „יתומים שאמרו" גדולים או אפי' קטנים. הנסיון לפתור אותה ממה דתני אביי קשישא לא עלה יפה כי יש לדחות הראיה „ודילמא הני מילי לענין שבועה, דגדול במילי דאבוה כקטן דמי, אבל לענין זיבורית לא" ובכל זאת בא שם „והילכתא יתומים שאמרו גדולים ואין צריך לומר קטנים, בין לשבועה בין לזיבורית". ועוד נדבר מזה בפרק הבא. — וע"ע חולין קז, ב. איבעיא להו, מאכיל צריך נטילת ידים או אינו צריך, ת"ש (ב"פ) אמנם הבעיא לא נפתרה ע"פ המקורות כי ההוכחות נדחו, אמנם לבסוף „והילכתא אוכל מחמת מאכיל צריך נטילת ידים, מאכיל אינו צריך נט"י".— אמנם תמורה יא, ב. בעו מיניה מרבא הקדיש חד אבר מהו בגיזה, ורצה לפשטה מברייתא ונדחית בשתי הלשונות, ובב"מ ט, ב. דבר פשוט לרבנן, חד מיגו אמרינן, תרי מיגו לא אמרינן. ע"ע בתמורה הבעיא שלפניה. — וצל"ע עוד ב"מ צא, א. אר"פ הני מילי בעו מינאי דבי רב פפא בר אבא ופשטי להו לאיסורא, חדא כהילכתא וחדא דלא כהילכתא.

ה. בעיא למקצת מן החכמים ולמקצתם פשיטות.

מקצתן מן הבעיות הן רק אישיות בלבד, כלומר לפי שיטת חכמים יחידים, בעוד שלחכמים אחרים אין בדבר שום בעיא. כמו יבמי נב, ב. בעי רב חנניה כתב גט

לזיקתו ולא למאמרו, למאמרו ולא לזיקתו מהו? וכו׳. הענין נשאר בתיקו. השאלה הזאת שייכה רק לרב חנניה וכמ״ש שם ותיפשוט ליה מדרבא, דאמר רבא נתן גט למאמרו הותרה צרתה? לרבא פשיטא ליה, לרב חנניה מיבעיא ליה. — ב״ק ג, ב. על מ״ש רב פפא בחצי נזק צרורות שמשלם מן העליה, והא מיבעיא בעי רבא, דבעי רבא חצי נזק צרורות מגופו משלם או מן העליה משלם. לרבא מיבעיא ליה, לרב פפא פשיטא ליה. — שם יז, ב בסוף. בעי רבא דרסה על כלי ולא שברתו ונתגלגל למקום אחר ונשבר מהו וכו׳? תיפשוט ליה מדרבה וכו׳? לרבה פשיטא ליה לרבא מיבעיא ליה וכו׳. — שם פו, א. ומילתא דבעיא ליה לרבה, פשיטא ליה לאביי להך גיסא ולרבא להך גיסא, דאיתמר וכו׳. — שם קה, ב. מילתא דאיבעיא ליה לרבא פשיטא ליה לרבה. — מכות ד, א. לרב פפא מיבעיא ליה, לרבא פשיטא ליה. — מנח׳ ג, ב בסוף. מילתא דפשיטא ליה לרבה להאי גיסא ולרבא להאי גיסא, מיבעיא ליה לרב הושעיה דבעי רב הושעיה, ואמרי לה בעא מיניה רב הושעיא מרב אסי וכו׳. — ע״ע כריתי כז, א. שתי בעיות. — ובסגנון קצת משונה פסח׳ פו, ב. יתיב רב כהנא קא פשיט ליה מיפשט („אומרה לשמועה זו פשוטה ומפורשת כמו שאמרנו שעשיית מחיצה עושה אותן ב׳ חבורות וסלוק מחיצה עושה אותן ב׳ מקומות ולא מספקא ליה בה מידי״) א״ל רב אשי לרב כהנא ותיבעיא לך איבעיא סילוק מחיצה ועשיית מחיצה וכו׳ תיקו. — ע״ע חולין צח, א ר׳ יעקב בר אידי ורב שמואל בר נחמני תרוייהו משמיה דריב״ל אמרי ביצה בס׳ אסורה בס׳ וא׳ מותרת, ואיבעיא להו, בס״א בהדי דידיה או דילמא לבר מינה ולא פשיט, ומר פשיט לה מיפשט (כך אמר ר׳ זירא לר׳ שמן בר אבא).

בענין בעיות שלא נפשטו במקום אחד ובמקום אחר בא ענין הבעיא בפשיטות עי׳ ביחוד יומא יט, ב. תוד״ה מי (בענין הני כהני שלוחי דרחמנא נינהו או שלוחי דידן). וב״ק פו, ב. תוד״ה ביישו ישן. וע״ע במלחמות ה׳ לרמב״ן ברכות פ״ג (הוצ׳ ראם דף יב, א) שכ׳ „ואל תתמה שיש כיוצא בזה בתלמוד בעיות שלא נפשטו במקומן ובמקום אחר מתברר עיקרן, שתים מהן בפי׳ השולח (גיט׳ מה, א. איבעיא להו) דאיבעיא להו אין פודין את השבויים יתר על כדי דמיהן, מ״ט אי משום דוחקא דציבורא, אי משום דלא נגרי בהו, ולא איפשוט ברוכתא ואפשיט מההוא דתניא במס׳ כתוב׳ (נב, א) נשבית והיו מבקשין ממנה עד עשרה בדמיה וכו׳ וכן כתבו הגאונים שם (אמנם עי׳ גיט׳ מה, א תוד״ה דלא ליגרבו שרוצים לצדד באופן אחר). ואחרת באותו הפרק (גיט׳ מב, ב) מעוכב גט שיחרור אוכל בתרומה או לא, ולא איפשטא כלל ובמס׳ כריתי׳ (כד, ב) אמרו קסבר מעוכב גט שיחרור אוכל (אמנם גיט׳ מב, ב תוד״ה מעוכב מערערים במקצת גם על זה ואומרים בפירוש ראשון שבעיא זו לא אתיא אליבא דר״ל ובפי׳ ב׳ „אי נמי יש לחלק דהתם במעוכב גט שיחרור ע״י הפקר אוכל בתרומה וכו׳ והכא איירי בחציו עבד וחציו בן חורין״) ובפ׳ אלו הן הנחנקין (פה ,א) א״ר ששת ביישו ישן ומת פטור וכך היא גירסתו של ר׳ שלמה שם, ובפ׳ אין בין המודר (נדר׳ לה, ב) איבעיא להו, הני כהני שלוחי דידן נינהו או שלוחי דרחמנא נינהו, ולא איפשטא, ובמס׳ קידוש׳ ובמקומות אחרים א״ר הונא בריה דר׳ יהושע הני כהני שלוחי דרחמנא נינהו, ולא איפשיטא מינה בדוכתא. ובגמ׳ עצמה פ״ק דערכין (ה, א) דמי ראשי לגבי מזבח מהו נידון בכבודו תיקו, והתם איתמר בשמעתא דלעיל, והא מיבעיא בעיא לך, כי איבעיא לי מקמי דשמעית להא מתניתא, השתא דשמעית להא מתניתא לא איבעיא לי. וכיוצא באלו סתומות ומפורשות רבות במקומות אחרים וכו׳״.

ראיתי להביא דברי הרמב״ן בשלימותם עד כמה שיש בהם נחיצות לעניננו

(בפרט לפרק הבא), כי פה הונח ליסוד קבוע, שאין לקבוע מסמרות בבעיא שלא נפשטה במקומה, ששוב לא פתרו אותה. אמנם לבעלי התוספות — לכה"פ לקצתן — שיטה אחרת בזה, ומלבד המקומות שציינתי ע"ע סנהד' פה, א תוד"ה והאמר רב ששת, וקידוש' כג, ב תוד"ה דאמר רב הונא. ועוד נפגש בענין הזה בפרק הבא.

ה.

בעיות שלא נפשטו.

יותר מארבע מאות בעיות נשארו בלא פתרון. בקצתן נמצא לכל הפחות איזה נסיון לפתרון, רק שהראיות או המקורים שהובאו לתכלית זו, לא עלו יפה ונדחו. אמנם ישנן גם בעיות שלא נסו בהן לבוא לכלל פתרון והשאירו אותן תיכף במקומן וסימנן „תיקו" כלומר תיקום, תשאר במקומה, כמו שהבאתי בר"פ הקודם. ושם כבר העירותי על המחזה הנפלא הזה, שבעלי התלמוד המצטיינים בחריפות שכלם וחדוד פלפולם, לא מצאו מענה על סכום כל כך גדול של שאלות חכמים ותלמידיהם. — כמה ערערו על התלמוד דוקא מפני סגנונו הוכוחי ומפני דרכו המיוחד להכנים במשאו ומתנו סברות והנחות על פי אופנים יקרי המציאות ורחוקי האפשרות. חלק הבעיות בעצמו אינו חסר פרטים כאלה, כאשר כבר הוכחתי עד כה. ובכל זאת הרי לפנינו, שלא כל הבעיות מצאו פתרון, וכפי שנראה עוד, לא בקושי הענין מצד עצמו תלוי הדבר. כמה בעיות היה אפשר לפתור באותו החידוד בעצמו ובאותה הסברא שהשתמשו בה לדחות את הראיות והמקורות שהובאו לתכלית הפתרון.

ופה מקום אתי להביא בחשבון סגולה אחת נפלאה של הוכוחים התלמודיים, אשר לפי ידיעתי, לא התבוננו עליה עד עתה במדה הדרושה, או לכל הפחות לא הוקירוה די צרכה.

כבר הורגלנו לראות בהצעות חכמי התלמוד וכוחים מלאים פלפול מחודד ובקורת שנונה. הסגנון הפלפולי חודר לפעמים לא רחוקות אל נתוח כל כך דק ומפורט של אופנים יקרי המציאות והגיונות מופשטים, עד שהתלמוד בכלל נעשה מתוך כך לפתגם ולמשל. -- אמנם כן. הלימוד שבעל פה נוח על פי טבעו לנטות אל סגנון וכוחי, בהיות שדרך התהוות הלימודים בכל מקצוע שיהיה, הוא בעצם וראשונה דרך השאלה והתשובה, כלומר דרך בקשת פתרון לדברים התמוהים והנעלמים. כל פרובלימא מתחלת בשאלה, תמיה ובקשה. ומי שאינו מסתפק בלימודו בספר מחזיק המסקנות האחרונות של איזו חכמה, וחפץ להתבונן בדברי חקירה דרך הוייתן, כמו שעשו בעלי התלמוד, הרי ידיעותיו קרובות להקלט בדמיונו בצורה ויכוחית. הוא שומר בזכרונו גם את הנסיונות שקדמו למסקנות, והסכין להתבונן גם בספיקות ועיונים שסללו את הדרך המוביל אל האמתיות המבוקשות. בקשת המסקנות האמתיות לא תוכל להמלט מחדוד ופלפול, כידוע לכל חוקר ודורש באיזה מקצוע שיהיה. ואין ספק שפלפול כזה הוא מלאכת הרוח היותר נעלה והיותר נחוצה, ונחיצותה נראית ביותר בבקורת הסברות וההנחות שהעלה השכל האנושי במצודתו. — השכל האנושי כבר הטילו בו ספק קדמוני הקדמונים. עלול הוא לטעיות, להשערות מדומות והגיונות כוזבים, ולכן מתבקשות בחינות שונות, ראיות ומופתים ממקומות שונים לחיזוק הסברות וההנחות. גם הראיות והמופתים חשודים לפעמים; גם עליהם תעבור רוח הבקורת לנקותן משגיאות שיקול הדעת וכדומה. וכבר ראינו שגם החוקרים היותר מפורסמים טעו לפעמים לא רק בהנחותיהם, אבל גם במופתיהם.

הכרה זו נהיתה מכבר למקור נרחב להתפתחות רגש ספקני ורוח דייקנית בנוגע לחקר כל חכמה ומדע. תביעות שונות הוצגו לבחינת הראיות והמופתים כדי להנצל

מן הטעות. הדייקנות נראית לפעמים גם לנפרזה וקיצונית, בפרט בעיני מי שאינו בעל מקצוע. כמה מוזרה, למשל, ספקנותו הקיצונית של קרטיזיוס, עד שלא מצא מופת אחר לישותו של האדם, רק העובדא שהוא „חושב מחשבות" cogito ergo sum „מכיון שאני חושב הריני במציאות". — כמה מגוחך היה המופת הזה בעיני רוב בני אדם, לולי שמו המפואר של קרטיזיוס וחכמתו הנפלאה הגינו עליו. — ולעומת זאת כמה פוריה היתה הטלת הספק בגדרו הכ"ג של אוקלידס (ספר א') והמבוקש החמישי שם, עד שנדחה מהמהנדסים החדשים והוכן יסוד חדש לגיומטריא אבסולוטית או מוחלטת, כלומר גיומטריא שאינה נכנעת לגדרו זה של אוקלידס. (המשל הזה חשוב בעיני, לפי שמצאתי בכ"י מינכן נומר 36 בין שאר מאמרים הנדסיים מאמר אחר לרלב"ג — הדף לא נשאר בזכרוני — שכבר מערער על אוקלידס בענין הזה). — ומה עול מצאו בגדרו של אוקלידס? החלטתו שהקוים המקבילים לעולם לא יפגשו זה את זה אפילו אם נאריכם עד לאין סוף. — מאין לו הגדרה זו? — טענו המתנגדים — הרי בפועל אין לנו היכולת להאריך את הקוים המקבילים עד לאין סוף. וכבר יתכן שהקוים נפגשים זה בזה במרחק אין־סוף. — מה זה ימריצנו להכחיש מכל וכל את הרעיון הזה? ואם אין לו תפיסה בדמיוננו, אין זה ביטול מופתי למציאותו, בהיות שהדמיון בדרך כלל מצטמצם על דברים שיש להם גבול וקץ. —

המשל הזה יש לו עוד חשיבות מיוחדת בהציגו לעינינו דוגמא קְלַסִּית של דייקנות המתנגדת לכח הדמיון בכלל; ולוא לא עלתה יפה המצאת הגיומטריא האבסולוטית, מי יודע אם לא התלוצצו על ערעורי המהנדסים כמו על הפרזות וקיצוניות אחרות.

ועתה נשוב אל הוכוחים התלמודיים, לכל הפחות עד כמה שהם מתיחסים אל הבעיות שלא נפתרו. הרגש הדייקני של בעלי התלמוד היה, כידוע, מפותח ביותר. אומנים מנוסים הם במלאכת הוכוח. שכלם חד וטענותיהם כחצים שנונים ביד גבור. אמנם עיקר כחן זה של בעלי התלמוד לא היה מכֻוון רק לבקורת הנחות ודעות שלא נתאמתו כל צרכן. תכלית כל פלפולם היתה בעיקרה שלילית ולא חיובית. הטלת ספק בראיות המובאות. — רבינא מתאר במליצה יפה תכונתו זו של הפלפול הקדמון (סנהד' כד, א) כל הרואה ר"מ בבית המדרש כאילו עוקר הרי הרים וטוחנן זה בזה. — ואם אמנם מליצה היא, בכל זאת משתקפת בה היטב מטרת הפלפול, והיא, לעקור הרים ולטוחנן, להביא בכור הבחינה הדעות המוצעות לפניהם ולדחות, או גם לבטל הדברים שאינם ברורים ומחוורים. ועע"ש חובלים, אלו תלמידי חכמים שבבבל שמחבלים זה לזה בהלכה וכו', ושנים זיתים עליה, אלו ת"ח שבבבל, שמרירין זה לזה בהלכה כזית, (כלומר שהיו דוחים וסותרים זה את זה בטענותיהם). — וביותר נראה זאת בסוף הוריות נבי מחלוקת רבן שמעון בן גמליאל ורבנן, אם סיני עדיף או עוקר הרים עדיף. ושם בבעיא האחרונה של המסכתא „איבעיא להו, ר' זירא ורבה בר רב מתנה הי מינייהו עדיף, ר' זירא חריף ומקשה ורבה בר רב מתנה מתון ומסיק, מאי? תיקו" — פה נראה ברור שמתכונת החריף להקשות, אבל לא להביא הענין לידי מסקנה.

ובכמה מקומות מפרש התלמוד בעצמו שאין מתעודת המקשן או המתנגד לאיזו שיטה או סברא, להעמיד במקומה סברא אחרת ושיטה חדשה, רק לבדוק ולבקר את מה שלפניו, להראות באצבע שהסברא הקודמת אינה ברורה ויש בה מקום ספק. עי' למשל מ"ק טו, ב, מ"ש אביי על הראיה שהביא רב יוסף מברייתא שמנודה מותר בתשה"מ „ודילמא מנודה לשמים שאני, דקיל. — קיל? והאמרת חמור? — מספקא ליה. זיל הכא קא מדחי ליה וזיל הכא קמדחי ליה". — וכן השיב אביי לרב יוסף עוד הפעם שם בסוף העמוד. — ענין דומה לזה ביבמ' קיד, א. „והאמר ריו"ח בעושה

על דעת אביו? אלא ריו״ח ספוקי מספקא ליה. קאי הכא מדחי, קאי הכא מדחי.״ — עע״ש סב ב, הערת התלמוד עמ״ש רב ששת לרבנן „התם דחויי קא מדחי להו״. — ובחולין עו, ב. א״ל רבה (לרב חסדא) הדורי אפירכי למה לך, אותיב ממתניתין? וכו׳. א״ל מתניתין איכא לדחויי כדדחינן. — ושם כז, ב. על תשובה אחת שהשיב רבן גמליאל לקונטריקון ההגמון, ראה (ר״ג) תלמידיו מסתכלין זה בזה. אמר להם קשה בעיניכם שדחיתי את אויבי בקש. — בב״ק עב, א—ב עמ״ש רב חביבי מחוזנאה לרב אשי, לימא קסבר ריו״ח חולין שנשחטו בעזרה לאו דאורייתא, דאי ס״ד דאור׳ מכי שחיט לה פורתא אסרה, אידך לאו דמרה קא טבח. א״ל רב אחא בריה דרבא כי קא מחייב נמי ההיא פורתא. א״ל רב אשי, לא תדחיה, וטבחו כולו בעינן. אין ספק שמה שהרגיש רב אשי בדברי רב אחא בריה דרבא שנאמרו רק לדחייה בעלמא, היה נובע מן הסגנון הכללי של וכוחים כאלה. וכן השיב רב אשי (שם עט, א) על דברי המקשן שנסה לדחות ראית ת״ש בבעית אמימר „לא תדחייה, מה לי גנב שגנב מבית שומר, מה לי גנב שגנב מבית בעלים וכו׳״ ובזה נדחית הפירכא והתחזקה התשובה על בעית אמימר.

כוונתם השלילית של בעלי הפירכא וההתנגדות כל כך ברורה היתה בעיני החכמים, עד שנחוץ היה לסמן בפרטות את המקומות המעטים אשר תשובות כאלה נאמרו על האמת ולא לדחייה בעלמא, כמו במשלים האלה. — (יבמ׳ קה, א) והא בעינן כסדרן (ואיך אמר ר׳ אמי לאשה אחת שרקקה קודם שתחלוץ „חלוץ לה ושרי לה תיגרא״)? כסדרן לא מעכבא. הוא (ר׳ אבא בר ממל) סבר דחויי קא מדחי ליה, בזה שאמר „כסדרן לא מעכבא״, נפק דק ואשכח דתניא, בין שהקדים חליצה לרקיקה, בין שהקדים רקיקה לחליצה, מה שעשה עשוי. — ודומה לזה ע״ז י, א. מתקיף לה רב אחא בר יעקב, ממאי דלמלכות יונים מנינן דילמא ליציאת מצרים מנינן ושבקיה לאלפא קמא ונקטיה אלפא בתרא (ההוא שטרא דהוה כתיב ביה שית שנין יתירתא וכו׳) והאי מאוחר הוא? אמר ר״נ בגולה אין מונין אלא למלכי יונים בלבד. הוא (רב אחא בר יעקב) סבר דחויי קא מדחי ליה, נפק דק ואשכח דתניא, בגולה אין מונין אלא למלכי יונים בלבד. — (שבת ח, ב) זימנין משני ליה הוא ועירובו בכרמלית, ואמאי קרי ליה רה״ר, לפי שאינה רשות היחיד. וזימנין משני ליה, הוא ברה״ר ועירובו בכרמלית ורבי היא דאמר, כל דבר שהוא משום שבות לא גזרו עליו בין השמשות. ולא תימא דחויי קא מדחינא לך אלא דוקא קאמינא לך, דתנן וכו׳. — ודומה לו (שבועות מ, ב) אלא הא מני אדמון היא, ולא דחויי מדחינא לך, אלא תלמוד ערוך הוא בפיו של ריו״ח, הא מני אדמון היא. — לשון דחיה על אמתלאות ותשובות שלא נאמרו על צד האמת ע״ע פסח׳ נז, א, כי היכי דלא לימרו דחויי קא מדחי לן. וע״ע כתוב׳ קט, כ. ב״מ לד, ב. בכורות מז, ב. מח, א (ב״פ).

אחרי כל אלה נתבצר לנו יסוד נכון לחלוקת מיני הסתירות, הקושיות והדחיות, או במלה כוללת, התשובות השליליות. — הענין היותר מוכרע בוכוחי התלמוד (וכן גם בשאר וכוחים מדעיים) היא תכונת התשובה השלילית. — יש לנו להבחין בה שני סוגים ראשיים: א) תשובה סותרת או קושיא, ב) תשובה מעוררת ספק או דחיה. — הקושיא באה לרוב בתמונת סתירה, בהציגה לעומת הלימוד או ההנחה המוצעה מקורות או מעשים המתנגדים לה, והיא הרמיה והתיובתא. החילוק שביניהם הוא, כאמור למעלה, שברמיה המקורות המתנגדים הם מאותה המדרגה, כמו שני מקראות, שתי משניות או ברייתות וכן משנה וברייתא, או גם שתי מימרות, אבל בתיובתא הניגוד הוא בין מקורות ממדרגות שונות, כמו משנה או ברייתא המתנגדת למימרא. — ולפעמים באה הקושיא בתמונת ערעור הגיוני או סברת ההפך ממה שהוחלט לפנינו, והיא בסתם הקושיא או האתקפתא. — הקושיא בכללה באה לבטל איזה לימוד או

הנחה. ואפילו הרמיה יש במשמעה ביטול במקום שהיא אמתית, כלומר במקום שאין לפשר בין שני המקורות המתנגדות ואין לצמצם תוכנם על אופנים מיוחדים כמו "כאן קודם גזר דין, כאן אחר גזר דין" וכדומה. כי בניגוד אמתי בהכרח יבוטל המקור האחד מפני השני, אך אם המקורות שוים הם במעלתם, בהיות שאי אפשר לסבול שני הפכים בנושא אחד, יתכן רק שתפול השאלה על הבחירה, כלומר איזה מהמקורות המתנגדים ידחה ואיזה יתקיים. אם התלמוד אומר (ברכות ג, א בראש) קשיא דר' מאיר אדר' מאיר? תרי תנאי אליבא דר' מאיר. — קשיא דר' אליעזר אדר' אליעזר? תרי תנאי אליבא דר' אליעזר, הרי התירוץ הוא רק תירוץ פורמלי מבחינת השקפתנו על ר' מאיר או על ר' אליעזר, אבל ברור הדבר ש„תרי תנאי" לא יתקיימו כאחד, ובודאי נקלטה שמועה מוטעת בזכרונו של אחד מהם, רק שאין בידינו לברר הנוסחא העיקרית והאמתית.

יותר מבואר כח ביטולה של התיובתא. ואציג פה משל אחד כדי להבליט בו את הענין האמור. — (ב"מ צה, ב) א"ר המנונא, לעולם הוא חייב (השואל בתשלומין אם אירע אונס להפרה השאולה, אף שהבעלים התרצו להיות עמו במלאכתו) עד שתהא פרה וחורש בה (בעל הפרה), חמור ומחמר אחריה, ועד שיהו בעלים משעת שאילה עד שעת שבורה ומתה. אלמא קסבר „בעליו עמו" אכולה מילתא משמע. — מתיב רבא וכו'. — שלש ברייתות מתנגדות לשיטת רב המנונא, ובכן מופרך הוא, והתלמוד מסיים „תיובתא דרב המנונא תיובתא". — (ברור הדבר שהמימרא מופרכת לגמרי מכח הברייתא או המשנה ותדחה גם מן ההלכה, אם אין סבות אחרות מכריחות לפסוק על פיה אף שמופרכת היא, כמו ברכות כג, ב בסוף, תיובתא דשמואל תיובתא. אמר רבא, אף על גב דתניא תיובתא דשמואל, הלכתא כוותיה, מאי טעמא, כל לנטורינהו טפי עדיף).

וכן הוא הענין גם בקושיא מכח סברא או היקש הגיוני, כמו (ב"מ לג, ב) מתקיף לה רמי בר חמא והא אין אדם מקנה דבר שלא בא לעולם, ואפי' לר"מ וכו' ה"מ כגון פירות דקל דעבידו דאתו, אבל הכא מי יימר וכו'? אמר רבא נעשה כאומר לו וכו' עשכה"ע וע"ע ביצה יב, א, מתקיף לה רב יוסף, אלא מעתה ליפלגו באבנים וכו'. — הקושיות מכריחות לתת לענין המוצע פירוש מוגבל ומיוחד.

התכונה המשותפת לכל הסוג הזה (רמיה, תיובתא ואתקפתא) היא, שהמקשן בא לטעון בדבר ברור וודאי. הוא מראה באצבע על מקור שאין להכחיש במציאותו או על סברא שאין להשתמט מן כחה ההגיוני.

אמנם ה„ד ח י ה" אינה משתמשת לצורך וכוחה בדבר ברור וודאי, ולכן גם תביעותיה אינן כל כך חזקות. הדחיה אינה באה לסתור ולבטל לגמרי את הענין המוצע לפניה, רק להטיל ספק בהכרחיות אמתותו. — המשיב אינו טוען שהענין בכללו מוטעה הוא, רק מחליש כח ודאותו, כלומר עושה מן הודאי ספק, בהראותו שיש לכל הפחות איזו א פ ש ר ו ת לתת לתוכן הענין כוונה אחרת.

חילוק גדול יש בין שני סוגי התשובות השליליות שזכרנו גם בנוגע לתכונת החומר המבוקר. בעוד שהקושיא פושטת יד במאמרים ולימודים ומתאמצת לסתור אותם אם על ידי מקורות מתנגדים או סברות מתנגדות, הרי הדחיה באה כמעט תמיד לערער על פ ת ר ו נ י ם, או יותר נכון, על הוכחות ומופתים שהובאו מיחידים או מסתם בני הישיבה כדי לחזק בהן את הפתרונים. — עי' למשל הדחיה בזבח' לא, ב. בעי רבא חישב לאכול כזית ביותר מכדי אכילת פרס מהו, לאכילת גבוה מדמינן ליה, או לאכילת הדיוט מדמינן ליה? אמר אביי ת"ש „לאכול כחצי זית ולהקטיר כחצי זית כשר, שאין אכילה והקטרה מצטרפין". — טעמא דלאכול ולהקטיר, הא לאכול ולאכול מצטרף, והא הקטרה ביותר מכדי אכילת פרס הוא (ובכן יש לנו ראיה שבחישב

לאכול כזית ביתר מכדי אכילת פרס מצטרף ופסול). — על זה באה הדחייה „דילמא בהיסק גדול". — המקשן בעצמו אינו מחזיק את טענתו לטענת ודאי, ואינו רוצה להחליט שהמשנה לפי פירושה האמתי מדברת בהיסק גדול, רק מטיל ספק בכח הראיה מפאת חקי ההגיון. כי כל עוד שיתכן לתת להמשנה פירוש אחר, אפילו באופן קצת רחוק, הרי על ידי אפשרות כזו נחלש כח הראיה. וקרוב הדבר שלא עלה על דעת המקשן להחליט ההפך ממה שאמר רבא, כלומר גם לפי המקשן אין להכשיר בחישב לאכול כזית ביתר מכדי אכילת פרס, אבל הראיה לפסול אינה נקיה מפקפוק ויש להרהר אחריה. — משלים אחרים ממין זה כבר הבאתי למעלה.

כפי שראינו עד כה, הרי הדחיה לפי תכונתה ותכליתה קרובה מאד לבקורת לימודו של אוקלידס שהזכרתי למעלה. גם שם לא בא המקשן להחליט בבירור שהקוים המקבילים יפגשו בודאי זה את זה במרחק אין סופי, רק מטיל ספק בגדרו של אוקלי' כבדבר שאין עליו מופת חותך, והוא כעין „לא ראינו אינה ראיה" שבתלמוד. כלומר אם במרחק מוגבל לא יתכן ששני קוים מקבילים יפגשו זה את זה, מאין לנו שלעולם לא יפגשו זה את זה, אפילו אם נאריך הקוים עד אין סוף? — שאלות וספיקות ממין זה באות לרוב בתלמוד ונראה עוד להלן איזו דוגמאות לזה. אמנם פה די לנו להעיר עוד הפעם, שבדייקנותם של בעלי התלמוד מתגלה לנו רגש מפותח בתביעותיו כלפי ראיות והוכחות. ואם מנקודת השקפה זו נביט על הוכוחים התלמודיים, אז נתקרב יותר אל כונתם האמתית. הפלפול, כמובן, מצוי היה בישיבות בעלי התלמוד, בפרט בבבל, במדה גדושה. ולא היה נמלט גם מהפרזות וקיצוניות, כאשר כבר הזכרתי בפרקים הקודמים. אמנם בעלי התלמוד בעצמם לא ראו בפלפול מטרה בפני עצמה, רק אמצעי לעיקר מלאכתם: לבירור המושגים והלמודים. והם בעצמם מגנים הקיצוניות וההפרזות, כאשר כבר רמזתי על זה למעלה בבעיות של חריפות וחידוד (ס"א, ע' 82 והלאה), וביחוד במה שהשיב רב פפא על „עוג מלך הבשן מה תהא עליו", אי דייקינן כולי האי לא הוה תנינן (עירובי' מח, א). —

ועתה נשוב עוד הפעם להדגיש את הסגולה הנפלאה של הוכוחים התלמודיים, לכל הפחות עד כמה שאנו פוגשים בהם בחלק הבעיות, כי על זה אנו דנים כעת (ואף שסגולה זו מקפת סוג יותר גדול, אמנם אין פה המקום להביא בחשבון את כל החומר השייך לזה ולחזק את ההחלטה בראיות) — והיא, שהדייקנות מעולם לא באה לחדש דין או הלכה רק לבדוק את טיב הלימודים והראיות המוצעות לפני הישיבות או לפני חכמים יחידים. הדייקנות אין לה תעודה פוזיטיבית כלל, רק תעודה ניגטיבית וכל עיקרה אינה באה אלא לתכלית בדיקה ובקורת.

לסגולה זו תוצאה נכבדה, והיא, שהדחיה אם אמנם מחלשת היא את כח הראיה או המופת, אבל אינה מבטלת אותו לגמרי, רק מטלת בו ספק. ויש גם שהדחיה כל כך רפויה ודחוקה, עד שאין בה רק משהו של חשש קושיא ואינה כדאי להחשב כערעור ממש ולהשפיע על ההלכה בנוגע למעשה.

והמשל בזה (ב"מ לח, ב) הוה עובדא בנהרדעא (בשבוי שירד יורשו לנכסיו) ופשטה רב ששת מהא מתניתא (דאין מורידין). א"ל רב עמרם, דילמא לירד ולמכור תנן (אבל לעשות ולאכול וליטול כארים שפיר דמי, ובאופן זה יש להוריד היורש לנכסי שבוי)? א"ל דילמא מפומבדיתא את, דמעיילין פילא בקופא דמחטא?

וכן גם בכללים יסודיים הנחוצים תדיר להלכה למעשה, אין בקשת הראיה והמופת מושפעים מנחיצותו המעשיית של הכלל, ואין הנושאים ונותנים בדבר מרגישים איזו נטיה להקל את תנאי ההוכחה ותביעות ההגיון, אבל הדיוקים והתביעות באים באותו

אופן שהורגלנו בו בשאלות אקדימיות, ודוגמא נפלאה לזה רוב וחזקה. — (ואעתיק פה קצת דברי ממקום אחר בקצת הוספות והשלמות עד כמה שנדרשים לעניננו).

(חולין י, ב. יא, א—ב) מנא הא מילתא דאמור רבנן, אוקי מילתא אחזקיה? (כלומר מוסכם הוא אצל הרבנים להתנהג על פי הכלל הזה, ובודאי ישן נושן הוא עד שלא נודע עד כמה מגיעה קדמותו, וקרובה היא השאלה, אם נמצאים בתורה גם כן ענינים, שלא יתכן התרתם רק בעזר הכלל הזה. — כי אם היה אפשר להראות בתורה אפילו ענין אחד בלבד, שאין אפשרות למציאותו, רק אם נצרף אליו מושג חזקה, אז כבר היה לנו מופת על קדמותה העתיקה ועל הסכמת התורה עליה. וזה הוא באמת מה שהתלמוד מבקש בשאלתו מנא הא מילתא). — ר' שמואל בר נחמני א"ר יונתן, א"ק (ויק' יד, לח) ויצא הכהן מן הבית אל פתח הבית והסגיר את הבית שבעת ימים, דילמא אדנפיק ואתא בצר ליה שיעורא? אלא לאו משום דאמרינן אוקי אחזקיה. רב אחא בר יעקב מרחה את ההיקש, כי אפשר שהכהן יצא דרך אחוריו ורואה את הנגע דרך הסגירה. והוא נשאר בשיטתו אפילו לפי ההנחה, שהכהן יכול ללכת בינתים לביתו ולשוב אל הבית המנוגע לסגור הדלת מבלי ראות הנגע מחדש, כי גם באופן כזה יתכן שהכהן ידע מה מצב הנגע ברגע שקודם הסגירה, שהרי, אפשר שתעמוד שורה של אנשים מפתח הבית המנוגע עד ביתו של הכהן, והעומד על המפתן מבחין תמיד בשיעור הנגע ומהותו, ומכריז לחברו „כדקאי קאי".

מי לא יראה את הדוחק הגדול שיש בערעורו של רב אחא בר יעקב. היתכן על צד האמת לפרש כוונת הכתוב באופן דחוק כזה, שהכהן יצא מן הבית דרך אחוריו, או שיעמדו שורות של אנשים מבית המנוגע עד בית הכהן? אין כל ספק בזה שגם רב אחא בר יעקב היה מכיר ברפיון ערעורו, אבל מכיון שבאנו להביא מופת על הענין, הרי יש לדקדק אחריו ולבדוק אותו עד הגבול הקיצוני, וכל עוד שאפשר לפרש דברי הכתוב מבלי להשתמש בכלל שאין לו שום מקור מפורש בתורה, כמו חזקה, יתכן לפרשם אפילו על צד הדוחק, ולכל הפחות הוחלש ההיקש ואין להחליט לענין מוסכם שחזקה היא מן התורה, כל עוד שאין לנו מופת יותר מכריח.

ענין דומה לזה אנו רואים בסוגית רוב. — אין לנו מקרא מפורש על רובא דליתא קמן, שהוא הרוב היותר שכיח והיותר נחוץ בעניני הלכה, ולכן מבקש התלמוד לכל הפחות דוגמאות שאין אפשרות למציאותן רק בצרוף כללו של רוב. ואם עולה בידינו אפילו רק מקום אחד כזה אשר קיומו בפועל לא יתכן באופן אחר רק אם נשתמש בכללו של רוב, אז כבר יש לנו הסכמת התורה על הכלל הזה. — איזה אמוראים יגעו וטרחו בדבר, ובנקל אפשר להכיר, שההוכחות יותר חזקות מן הדחיות, ולאהבת הקיצור אביא פה רק ראיה אחת, והיא ראיתו של רב מרי, ממכה אביו ואמו, וליחוש דילמא לאו אביו הוא וכו' — המקשן רוצה לדחות ראיה זו, באמרו „ממאי, דילמא שהיה אביו ואמו חבושים בבית האסורין?"

דוחק דחיה כזאת נראה לעין בסקירה הראשונה. היתכן לפרש דברי הכתוב באופן רחוק כזה, שהדין נאמר רק על דבר כל כך יקר במציאות, שיש מופת חותך ומכריח על יחס הזרע? היתכן להעלות על הדעת, שכל מי שלא היו אביו ואמו חבושין בבית האסורים זמן מה קודם לידתו, אינו בכלל מכה אביו ומקלל אביו לענין עונש בית דין? הלא יותר נכון וגם טבעי הוא להסביר דברי הכתוב כפי המוסכם אצל בני האדם להחזיק את הבעל לאבי בני אשתו, כל עוד שאין שמץ חשד ורגלים לדבר ערוה. ובודאי גם בעלי התלמוד לא נמנעו מקחת הדברים כפי פשוטם, רק שתקעו להם מסמרות, שלא להכניס בסוג „דאורייתא" רק דבר שמפורש בכתוב, או דבר שבא בהיקש כל כך מוכרח ומדויק, עד שאין להשיב עליו אפילו באופן רחוק, ולכן לא השיב התלמוד גם על הפירכא „דילמא במקום סיף נקב הוה". ואפילו הדחיה

שעל שבירת עצם בפסח „ודילמא דמנח גומרתא עליה וקלי ליה ובדיק ליה" היא רק דחיה רחוקה אם נשקיף על הענין הזה כפי הצטיירותו בפועל ובמעשה, כי בדיקה כזאת היא כעין שבור את החבית ושמור את יינה, כלומר לשרוף את העצם עד שמגיע לקרום של מוח והקרום בעצמו לא יפסד מכח השרפה ויהיה עוד ראוי לבדי ולוא גם תצוייר באופן מה גם בדיקה זו, הלא על כל פנים דורשת היא מתינות וזהירות יתרה, ולא דבר קטן הוא לבדוק אלפי פסחים בזמן קצר בדיקה קשה ודקה כזאת, וחוץ מזה אין שום רמז לכעין זה, ובאמת לא בדקו רק סמכו על הרוב, ובכל זאת יש, לפי הרגשתו המפונקה של בעל המקצוע, פקפוק בדבר, והמופת מצד עצמו אינו מופת שלם ואינו נקי מפגימה.

רש"י שם (יב, א) מפרש „אלא ודאי הלכה למשה מסיני היא דסמכינן ארובא אפילו היכא דאפשר, או דילמא אחרי רבים להטות משמע בין רובא דאיתא קמן ובין רובא דליתא קמן וכו'" — ובאמת אין צורך לזה, כפי שבארתי. בקיום חקי התורה ומשפטיה זקוקים אנו תדיר לכללו של רוב ואין להשתמט ממנו בפועל, אף שאין לנו הוכחות וראיות הנקיות מכל פגימה הגיונית. — ויותר קרוב לומר שכללו של „רוב" באמת שקוע בכוונת חקי התורה ומשפטיה כמושכל ראשון, ככלל נחוץ לקיום סדרי החברה ומוסדות המשפט, מלומר על צד הספק שהוא הלל"מ, בעוד אשר אין שום מקור לזה. ואדרבה בעלי הסוגיא לא היו נמנעים מלרמוז על הלל"מ, לוא היה להם איזה יסוד לזה.

ובזה כבר השלמנו הקדמתנו לסוג הבעיות שפתרונן לא עלה יפה או שלא נפתרו כלל, ועתה אנו באים לפרטי הענין.

מיני הבעיות שלא נפשטו.

הבעיות שלא נפשטו נחלקות לשני סוגים: א) בעיות שנסו לפתור אותן, רק שהפתרון לא עלה יפה, ב) בעיות שלא באו לכלל משא ומתן, רק הניחו אותן כמו שהן. — את הסוג הראשון אנו מכנים בעיות וכוחיות בלתי נפתרות, והשני בסתם בעיות תלויות.

א) בעיות וכוחיות בלתי נפתרות.

גם פה יש להבחין בין נסיונות המתחילים בלשון „תא שמע" ובין נסיונות אחרים, כי לשון „תא שמע" מעידה על היות הענין נלמד בצבור בבית המדרש, כאשר כבר בארתי למעלה, בעוד שלשונות אחרות מורות על וכוחים שבין חכמים יחידים. — ואנחנו נסדר פה הבעיות הוכוחיות בסדר א—ב, ונרשום אצלן, אם התשובה מתחלת בלשון ת"ש או בלשון אחרת.

(א) בעיות בני הישיבה.

איבעיא להו. — (שבת קטז, א) הגליונין של ס"ת מצילין אותן מפני הדליקה או וכו'. ת"ש ג"פ סתם. — (שבת קכז, א) הני ארבע וחמש דקאמר וכו' את"ל הכל לפי האורחין, חד גברא מפני לכולהו, או דילמא גברא גברא מפני לנפשיה? ת"ש וכו'. — (שם קמז, ב) עצרת להאי גיסא או להאי גיסא (על מימרא של ר' יהודה אמר רב כל ימיה של דיומסת כ"א יום ועצרת מן המנין)? ת"ש וכו'. — (עירובי' צג, א בסוף) אחד בזה ואחד בזה ושנים באמצעי מהו וכו' ואת"ל וכו' והילכתא בעיין לקולא. (בעיא זו יוצאה מן הכלל, כי תחת פתרון או דחיה ותיקו יבוא פסק ההלכה, וכבר רמזתי על זה למעלה, ופה יש עוד להעיר שהפסק הזה יש לו שייכות אל הבעיא בעצמה ועמה יחד נשנה, כפי שיבואר עוד). — (ביצה יז, א בסוף) מי

שלא הניח עירובי תבשילין הוא נאסר וקמחו נאסר, או דילמא הוא נאסר ואין קמחו נאסר? וכו'. ת"ש ה"פ סתם. — (יומא מז, א) מהו שיעשה מדה לחפינה וכו'. ת"ש. — (מגילה כז, א) מהו למכור ספר תורה ישן ליקח בו חדש וכו'. ת"ש ה"פ. — (יבמ' קיד, ב בסוף) החזיקה היא מלחמה בעולם מהו וכו' ת"ש ב"פ׳ — (שם קיז, א) בת חמיה מהו וכו'. ת"ש׳ — (שם קכא, א) ר"י בן בתירה לקולא פליג או וכו׳ ת"ש. — (כתובי פג, ב) לר' יהודה פירי פירות דוקא או דילמא עד עולם דוקא, או דילמא תרווייהו דוקא? את"ל וכו' (ג"פ) וב' את"ל מתנגדים זל"ז, וכדומה לזה ב"ב קנז, ב. הבעיא נפשטה רק במקצת ע"י דחיית את"ל בתרא בלי מקור רק מסברא. — (קידושי לג, ב) בנו והוא רבו מהו לעמוד מפני אביו? ת"ש. — בנו והוא רבו מהו שיעמוד אביו מפניו? ת"ש. — (גיט' מב, ב) מעוכב גט שחרור אוכל בתרומה או אינו אוכל וכו'. ת"ש. (ע"ש הדחיה „התם אם יבוא אליהו ויאמר בחד מינייהו דעבד הוא, קנין כספו קרינא ביה וכו'). — (שם מה, א) האי מפני תיקון העולם משום דוחקא דציבורא היא או דילמא משום דלא לגרבו ולייתו טפי? ת"ש וכו'. (המעשה מלוי בר דרגא שפדה את בתו בשלשה עשר אלף דינרי זהב מוכיח שהטעם הוא רק משום דוחקא דציבורא, אמנם אביי מדחה הראיה, כי אפשר שלוי פדה את בתו שלא על פי הדין, רק מנטית רגשי לבבו להציל את בתו. ותוד"ה „דלא" מביא גם כן שני אופנים דומים לזה: בכתובי נב, א בסוף ת"ר נשבית והיו מבקשין ממנו עד עשרה בדמיה פעם ראשונה פודין וכו'. ובגיט' נח, א, ת"ר מעשה בר' יהושע בן חנניה שהלך לכרך גדול שברומי, אמרו לו, תינוק אחד יש בבית האסורין יפה עינים וטוב רואי וכו' אמר מובטחני בו שמורה הוראה בישראל, העבודה שאיני זז מכאן עד שאפדנו בכל ממון שפוסקין עליו וכו'. ע"ש תי' של תוס' וע"ע כתובי נב, א תוד"ה רצה. אמנם לפי דרכנו למדנו, שהתקנה שלא לפדות יתר על כדי דמיהן מדברת בסתם שבויין ובפדיון על חשבון הציבור, אבל אין בכוונת התקנה לעכב על מי שרוצה להציל אשתו או בתו וכדומה ואינו חס על ממונו. ומה שהשיב אביי „ומאן לימא לן דברצון חכמים עבד" היא רק דחיה בעלמא ואינה כדאי לסתור המעשיות השונות וגם החוק הנטוע בלבו של האדם להציל אשתו ובניו בכל מה שיש לו. וכן הבין גם הרמב"ן את הענין הזה במלחמות שהבאתי למעלה מברכי פ"ג. וכן כתבו גם הגאונים לפי עדותו של הרמב"ן שם. והתמיה איך עשו מעשה בבעיא דלא איפשטא, אינה תמיה כלל, כי כבר ראינו שהדחיה מחלשת אמנם כח הראיה אבל אינה דוחה לגמרי וגם אין כחה לעמוד בפני המעשה. ועפ"ז יובנו גם שאר דברי הרמב"ן שם). —

(גיט' סה, ב) הוציאוה מהו, עזבוה מהו וכו'. פשוט מיהא חדא וכו'. (אם בעיא אחת נפשטה ושאר בעיות שבקבוצה נשארו בלא פתרון, אז אין שום סימן ורמז על זה כמו קשיא או תיקו וכדומה).

(נדרי עא, ב) גירושין כשתיקה דמיא או כהקמה דמיא וכו' ת"ש ג"פ.

(ב"ק כד, ב) המשסה כלבו של חבירו בחברו מהו וכו'. א"ר זירא ת"ש, ואחרי כן ת"ש סתם. — (שם קא, א) יש שבח סמנין על הצמר או אין שבח סמנין על הצמר וכו'. ת"ש ב"פ. —

(ב"מ כד, א) כי קאמר ר"ש בן אלעזר עכו"ם אבל ברוב ישראל לא, או דילמא אפילו ברוב ישראל נמי אמר וכו'. הרבה את"ל. ת"ש ג"פ. —

(ב"ב ג, ב) הן וסידן, או דילמא הן בלא סידן? א"ר נחמן מסתברא הן וסידן וכו', ונדחה ואחרי כן בא ת"ש ונדחה גם כן, והדחיה יש לה כעין ראיה „דיקא נמי דקתני של ג' טפחים, מכלל דאיכא זוטרא, ש"מ." — ערך דחיה כזאת שיש לה קצת ראיה וסמך גדול מערכה של דחיה פשוטה, אבל אם יש בכחה להכריע את ההלכה לאידך גיסא, אינו ברור כל כך, כי המשנה יתכן לפרשה גם כן ברברבי ולעולם בלא

סידן, אמנם הרא"ש שם סי' ג' כתב בפשיטות ואסיקנא הן וסידן, וכן רמב"ם שכנים ספ"ב. וענין דומה לזה זבח' צ, א. ע"ש. — (שם יט, א) וסד בסיד תנן או דילמא או סד בסיד תנן? פשיטא דוסד בסיד תנן וכו' ונדחה, ואחרי כן בא ת"ש ונדחה ג"כ. — (עח, א בסוף) בעודן עליו מחלוקת וכו'. ת"ש ב"פ. —

(סנהד' מו, ב) קבורה משום בזיונא הוא או משום כפרה הוא וכו'. ת"ש ג"פ. — (שם קיב, א) הודחו מאליהן מהו וכו'. ת"ש.

(מכות יא, ב) במיתת כולם הוא חוזר או במיתת אחד מהם? ת"ש. —

(זבח' כ, ב) יציאה מהו שתועיל וכו'. ת"ש ד"פ. — טומאה מהו שתועיל וכו' ת"ש ב"פ. ובנוגע לאת"ל לינה לא פסלה, הרי היא פלוגתא דתנאי. ושם דף כא, א פשיטא היא לאמוראים שפסולה היא בלינה. יעו"ש. — (שם כא, א) מהו לקדש ידיו בכיור וכו' א"ר נחמן בר יצחק ת"ש. — (שם פט, ב) דם חטאת ואיברי עולה איזה מהם קודם וכו'. ת"ש וכו' אדרבה מסיפא וכו'? אלא מהא ליכא למשמע מינה. — בסגנון זה נדחית ראית ת"ש בבעיא הבאה „דם עולה ואימורי חטאת איזה מהן קודם" אמנם בבעיא שלישית נדחית ראית ת"ש בדחיה המסימת „דיקא נמי דקתני מפני שדמה ניתן ש"מ", והיא כעין מה שראינו ב"ב ג, ב.

(בכורות ז, א) פרה שילדה כמין חמור וכו' הרבה את"ל ות"ש ב"פ.

(חולין ח, א) ליבן שפוד והכה בה משום שחין נידון או משום מכוה נידון וכו'. ת"ש ב"פ. — (שם סח, ב) לדברי האומר אין לידה לאיברים, הוציא העובר את ידו והחזירה וכו', את"ל וכו'. ת"ש. — (שם עז, א) ניקב מהו, נקלף מהו וכו' ת"ש. — (שם קז, ב) מאכיל צריך נטילת ידים או אינו צריך? ת"ש ב"פ ונדחה ולבסוף תבוא ההלכה „והילכתא אוכל מחמת מאכיל צריך נטילת ידים, מאכיל אינו צריך נטילת ידים." — כבר בארתי במקום אחר, שההלכה תבוא רק במקום שיש לזה צורך מעשיי, אמנם לתת פתרון מדעי לשאלה או לימוד הוא ענין שאין לו שום שייכות אל צרכי החיים ותלוי רק בתכונת הענין בעצמו ובמצב החקירה ומציאות החומר הנצרך להפתרון המבוקש. וביותר צריך להדגיש פה בחלק הבעיות את החילוק שבין המלאכה העיונית של הגבלת לימודים על פי ראיות ומופתים הגיוניים ובין הגבלת ההלכה לצרכי יום יום. ודוגמא יפה אנו רואים לזה בשבועות מז, א. עמ"ש במשנה שם (מה, א) היו שניהם חשודין (על השבועה) חוזרה השבועה למקומה, דברי ר' יוסי. ר' מאיר אומר יחלוקו. א"ל רבא לרב נחמן היכי תנן (שתי נוסחאות היו במחלוקת ר"י ור"מ)? א"ל לא ידענא. — הילכתא מאי? לא ידענא. — ואיזה שורות אחרי כן א"ר יוסף בר מניומי, עבד רב נחמן עובדא יחלוקו. וקרוב הדבר שאף שלא נתברר לו הנוסח העיקרי כל צרכו, בכל זאת עבד עובדא, כי הוכרח לפסוק במעשה המוצע לפניו ואי אפשר לפטור את בעלי הדין ב„לא ידענא". — ועוד אשוב לדבר מזה להלן בביאור היחס שבין בעיות שלא נפשטו ובין ההלכה ופה די להעיר על סוגית שבועות שפסקו של רב נחמן אינו תלוי במ"ש רב יוסף בר מניומי קודם לכן בשם רב נחמן שהיתה לו הגירסא ר' יוסי אומר יחלוקו, כי תירוצם של תוד"ה הלכתא דחוק ועי' מהרש"א שם שהעלה „ועי"ל דבכמה דוכתין מצינו דאמוראים פליגי בדברי אמורא רבם, אבל מעשה רב, ובודאי דליכא דפליג אהא דעבד ר"נ עובדא יחלוקו ודו"ק". כלומר, בזה אם רב נחמן בא לכלל בירור גירסא או לא, יש מחלוקת בין האמוראים, אבל בזה שפסק בעובדא ידועה יחלוקו, אין מחלוקת. ולפי זה, גם מי שסובר שר"נ לא בא לכלל בירור גירסא, גם כן מתאים אל העובדא שהזכרנו ואינו רואה בעובדא שום הוכחה על ההפך, וזה לא יתכן, רק אם נחליט שבעלי התלמוד עשו הבדל בין פתרון השאלה ע"פ ראיות ועיונים הגיוניים ובין פסק ההלכה לצרכים מעשיים. ע"ע השיטות המובאות ברא"ש שם.

סתם בעיות — משלים אחדים יש מסתם בעיות שלא בלשון „איבעיא להו" וקרוב הדבר שגם הן באו מבני הישיבה, רק שלפי המשך הדברים נשמטה מליצת „איבעיא להו". — (מ"ק טו, א) מנודה מהו בעטיפת הראש וכו' ת"ש. (פה לא היה מקום לפתיחת הבעיא ב„איבעיא להו", כי הבעיא מתחלת בלימוד מונח ומוסכם „אבל חייב בעטיפת הראש" ואחרי כן יבוא „מנודה מהו בעטיפת הראש". וכן היא גם בבעיות הקודמות לכן והבאות אחרי כן, כמו (יד, א) אבל אינו נוהג אבלותו ברגל וכו' מנודה מהו שינהוג נדויו ברגל וכו'. (טו, א) אבל אסור להניח תפילין וכו' מנודה מהו בתפילין וכו'. — אבל אסור בשאילת וכו' מנודה מהו בשאילת שלום וכו'. — (שם ב) אבל אסור בעשיית מלאכה וכו' מנודה מהו בעשיית מלאכה וכו'. — אבל אסור ברחיצה וכו' מנודה מהו ברחיצה. — אבל אסור בנעילת הסנדל וכו' מנודה מהו בנעילת הסנדל. — אבל אסור בתשה"מ וכו' מנודה מהו בתשה"מ. — אבל אינו משלח קרבנותיו וכו' מנודה מהו שישלח קרבנותיו. — כל הבעיות האלו היתה להן שייכות זו לזו, כי בכולן אנו רואים שרב יוסף הוא המשיב, לכל הפחות עד כמה שיש עליהן תשובה או נסיון של תשובה.

(ב"ב קמו, א) אכל תנן, שתה מאי? הוא תנן, שלוחו מאי? שם תנן, שגר לו מאי? ת"ש. — גם פה נראה שנשמט „איבעיא להו" מטעם שנשמט במשל הקודם, כי גם פה מתחיל המקשן בדבר הידוע ומוסכם ומסיים בבעיא. — ודומה לזה גם ברכות יב, א. פשיטא היכא דנקט כסא דחמריה בידיה וקסבר דשיכרא היא וכו'. אלא היכא דקא נקט כסא דשיכרא בידיה וקסבר דחמרא היא וכו'. ת"ש.

(ב) סתם בעיות ליחידים.

בעו מיניה מרב אמי — בן נח מצווה על קדושת השם או אין מצווה על קדושת השם? אמר אביי ת"ש וכו'. רבא מדחה ראיתו של אביי, וראוי לשום לב אל סתם הגמ', שאינה רואה בדחייתו של רבא דבר מסויים וראוי לקבוע על פיו את ההלכה ולכן שואלת „מאי הוי עלה" ובא אח"כ נסיון אחר מרב אדא בר אהבה שנדחה ג"כ „הא בצינעא הא בפרהסיא". וע"ש תוד"ה ואם איתא שכ' ולמסקנא זו לא איפשטא בעיין, ולשון מאי הוה עלה משמע דמסקנא דפשיטות היא, ונראה יותר כספרים דגרסי' ואם איתא לימא וכו' עשכה"ע שעפ"ז אין בן נח מצווה על קידוש השם וכן פסק גם הרמב"ם מלכים פ"י ה"ב. — אמנם לפי מה שהעירונו לעיל אין זה מכריחנו להחליט שדוקא לפי הנוסחא השניה יש לפסוק כן, כי באמת יש ערעור על הראיה, רק שכהלכה למעשה אין בכח הערעור לדחות את היותר מסתבר.

בעו מיניה מרב נחמן — היא רק בעית יחיד או אחדים מחכמי סורא שהוצעה לפני ר"נ בעת שהיה שם ולכן משיב ר"נ בלבד שלא בלשון ת"ש (חולין יט, ב) לאו היינו דר"א בר מנוומי וכו'.

בעו מיניה מרבא — (תמורה יא, ב) הקדיש חד אבר מהו בגיזה. נראה ג"כ שהבעיא הוצעה לו לבדו, כי הוא משיב תיפשוט לך מהא דתניא ולא בלשון ת"ש. וכבר העירותי למעלה (פ"ד אות ד, 121) שאף שהתשובה נדחית פה בשתי הלשונות בכל זאת דבר פשוט הוא לרבנן בב"מ ט, ב, חד מיגו אמרינן תרי מיגו לא אמרינן.

בעו מיניה מרב ששת — (יבמ' צג, ב—צד, א) עד אחד ביבמה מהו וכו' א"ל ר"ש תניתוה וכו' בשתי לשונות, אמנם תשובת ר"ש נדחית, ובא אח"כ נסיון אחר בת"ש שאמר רב מרדכי או רב אחא לרב אשי. — (סנהד' נה, א) גוי הבא על הבהמה וכו'. ר"ש בעצמו משיב תניתוה ונדחה ואח"כ בא ת"ש לפשוט מן המשנה

כפי שפשטה ר"ש ונדחה ג"כ. פסקו של הרמב"ם מלכים פ"ט ה"ו הוא להקל מחמת הספק.

(ג) בעיות של יחידים.

ר' אבא בר ממל — (ב"ק פו, ב) ביישו ישן ומת מהו כו'. ת"ש ב"פ. הנסיון היא בב' אופנים להוכיח שיש לו בושת וחייב, אמנם הראיות נדחו, ובסנהד' פה, א מקשה התלמוד „והאמר רב ששת, ביישו ישן ומת חייב". מזה נראה שלענין פסק הלכה יותר קרוב היה לקחת ליסוד את הראיות ולא להשגיח על הדחיות. ועי' ב"ק תוד"ה ביישו ישן וסנהד' תוד"ה והאמר, וכבר העירותי על זה גם בסוף הפרק הקודם ועל הרמב"ן ברכ' פ"ג. ולפי דרכנו הענין מבואר בלי דוחק.

ר' אבהו — (מנח' ע, א) שיבולת שמרחה בכרי ושתלה וקרא עליה שם במחובר מהו וכו'. א"ל רבנן לאביי, אם כן מצינו תרומה במחובר לקרקע וכו', ע"ש שנדחה.

ר' אבין — (זבח' צב, ב) חטאת העוף שהכנים דמה בצוארה בפנים מהו וכו' ת"ש. — (שם) נשפך על הריצפה ואספה מהו וכו'. אמר רבא ת"ש.

אביי — (נזיר מב, א) נזיר שגילח ושייר שתי שערות וכו'. פה חסרה כל תשובה וגם ה„תיקו" והטעם לזה, לפי שהיא בעיא שיש לה המשך בבעיא אחרת הבאה אחריה באותו ענין מרבא, וכלל גדול הוא בבעיות, ש„תיקו" לעולם לא יבוא רק בבעיא שלא תבוא אחריה לא נסיון של תשובה ולא שום הערה ולא המשך של בעיות אחרות באותו ענין. — הכלל הזה לא מצאתי עד עתה בשום מקום, אבל מן חומר כל הבעיות אשר לפני יוצא הכלל הזה בפשיטות, ועוד אשוב לדבר בענין זה בפרק הבא.

רב אדא בר אהבה מאביי — (נדה כג, ב) לר"מ דאמר בהמה במעי אשה ולד מעליא היא, אדם במעי בהמה מאי וכו' ותיפשוט ליה מהא דריו"ח וכו' עשכה"ע. בבעיות כאלה, כידוע, לא בא ת"ש, רק אם תחזור ותוצע לפני בני הישיבה.

רב אושעיה — (חולין קיט, ב) שני שומרין מהו שיצטרפו וכו' ת"ש ב"פ.

רב אחא — (חולין ע, א) נפתחו כותלי בית הרחם מהו וכו'. — בעיא זו דומה ממש לבעית אביי שלמעלה שלא בא אחריה לא תשובה ולא תיקו מאותו הטעם בעצמו, לפי שבא אחריה המשך בבעיא אחרת. והבעיות שלפניה, היא קבוצה מיוחדת ומסימת בתיקו.

רב אחא בר הונא מרב ששת — (סנהד' מג, א) אמר אחד מן התלמידים יש לי ללמד עליו זכות ונשתתק מהו? מנפח רב ששת בידיה וכו' (דרך היתול השיבו שהן דברי רוח, כי אם נחוש לבעין זה, הרי בכל היוצאין ליהרג יש לחוש, שמא יש אחד בסוף העולם שידע לו זכות), אמנם דחייתו של ר"ש מופרכת „התם לא קאמר, הכא קאמר" והשאלה היא מחדש „מאי"? — כנראה הוצעה השאלה בפעם שניה בישיבה, כי אחריה בא „ת"ש" בסתם, שג"כ הודחה.

רב אחא בר יעקב — (ב"ק מ, א) שור של שני שותפין כיצד משלמין כופר וכו' השאלה היא רק לחידוד בעלמא לתהות על קנקנו של ראב"י.

רב אחדבוי בר אמי — יתומים שאמרו קטנים, או אפילו גדולים וכו'? ת"ש וכו', ואחרי שנדחית הראיה „ודילמא ה"מ לענין שבועה וכו'" יבוא הפסק: „והלכתא יתומין שאמרו גדולים ואין צריך לומר קטנים בין לשבועה בין לזיבורית" — גם פה נקבעה ההלכה מבלי להשגיח על הדחיה.

ר' אלעזר — (זבח' קד, ב בסוף) יציאה מהו שתועיל בפרים הנשרפים ושעירים הנשרפין וכו'. ת"ש. — (שם קה, א) פרים ושעירים הנשרפים שיצאו וחזרו מהו וכו'. א"ר אבא בר ממל ת"ש וכו' אמר רבינא ותסברא וכו', ומשנה כוונת הבעיא.

רב אשי — (כתוב' כז, א בסוף) אמרה לא נחבאתי ולא נטמאתי מהו וכו'. ומ"ש מההוא מעשה דההוא גברא וכו' הכי השתא וכו' (רק וכוח בין יחידים בלא מסקנא קבועה). — וכן גם בשאר בעיות של רב אשי שבסוג זה. כמו (כתוב' מו, א) הוציא שם רע על הנישואין הראשונים מהו, על נישואי אחיו מהו? פשוט מיהא חדא וכו' (ויש פה גם להעיר שהסיום הזה מוסב גם על הבעיא שקדמה לזו מר' ירמיה). — וכן גם (סנהד' סד, ב) העבירו סומא מהו, ישן מהו וכו' תיפשוט מיהא חדא. — גם פה ובדוגמא הקודמת אנו רואים, שבמקום שבעיא אחת נפשטה בפועל או יש לכל הפחות נסיון לפתרונה, אף ששאר בעיות שבקבוצה נשארות בלי שום פתרון או נסיון חסרה מלת תיקו.

רב הונא — (סנהד' מג, א) סודר שמניפין בו וסוס שרץ ומעמידו משל מי וכו'. אחרי כן באה עוד בעיא אחרת המסוימת בפתרון „הא ודאי מסתברא משל צבור" ומזה נראה שהבעיא הראשונה מוטלת בספק. תיקו חסר גם כאן לפי שיש לבעיא זו המשך ע"י בעיא אחרת שנפשטה.

רב הונא בר מנוח — (נזיר נא, ב) כיחו וניעו מהו? א"ל רב שמואל בר אחא לרב פפא, ואי ס"ד כל הני דקאמר הוי גלגלין וכו' עשכה"ע שהוכוח לא סיים בפתרון הבעיא. ועי' רמב"ם טו"מ פ"ג.

רב המנונא — (סנהד' נה, ב) ישראל הבא על הבהמה בשוגג מהו וכו' א"ר יוסף ת"ש. ואחרי שנדחה מסתם התלמוד אמר רבא ת"ש, ולבסוף בא ת"ש ג' בסתם. וצ"ע בפסקו של הרמב"ם א"ב פ"א ה"יח שכ' שהבהמה אינה נסקלת על ידן.

ר' זירא — (ב"ק כ, א) מתגלגל מהו וכו' ת"ש. — (ב"מ ו, א) תקפו אחד בפנינו מהו וכו' ת"ש. — (מנחות סט, ב) חיטים שירדו בעבים מהו וכו'. ומי איכא כי האי גוונא? התמיה הזאת היא היא גם התשובה, ואע"פ שבא אחרי כן ענין אחר מגוזם ומתמיה של בר עדי טייעא, בכל זאת לא באה תשובה אחרת, ויש לשער שבעיני המסדר התמיה הראשונה במקומה עומדת. וחברו ביבמ' קב, א—ב, בעא מיניה ר' נחמיה מרבה, שני מנעלים זה על גב זה מהו וכו'? ומי איכא כי האי גוונא? גם שם התמיה היא היא התשובה, כלומר אין צורך להתוכח בענין הזה, ואע"פ שבא אח"כ „אין, דחזיוהו רבנן לרב יהודה דנפק בחמשה זוזי מוקי לשוקא", אפשר שדברים אלו נאמרו רק דרך הלצה מאחד התלמידים שחפץ להתוכח יותר בדבר הזה. וגדולה מזו אנו מוצאים בסנהד' עא, א, דתניא בן סורר ומורה לא היה ולא עתיד להיות, ולמה נכתב, דרוש וקבל שכר וכו'. א"ר יונתן אני ראיתיו (כלומר את בן סורר ומורה) וישבתי על קברו. — עיר הנדחת לא היתה ולא עתידה להיות, ולמה נכתב, דרוש וקבל שכר וכו' א"ר יונתן, אני ראיתיה (את העיר שנעשית עיר הנדחת) וישבתי על תלה. — ע"ע תוספתא סנהד' פ"יא, ו, ור"פ יד שנאמר ג"כ בסתם שבן סורר ומורה ועיר הנדחת לא היו ולא עתידין להיות. — הזרות שבדברי ר' יונתן גלויה, האיש הזה בעצמו ישב גם על הקבר וגם על התל, והוא ראה אותן גם בחיים וקודם הדין, ולפי מ"ש שבת טו, א בסוף הרי ארבעים שנה עד שלא חרב הבית בטלו דיני נפשות מישראל, ובודאי צריך לקחת דברי ר' יונתן על דרך הלצה ודחיה בעלמא. — (חולין מה, ב) לבית חלל קטן או לבית חלל גדול? א"ל אביי מאי תבעי לך וכו'. — (שם קמ, ב) יונה על ביצי חסיל מהו, חסיל על ביצי יונה מהו? אמר אביי ת"ש.

חזקיה — (נזיר נא, א) שערו העומד לגלח, צפורן העומד ליגזז מאי? ונפשוט ליה מדרבה בר בר חנה וכו'. ע"ע תוד"ה בעי חזקיה וטעמא.

ר׳ חייא בר אבין מרב חסדא — (מנח׳ מט, א בסוף) ציבור שאין להם תמידין ומוספין איזו מהן קודם וכו׳. מקודם יבוא וכוח יחידים „א״ל תניתוה" וכו׳ ונדחה ואח״כ ת״ש שנדחה ג״כ.

ר׳ חייא בר יוסף משמואל — (יבמ׳ נח, ב) כהן גדול שקידש את הקטנה ובגרה תחתיו מהו וכו׳ וכוח יחידי, תניתוה ב״פ. ונדחה.

ר׳ יוחנן — (שבת צט, ב) בור ט׳ ועקר ממנה חוליא והשלימה לעשרה מהו וכו׳ את״ל וכו׳ תיפשוט ליה מדידיה וכו׳ ונדחה.

ר׳ יונתן — (ב״ק צד, א) מאי טעמא דר׳ ישמעאל וכו׳ ואת״ל וכו׳ ותו לרבנן תעזוב יתירה דכתב רחמנא למה לי? הבעיא האחרונה נפשטה, על הראשונה אין שום נסיון של פתרון.

ר׳ ייבא סבא מרב נחמן — (ב״ק מט, ב) המחזיק בשטרותיו של גר מהו? מאן דמחזיק בשטרא אדעתא דארעא הוא דמחזיק, ובארעא הא לא אחזיק, ושטרא נמי לא קנה, דלאו דעתיה אשטרא, או דילמא דעתיה נמי אשטרא? א״ל עני מורי, וכי לצור על פי צלוחיתו הוא צריך? א״ל לצור ולצור. — בעיא זו דומה לבעית ר׳ זירא (מנח׳ סט, ב) בחטים שירדו בעבים. שם נדחית הבעיא כדבר שאין לו מציאות וערך בעולם המעשה „ומי איכא כי האי גוונא", ואף שהמקשן עומד בקושיתו ואומר „אין", בכל זאת אין משגיחין עליו, ואינם רואים בדבריו רק חידוד וקינטור, וכן היא גם פה, שר״נ משיב בדברי תמיה והשתוממות „עני מורי, וכי לצור על פי צלוחיתו הוא צריך"? ואף שר׳ ייבא סבא משיב על זה „לצור ולצור", אין ר״נ חוזר להשיב לו דבר ,ומסדר הש״ס מתחיל תיכף מימרא אחרת.

ר׳ ינאי — (בכורות כו, א) התולש צמר מעולה תמימה מהו וכו׳ ת״ש.

ר׳ ירמיה — (כתובי כז, א) אינה מחזקת אלא אחת מהו וכו׳ ומ״ש מב׳ שבילין? וכוח יחידים ודחיה. — (שם מו, א) שכרן בקרקע מהו, בפחות מש״פ מהו, שניהם בפרוטה מהו, ואחרי כן תבוא בתכיפות בעית רב אשי (ע״ש). — (גיטי מד, א) מכרו חוץ ממלאכתו מהו וכו׳ כמה בעיות ובאחרונה „פשוט מיהא חדא" והשאר נשארו תלויות ובלי תיקו כאשר יבואר עוד בסימן הבא. — וכן הוא הענין (נזיר נא, א) אבר במעי אמו וכו׳ ש״ז במעי אשה וכו׳ ואת״ל, ע״ש. — (ב״ק כה, א) כשיר מהו, כשורה מהו וכו׳ „פשוט מיהא חדא". ע״ע ב״ב קג, א. נדה נה, א. — (ב״ב כג, ב) רגלו אחת בתוך נ׳ אמה ורגלו אחת חוץ לנ׳ אמה מהו? — ועל דא אפקוה לר׳ ירמיה מבי מדרשא — (מזה ברור שקושיא זו הציע ר׳ ירמיה בבית המדרש ולא לפני יחידים, ובאמת בא עליה „ת״ש", והפלא הוא שבני הישיבה היו מנסים לתת תשובה גם על בעיא זו. ונראה מזה, שהפתרון ההגיוני לא היה תלוי בזה, אם יש לזה מציאות וצורך בפועל, כמו שבהפך ההלכה המעשיית לא צמצמה את גבולה רק על השאלות שמצאו להן פתרון שלם בבית המדרש). — (שם קמ, ב) בעית ר״י מר׳ אבהו, אלמנתו מהו שתמעט וכו׳ והרבה את״ל ושתי נוסחאות. „פשוט מיהא חדא". — (זבחי ע, ב) ערף עז מהו וכו׳. כנראה לא הוצעה בעיא זו בבית המדרש, רק לפני יחידים ורב דימי הביאה לפני אביי, „יתיב רב דימי וקאמר לה להא שמעתא, א״ל אביי, מכלל דעגלה ערופה טהורה היא"? ע״ש כל הוכוח. — ונראה גם שהבעיא בעצמה נקראה גם כן שמעתא, וכבר ראינו כעין זה גם למעלה. — (זבחי קד, ב) לינה מהו שתועיל בפרים הנשרפים וכו׳. וכוח יחידים ות״ש ב״פ. — (חולין מו, א) את״ל עד ועד בכלל פרשה עצמה מהו (שני את״ל המתנגדים). ת״ש.

ר׳ ירמיה מר׳ זירא — (חולין ע, א) נגממו כותלי בית הרחם מהו? א״ל קא נגעת בבעיא דאיבעיא לן, דבעא ר׳ זירא ואמרי לה בעא מיניה ר׳ זירא מר׳ אסי עומד מרובה על הפרוץ ויצא דרך פרוץ, פרוץ מרובה על העומד ויצא דרך עומד,

מאי? א"ל עד כאן לא איבעיא ליה אלא פרוץ וכו׳. — שתי ספקות לפנינו בזה, א) אם בעית ר׳ ירמיה שוה היא בענינה לבעית ר׳ זירא, ב) בעית ר׳ זירא עצמה נשארה בלא פתרון. אמנם מאחר שהוכוח התחיל אף שלא בא לכל סיום ומסקנא, לא בא אחריו תיקו.

מר בר רב אשי — (חולין ע, א) נעקרו כותלי בית הרחם מהו וכו׳. — אחריה בא עוד המשך של בעיות מחכמים אחרים, ולכן אינה מסומנה ב„תיקו".

רב נחמיה מרבה — עי׳ ר׳ זירא מנח׳ סט, ב.

פינחס אחוה דמר שמואל משמואל — (בכור׳ לט, א) אכל ולא איתסי למפרע הוי מומא או מכאן ולהבא הוי מומא וכו׳ מאי? קרי עליה שמואל (ישע׳ לג, כג) פסחים בזזו בז (דבר שאין הדעת סובלת שיהיו חגרים בוזזים ביזות, כלומר אתה אינך מחודד ושאלת שאילה כזו, שאיני יודע תשובה, רש"י). אם פירושו של רש"י נכון, אז נראה גם מכאן, שמלת תיקו אינה סימן לדברים שלא נמצא עליהם פתרון, וכמו שנראה עוד.

רב פפא — (פסח׳ נט, ב בסוף) בעבודה אחת תנן (דפסול לשמו ושלא לשמו) או בשתי עבודות תנן וכו׳. ת"ש ד"פ. — (נדר׳ לג, א) סוס לרכוב עליו וטבעת ליראות בה מהו? ת"ש. — (נזיר נא, ב) פירשה מהו וכו׳, ואחריה בא בתכיפות המשך של שאר בעיות. — (מנח׳ קה, א) מיני מנחה מהו וכו׳ ת"ש ב"פ. — (חולי׳ מו, א) את"ל ולא עד בכלל, כי פרשה מהו וכו׳. מוסב על בעית רב הונא עד ועד בכלל, ואחריה באה תכופה בעיא אחרת.

רבא — (יבמ׳ קיט, ב) מ"ט דר"א וכו׳ ת"ש ב"פ. — (נזיר יג, ב) אמר הריני נזיר וכו׳ והרבה את"ל. „פשוט מינייהו קדמיתא". — (סוטה טו, ב) נתאכמו והחזיר לתוך כבשן האש מהו וכו׳ ע"ע טז, א. ת"ש. — (ב"ק יח, ב) יש העדאה לצרורות וכו׳. ת"ש ג"פ. — (שם קה, א) אגף חציה מאי וכו׳ „לאו משנתנו היא"? — וכן (ב"מ יב, א) זרק ארנקי בפתח זה וכו׳ „לאו היינו מתניתין"? אמנם צ"ע בזבח׳ כה, ב, שמקשים באת"ל אויר שאין סופו לנוח לאו כמונח דמי, ושם תוד"ה זאת אומרת אויר כלי ככלי דמי, מהכא הוה מצי למיפשט לעיל, וצ"ע דמבע"ל (שם פז, ב) גבי אויר כבש ככבש דמי. ועי׳ פרה פ"י מ"ד ובמ"ש תי"ט ומלאכת שלמה שם. — (ב"ב קמו, א) סבלונות העשויין לבלות ולא בלו מהו וכו׳ ת"ש ב"פ. — (זבח׳ יט, א) נכנס לו רוח בבגדו וכו׳ ועוד שאר בעיות, ואחריהן תכופה בעית מר בר רב אשי. — (שם לא, ב) חישב לאכול כזית ביותר מכדי אכילת פרס וכו׳ אמר אביי ת"ש. — (מנח׳ כד, א) עשרון שחלקו ונטמא אחד מהן וכו׳ א"ל אביי, ומי אמרינן שבע לה טומאה? עשכה"ע. — (בכור׳ מא, ב) מ"ט דר׳ ישמעאל וכו׳. ת"ש ב"פ. להלכה אין שום נפקותא בזה, כי אין הלכה כר׳ ישמעאל. — (חולין טז, א—ב) תלש ולבסוף חברו לענין שחיטה מהו וכו׳. ת"ש ג"פ. — (ערכין יט, ב) אמדוהו אומד של נזיקין, ואמר דמי עלי מהו וכו׳ הרבה את"ל, „פשוט מיהא חדא". לדעת תוס׳ שם (כ, א תוד"ה אמדוהו) אין פה טעם הגיוני ללשון את"ל, לפי שהיא בעיא בפני עצמה אלא שרוצה לערבה עם שאר הבעיות. —

רבא מרב נחמן — (גיט׳ פה, א) חוץ מן הנולדים מהו וכו׳. חוץ מבעל אחותה מהו וכו׳. „תניתוה". — (הוריות יא, א) אכל כחצי זית כשהוא הדיוט וכו׳. תיפשוט ליה מהא וכו׳.

רבה — (נדר׳ סט, ב) קיים ליכי היום וכו׳ כמה את"ל. ת"ש. ע"ע יו"ד סי׳ רלד, מה.

רבינא לרב אשי — (ב"מ עו, א) האומר לשלוחו, צא והשאל לי עם פרתי מהו וכו׳? א"ל רב אחא בריה דרב אויא לרב אשי, בעל פלונתא דריו"ח ור"ל, שליח

פלונתא דר׳ יונתן ור׳ יאשיה. — בבעיא זו נראה ברור, שנקשרה כעין המשך לבעיות הקודמות, כי התשובה באה לא רק על בעית רבינא, אבל גם על הבעיא הקודמת, ובכן לא היתה הקבוצה מלאכת מסדרי הש״ס בלבד, רק כבר הוקבעה כן בישיבה. ויש עוד להעיר, שלא הנשאל השיב לרבינא, רק חכם אחר. וזה בא לפעמים בבעיות שכמה חכמים היו ביחד. וקרוב הדבר שבישיבה היתה זאת, לפי שקודם בעית רבינא באו בעיות סתם, וכפי שהוכחתי ידע רב אשי מהבעיות, כי המשיב השיב לו לעצמו וכלל בתשובתו ענין השייך לבעיא הקודמת.

רחבא — (ב״ק נה, א) המנהיג בעיזא ושיבוטא מהו וכו׳ מתקיף לה רבינא וכו׳. ע״ע בספ״ג (ס״א, 83).

רמי בר חמא — (נדר׳ עב, ב) בעל מהו שיפר בלא שמיעה וכו׳ ע״ע עג, א באת״ל. ת״ש ד״פ. — (ב״מ צ, ב) הושיב לה קוץ בפיה מהו וכו׳. „פשוט מיהא חדא״ — (שם צו, א) שאלה לרבעה מהו וכו׳. בעיות הרבה, ותכופות להן בעיות אחרות שעל קצתן יש פתרון. עי׳ חו״מ סי׳ שמו, י—יא. — (זבח׳ צה, ב) תלאה באויר התנור מהו וכו׳ ת״ש ב״פ.

ב) בעיות תלויות.

בעיות תלויות נקראו לפי הגדרתנו בעיות שאין אצלן אפילו נסיון של פתרון. אחדות מהן כבר ראינו במחלקה הקודמת, כי בבעיות הוכוחיות נשלבו לפעמים גם איזו בעיות תלויות, והוכרחנו להביאם בחשבון יחד עם הבעיות הוכוחיות, ושם ראינו גם שהבעיות התלויות, אם תבאנה אחריהן בעיות אחרות, חסר אצלן כל רמז וסימן מצד מסדרי הש״ס, ואין אנו יודעים אם הבעיות האלה נשארו בלי כל וכוח ונסיון של תשובה מחמת חוסר ידיעה והעדר יסוד הגיוני ומקורי לפתרונן, או מחמת שהנשאלים לא חשו להשיב מאיזה טעם שיהיה. — אם נשים לב לתוכן הבעיות שכבר באו בסי׳ הקודם, נראה שיש בהן קצת זרות והפלגה ואין להן שייכות ישרה אל צרכי החיים. ויש מהן גם מסובבות ומפולפלות, עד שאין להתפלא, אם החכמים לא חשו להן והניחו אותן בלי כל הערה.

אמנם יש גם בעיות שהנשאל אומר בפירוש, שאינו יודע פתרונן, או שאין הענין ברור אצלו, כמו במשלים האלה:

(ברכות כה, ב) א״ר יוסף בעי מיניה מרב הונא, מטה פחות משלשה פשיטא לי דכלבוד דמי, שלשה, ארבעה, חמשה, ששה, שבעה, שמונה, תשעה מהו? א״ל לא ידענא. עשרה ודאי לא מיבעיא לי. א״ל אביי, שפיר עבדית דלא איבעיא לך, כל עשרה רשותא אחריתי הוא. — אמר רבא, הילכתא פחות משלשה כלבוד דמי, עשרה רשותא אחריתי הוא. משלשה ועד עשרה, היינו דבעא מיניה רב יוסף מרב הונא ולא פשיט ליה. — בעיא זו נשארה בלא פתרון גם אחרי רב הונא.

(עירובין כח, ב בסוף) ר׳ ירמיה נפק לקירייתא, בעו מיניה מהו לערב בפולין לחין, לא הוה בידיה. כי אתא לבי מדרשא, אמרו ליה וכו׳. — בעיא זו נראה שהוצעה רק למבחן, כמו שהיו רגילים אז לקדם פני חכם שבא ממקום אחר בבעיות ושאלות וע״ע (שם מ, ב) ואמר רבה, כי הוינא בי רב הונא, איבעיא לן, מהו לומר זמן בר״ה ויה״כ, כיון דמזמן לזמן אתו, אמרינן, או דילמא כיון דלא איקרו רגלים, לא אמרינן? לא הוה בידיה. כי אתאי בי רב יהודה, א״ל, אנא אקרא חדתא נמי אמינא זמן. א״ל, רשות לא קמיבעיא לי, כי קא מיבעיא לי חובה, מאי? א״ל רב ושמואל דאמרי תרוייהו, אין אומר זמן אלא בשלש רגלים. — וכן שם בסוף הדף: ואמר רבה, כי הוינן בי רב הונא איבעיא לן, בר בי רב דיתיב בתעניתא במעלי שבתא מהו לאשלומיה? לא הוה בידיה. אתאי לקמיה דרב יהודה ולא הוה בידיה. אמר רבא,

נחזייה אנן דתניא וכו'. — מזה נראה גם, שאם הניח חכם אחד איזו בעיא בלא פתרון, השתדלו בפתרונה חכמים אחרים. — (סוף פסחים) ר' שמלאי איקלע לפדיון הבן, בעו מיניה וכו', לא הוה בידיה. אתא שאיל בי מדרשא, אמרו ליה וכו'. —

(תענית יא, ב) מר עוקבא איקלע לגינזק, בעו מיניה, מתענין לשעות או אין מתענין לשעות? לא הוה בידיה. — קנקנין של עכו"ם אסורין או מותרין? לא הוה בידיה. — במה שימש משה כל שבעת ימי המילואים? לא הוה בידיה. — ע"ע ע"ז לד, א.

(מגילה כא, ב בסוף, כב, א) בעא מיניה עולא בר רב מרבא, פרשת ר"ח כיצד קורין אותה וכו'? א"ל, זו לא שמעתי, כיוצא בה שמעתי. — אין ספק שהלכה זו ברורה היתה אצל חכמי הדור, כי לא יתכן להעלות על הדעת שהלכה כל כך שגורה כקריאת התורה בר"ח, שזקוקין לה בכל חדש וחדש, לא היתה ידועה לכל פרטיה, ובהכרח צ"ל שהבעיא נפלה רק בין יחידים ולפי שעה. ומזה נראה גם, שלא כל בעיא תלויה, היתה לפי האמת נעדרת הפתרון בעיני הכל.

(יבמ' קה, א) לוי נפק לקרייתא בעו מיניה, נידמת מהו שתחלוץ, יבמה שרקקה דם מהו, אבל אגיד לך את הרשום בכתב אמת, מכלל דאיכא כתב שאינו אמת? לא הוה בידיה, אתא שאיל בי מדרשא, אמרו ליה וכו'.

(הוריות יב, ב) בעא מיניה רבא מרב נחמן, משיח שנצטרע מהו באלמנה וכו' לא הוה בידיה. זימנין הוה קיתיב רב פפא וקמיבעיא ליה, א"ל הונא בריה דר"נ לר"פ, תנינא וכו'.

מין מיוחד של תשובה מסופקת (שבת קטז, א בסוף) בעי מיניה יוסף בר חנין מרב אבהו, הני ספרי דבי אבידן מצילין אותן מפני הדליקה או אין מצילין? אין ולא ורפיא בידיה. — וכן (ב"מ יד, ב) בעי מיניה מרב הונא, פירש לו את השבח מהו וכו'? א"ל אין ולא ורפיא בידיה.

ויש עוד מקומות שמסדר הש"ס מעיר על הנשאל ששתק, כמו (שבת עה, ב) בעא מיניה ההוא סבא מר' זירא, שורש כנגד נקב מה לי א"ר שמעון, אישתיק ולא א"ל ולא מידי. עע"ש המשך הענין ורש"י שם שהשתיקה היתה מחמת שלא נתברר לו הספק. — (שם קל, ב) בעא מיניה ר' זירא מר' אסי, מבוי שלא נשתתפו בו מהו לטלטל בכולהו וכו'. שתיק ולא א"ל ולא מידי. — אמנם מהמשך הענין שם נראה שגם הוא בעצמו ידע את הענין, רק שלא עלה על דעתו לפי שעה, כמ"ש זימנין אשכחיה דיתיב וקאמר וכו'. א"ל סבירא ליה למר, מבוי שלא נשתתפו מותר לטלטל בכולו? וא"ל, אין. א"ל והא זימנין בעאי מינך ולא אמרת לי הכי? דילמא אגב שיטפך רהיט לך גמרך? א"ל, אין, אגב שיטפא רהיטא לי גמרי. וזה קרוב למ"ש בכמה מקומות „לאו אדעתאי" (ברכות כו, א. וע"ש במסורת הש"ס ציון מהרי"ב).

ענין דומה לזה (חולין קג, ב בסוף הפרק) בעא ר' אלעזר מר' אסי, אכל חצי זית והקיאו וחזר ואכל מהו וכו'? אישתיק ולא אמר ליה ולא מידי, א"ל מופת הדור, לא זימנין סגיאין אמרת קמיה דריו"ח, ואמר לך, הרי נהנה גרונו בכזית? — הרי שגם פה היתה השתיקה רק שכחה לפי שעה. וכן גם (נדה נג, ב) בעי מיניה ר' זירא מר' אסי, כתמים צריכין הפסק טהרה או לא? אישתיק ולא א"ל ולא מידי. זימנין אשכחיה דיתיב וקאמר, תולה כתמה בראייתה מע"ל וכו' א"ל, מכלל דכתמים צריכין הפסקת טהרה. א"ל, אין. א"ל והא זימנין סגיאין בעאי מינך ולא אמרת ולא מידי, דילמא אגב שיטפך אתיא לך? א"ל, אין, אגב שיטפאי אתיא לי.

ממין אחר היא השתיקה במנח' כא, א. בבעית ר' מני מריו"ח, דם שקרש ואכלו מהו. כי לאחר שהשיבו ריו"ח „הואיל ונדחה ידחה", אישתיק, ושתיקתו היתה שם

הסימן, שפקפק בתשובתו של ריו"ח כנראה מהמשך הדברים. — ענין השתיקה ע"ע יבמ' נז, א.

השתיקה באה עוד בתלמוד בהרבה מקומות, ועי' בזה בס' דברי שמואל לר"ש וולדברג כלל נו—נח. ואני הזכרתי ענין זה עד כמה שיש לו שייכות ישרה אל הבעיות.

ועתה נבוא אל הבעיות התלויות המסיימות ב„תיקו". — כמה דברים נאמרו עליהן בספרי הכללים — ועל קצתם עוד אני חוזר במשך דברי — וגם חכמי הסוד מצאו פה מקום להתגדר, כפי שהעירותי בר"פ הקודם. אמנם אנחנו אין לנו, אלא מה שמסתעף בדרך הפשוט מן החומר בעצמו.

עיקר שאלתנו הוא, מה זה מובנו האמתי של „תיקו". אם כי אין שום ספק בנוגע לשרשה של מלה זו, שהיא ת' „תיקום" ובעברית „תקום" או „תעמוד (במקומה)", כלומר שהבעיא תשאר כמו שהיא, אמנם מה תוכנה ההגיוני של מלה זו? וביותר צריך לבקש את החילוק שבין שאר בעיות שלא נפתרו ואין אצלן תיקו, ובין הבעיות שיש אצלן הסימן הזה. — השאלה השניה אולי תפיץ אור על הראשונה.

הכלל הראשי הוא, שכל בעיא שנמצא אצלה איזה וכוח בנוגע להפתרון, או איזה נסיון בנדון זה, אפילו נסיון קל, אינה מסיימת בתיקו. — וכדי להסיר כל מקום ספק מהבנת הכלל הזה, נעיר פה, שכוונתנו לא על גוף הבעיא, רק על הנוגע לפתרונה. הבעיא בעצמה כבר יתכן שתפול מחלוקת או שאר ספק בהבנתה ותהיה לנושא וכוחים שונים, אבל חלק הפתרון אין בו וכוח, ויתכן גם שחלק הפתרון חסר לגמרי, ועל אופנים כאלה מוסב הכלל הראשי שזכרנו. ואפשר לתת להכלל הזה גם תמונה אחרת והיא: כל בעיא שחלק הפתרון חסר אצלה לגמרי, מסיימת בתיקו. — ופה עלינו להדגיש ביותר מלת „לגמרי", כי במקום שבא על הבעיא איזה רמז קל מצד המשיב, לא נמצא אצלה תיקו.

ולא זו בלבד, אלא אפילו אם תבוא קבוצה של בעיות דומות או קרובות זו לזו ולבסוף יבוא איזה נסיון לפתור אפילו אחת מן הבעיות, כמו „פשוט מיהא חדא" וכדומה, וכן אם תבוא איזו הערה על טיב הבעיא, כמו „ומי איכא כי האי גוונא" וכדומה, שוב אין אנו מוצאים בה מלת תיקו. — ובזה יתברר לנו עוד יותר מובנו של הכלל שהגבלנו.

ובהגבלת הכלל הזה כבר זכינו למצוא את החילוק בבעיות שלא נפתרו בין אלה שיש אצלן תיקו ובין אלה שסימן זה חסר בהן, והוא: כל בעיא שבני הישיבה או חכמים יחידים היו מטפלין בפתרונה, בין אם הצליחו לבוא לכלל פתרון מסוים או לא, הרי הבעיא פסקה על ידי כך מהיות בעיא של תיקו, אבל שאר כל הבעיות שלא בא עליהן שום שמץ פתרון ולא התוכחו עליהן כל עיקר, מסיימות בתיקו.

מזה אנו רואים שכל ענין תיקו נוגע רק לתמונתה החיצונית של הבעיא, ודבר אין לו עם תכונתה הפנימית של הבעיא. — בעיא של תיקו אין לה שום חשיבות על שאר בעיות שלא נפתרו. כי „תיקו" היא רק סימן חיצוני שבני הישיבה לא אבו לטפל בה כלל, וקרוב הדבר שאחד או רבים מבני הישיבה קראו כן בשמעם הבעיא כדי לסלקה מוכוחם ולשוב אל לימודם הראשון, וענין „תיקו" יהיה לפי זה: תשאר הבעיא במקומה, ואנחנו נשוב אל נתוח הסוגיא שהיינו עסוקים בה מקודם — ומפני מה עשו זאת בני הישיבה שסילקו מעל שלחנם בעיות ידועות תיכף ומיד בשמעם אותן?

טעמים שונים אפשר למצוא לזה. — ברובן הגדול של בעיות אלו נראה ברור שלא כוונו כלל אל צרכי החיים ואין להן דבר עם ההלכה למעשה. — (א) אם שיש בהן

פעיטות וצמצום שיעורים יותר מדאי, כמו (שבת צא, א) הוציא כגרוגרת לאכילה וצמקה וחזרה ותפחה (בין עקירה להנחה!) מהו, יש דיחוי לענין שבת או אין דיחוי לענין שבת. — (עירוב׳ צט, א) הוא ברשות היחיד ופי אמה ברשות הרבים מהו, בתר עקירה (מחלל הגוף) אזלינן (ויש כאן הוצאה מרשות לרשות), או בתר יציאה (מפי האמה) אזלינן (ואין כאן הוצאה מרשות לרשות)? — (כתובות פז, ב) הפוגמת כתובתה פחות פחות משוה פרוטה, וכן שאר כל השאלות שיש בהן צירופים של אופנים בפחות משוה פרוטה, כמו (קידוש׳ ז, ב) חצייך בחצי פרוטה וכו׳, שתי בנותיך בפרוטה וכו׳ בתך ופרתך בפרוטה וכו׳ בתך וקרקעך בפרוטה וכו׳, וכן בב״מ צו, א ושאר מקומות. — כמעט רובן של הבעיות שבסוג תיקו הן מתכונה זו וכפי שנראה עוד. — (ב) או שיש בהן דוחק בתור שאלה מעשיית, כמו (ברכות כה, ב) צואה דבוקה בסנדלו מאי. — (שבת פו, ב) שכבת זרע של ישראל במעי כותית וכו׳. — (שם צט, ב) זרק דף וחפץ על גביו (והדף עם החפץ ביחד נח על גבי יתדות דקות שהיו גבוהות י׳ ואינן רחבות ד׳) וכו׳ — גם בעיות כאלה ישנן לרוב בסוג זה. — (ג) ויש מלבד זאת גם בעיות שנשאלו לפי שיטות פרטיות שאין בהן שום נפקותא להלכה, כמו (ברכו׳ מב, ב) ב״ש ארישא פליג או אסיפא פליג. — (שבת קיא, ב) עניבה לר״מ מהו. — (מ״ק ד, ב) טפחיים על שבעה מהו (אין בזה שום נפקותא להלכה למעשה, כי אפי׳ טובא נמי).

בבעיות כאלה קרובה היא ההשערה, שבני הישיבה או אחדים מחכמי הישיבה לא מצאו לנכון לשהות אצל שאלות כאלה ודחו אותו בתיקו, וכפי ביאורנו: תשאר השאלה במקומה כמו שהיא, כי אין צורך בהתרתה, או אין הענין כדאי להפסיק בו את הסוגיא שהיתה על הפרק.

ואפשר לתת גם טעם אחר לענין הזה, והוא, שהחכמים — לכל הפחות אלה שהיו בבית המדרש בעת שהוצעה הבעיא, — לא מצאו מקור או סברא להתחיל על פיהן איזו תשובה או לנסות על כל פנים להביא הדבר לידי בירור. והדוגמא לזה בתענית יט, א. במשנה נמצא „מעשה שירדו זקנים מירושלים לעריהם וגזרו תענית, על שנראה כ מ ל ו א פ י ת נ ו ר שדפו ן באשקלון״. על מעשה זו איבעיא להו (שם כב, ב) ככיסויא דתנורא או דילמא כי דרא דריפתא דהדר ליה לפומא דתנורא? — ברור הדבר שבנוגע לפרטי „מעשה שהיה״ אין לבקש פתרון רק במקורים המטפלים באותו מעשה. אם היתה ביד אחד מבני הישיבה איזו ברייתא המביאה גם כן את המעשה שנזכר במשנה, אז היה אפשר להתחיל בה את הפתרון ע״י דיוקים בלשון וכדומה, אבל מכיון שברייתא כזאת לא היתה ידועה להם, הניחו הבעיא כמו שהיא. — וטעם זה מספיק לא רק למעשיות בלבד, אבל גם לשאלות הלכיות, שלא מצאו חומר לפתרונן, וגם צורך מעשיי לא הכריחם להמציא להן פתרון על ידי הדחק, או לעמוד למנין ולקבוע בזה את ההלכה, וזה ענין יקר מאד, ש ב ע ל י ה ת ל מ ו ד ב כ ל ת י ד ו ד ם ו ד י י ק נ ו ת ם ל א ה מ צ י א ו ד י נ י ם מ כ ח פ ל פ ו ל ם ו ל א ע מ ד ו ל מ נ י ן ל ק ב ו ע ה ל כ ה, ב מ ק ו ם ש צ ו ר ך מ ע ש י י ל א ה כ ר י ח ם ל ז ה. — ועוד נדבר מזה להלן.

ובזה כבר באנו אל מובנו הפשוט של תיקו, אל פירוש נקי מכל מסטורין וזרות ונוסד על החומר בעצמו. — נראה נא עתה דעות איזו מפרשים בענין הזה. ראש המדברים הוא המהרש״ל בים של שלמה ב״ק פ״ב סימן ה׳ וז״ל:

ואף שאין התלמוד מכריע, אני באתי להכריע, דבודאי דברי תוספת עיקר בדין תיקו ש נ ס ת מ ה הבעיא בתלמוד ולא נפשטה, ו א י ן ר ש ו ת ל ש ו ם ג א ו ן ב ע ו ל ם ל פ ש ט ה מ מ ת נ י ת י ן א ו מ ב ר י י ת א א ו מ ס ב ר א, ד ה ו י כ ח ו ל ק ע ל ת ל מ ו ד א ד ר ב י נ א ו ר ב א ש י, כ מ ו שאין ליישב התיובתא שנאמרה בתלמוד. א ב ל כ מ ה ב ע י ו ת ש נ א מ ר ו ב ת ל מ ו ד ו ל א נ פ ש ט ו א ם ה י ה ח כ ם א ח ד א פ י ל ו

בזמננו מביא ראיה לפשטה, הרשות בידו ואזלינן בתריה, כי מאחר שלא נאמר תיקו, אם כן בספק עומד עד שיתלבן לך פשיטותו. ודוגמת זה כתב ר"ח בפ' חזקת הבתים וכו' ורשב"ם הביאו וז"ל, פיר"ח נקיטינן מרבותנו ז"ל, כל היכא דאמר בתלמוד תיובתא דפלוני תיובתא, בטלו דברי מי שהתיובתא עליו לגמרי, אבל היכא דעלתה בקושיא, כי הך דשמואל, לא בטלו דבריו, דאמרינן לא הוה ברירא להון דבטלה שמועה זו לגמרי, אבל לא אשתכח פירוקא בההיא שעתא ותליא וקיימא. ע"כ. אם כן אף שמסיק להדיא בגמרא קשיא, מכל מקום אמרינן תליא וקיימא, קו"ח כשבעיא לא נפשטה. — ואף שרשב"ם חולק, היינו משום דסבירא ליה קשיא הוה כעין תיובתא, רק כשהתיובתא היא כשפריך מדברי המשנה או מברייתא, וקשיא מדברי אמוראים, אבל גבי בעיא דלא נפשטה אף הוא מודה דתליא וקיימא, ויכול אדם לפשטה וכו' וכו' אבל בעיות דרב אשי ביש שינוי לרביע נזק כו' וכה"ג נאמר עליהם תיקו, אלא כל מקום שנאמר תיקו הוא נסתם, ובמקום שאין נאמר תיקו הוא תלוי ועומד, ויכול להיות שנפשט וכו' — עע"ש כה"ע והמשלים שהביא המהרש"ל לחיזוק שיטתו.

בדברי מהרש"ל נראה דוגמא נפלאה, עד כמה ערבוב המושגים מגיע במקצוע שלא נחקר כל צרכו. לעומת הספרה הרחבה בנוגע לחקר ההלכה ובפרט ההלכה המעשיית הרי הספרה המטפלת בחקר דרכי התלמוד ונתיבות מקוריו ומשפטי סדורו והגיוניו עניה היא. החכמים הראשונים עשו לילות כימים לברר ההלכה לצרכי החיים ולהוציא הדין מתוך הוכוחים התלמודיים, אבל בשאלות המיתודיות עסקו רק דרך עראי ואגב ולא הגיעו אפילו לאסיפת החומר השייך למושגים מסוג זה. הן אמנם לבן של הראשונים כפתחו של אולם מתוך גודל בקיאותם במקורות התלמודיים, ועשו גדולות בהגבלת ההלכות, אמנם חקר נתיבות התלמוד לא התפתח אצלם למקצוע בפני עצמו ולא הקדישו לו את הכוחות הדרושים לחפצו. אחד הוא הרמב"ם ששם לב גם לשאלות אלו והעמיק בהן ברוח מחקרי, כי הוא לא רק אל תביעות החיים שם עיונו, אבל התאמץ לבוא לכלל מסקנא גם בשאלות מדעיות ומופשטות, אמנם, לדאבון לבבנו, גם הוא לא הקדיש חבור מיוחד לחכמה זו, וכל מחקריו ממין זה שהקדימו בהכרח את משנה התורה, נעשו רק לצרכו בלבד ולא נשארו לדורות. רק מעט מזעיר מן המסקנות נמצא פה ושם בחבורו הגדול בלי ראיות והוכחות.

נבחון נא דברי מהרש"ל לפרטיהם.

החילוק הוא, לפי דברי מהרש"ל, בין בעיות של תיקו ובין שאר בעיות תלויות, שהראשונות הן סתומות ואין לנו רשות לפושטן, אבל האחרונות הן תלויות ועומדות ויש לנו רשות לפושטן, אם נמצא לזה איזה יסוד במקור או בסברא.

הכלל הזה כבר מורגש בו מהמסטורין שהשקיעו במלת „תיקו" ואין לו יסוד נאמן לא בחומר הבעיות ולא בדברי הקדמונים. והנני בזה לבאר דברי בפרטות ולהעיר על הסתירות והניגודים.

(א) כפי שביארנו למעלה, הרי טבע קיים לכל הבעיות, שחלק הפתרון חסר בהן לגמרי, לבוא תחתיו מלת תיקו. ובהיות שתיקו היא רק תמונה חיצונית ואין לה דבר עם תכונתה הפנימית של הבעיא, הלא בהכרח אין לה שום השפעה על אפשרותו של הפתרון. — ואם יטעון הטוען למה חסר כל נסיון וכל רמז קל של פתרון ודחיה בבעיות של תיקו? האין קצת מופת בעובדא זו, שבעיות כאלה נעדרות כל פתרון הן? — גם על זה השיבותי למעלה במה שיש בו די, אמנם על כל פנים אין לעובדא זו שום שייכות פנימית אל „תיקו", כי כפי שראינו למעלה, הרי יש עוד כמה בעיות אחרות שחסר בהן חלק הפתרון לגמרי וגם תיקו אין בהן, לפי שנסדרו בקבוצה של בעיות, אשר האחרונה מהן נתנה מקום לנסיון של פתרון.

וכי יעלה על הדעת ליפות כחה של בעיא אחת על פני חברתה בשביל מקרה חיצוני כזה שהאחת באה בנפרד ולא הצמידו אליה שאר בעיות, והשנית באה בקבוצה! הלא סוף כל סוף שתיהן שוות בתכונתן העצמית, שחסר בהן חלק הפתרון לגמרי.

ולחזק את דברי אעיר עוד על ענין אחד שראוי להתבונן בו. — הנה ישנן כמה בעיות טפוסיות, כמו בעיות של פחות משוה פרוטה, בעיות בבחינת שותפים או בעל ואשתו וכדומה, שבאו ונשנו בהלכות וסוגיות שונות. בבעיות כאלה אפשר לראות שבמקום אחד תבואנה בנפרד ומסיימות בתיקו ובמקום אחר תבאנה בקבוצה וישתנה לפי זה ענין ה„תיקו". ואביא פה לדוגמא משל אחד של בעיות מקבילות:

ב"מ לד, ב.	ב"מ צז, א.
. . . שאל שתי פרות ושילם אחת מהן מאי? שאל מן השותפין ושילם לאחד מהן מאי? שותפין ששאלו ושילם אחד מהן מאי? שאל מן האשה ושילם לבעלה מאי? אשה ששאלה ושילם בעלה מאי? תיקו.	. . . שאל משותפין ונשאל לו אחד מהן מהו, כולו בעליו בעינן וליכא, או דילמא מההוא פלגא דידיה מיהא מיפטר? שותפין ששאלו ונשאל לאחד מהן מהו, וכו'? שאל מהאשה ונשאל בעלה, אשה ששאלה ונשאל לבעל מהו, קנין פירות כקנין גוף דמי או לא? א"ל רבינא לרב אשי, האומר לשלוחו, צא והשאל לי עם פרתי, מהו, בעליו ממש בעינא וליכא, או דילמא שלוחו של אדם כמותו ואיכא? א"ל רב אחא בריה דרב אויא לרב אשי, בעל פלוגתא דריו"ח ור"ל, שליח פלוגתא דר' יונתן ור' יאשיה וכו'.

כפי שנראה בסקירה הראשונה, הרי שתי קבוצות אלו מקבילות הן במקצת. הבעיות בבחינת השותפין נשארו בשתי הקבוצות בלי פתרון, רק שבקבוצה הראשונה כל הבעיות נעדרות הפתרון הן, ולכן בא לבסוף „תיקו", אבל בקבוצה השניה יש לבעיות האחרונות פתרון ולכן חסר התיקו, אף שלפי תוכן הבעיות, הרי יש כאן שתי בעיות מתאימות לגמרי אל הקבוצה הראשונה שנשארו בלי שום נסיון של פתרון, ולוא היתה מלת תיקו איזה סימן פנימי ומסטורי „שאין רשות לשום גאון בעולם לפשט הבעיא", אז היה ראוי לתת אותו הסימן בעצמו גם בדף צז, א אצל שותפין ששאלו וכו'.

ואם יטען הטוען שהתאמה זו אינה מדויקה, לפי שאפשר לצדד ולומר, שהבעיא האחרונה היא היא שעלתה בתיקו, ועליה אין שום התאמה בשתי המקומות, ובכן כשל עוזר ונפל עזור; אביא עוד הקבלה אחרת באותו ענין, והיא תפיץ אור גם על הראשונה.

קידושין ז, ב.	ב"מ צז, א.
בעי רבא שתי בנותיך לשני בני בפרוטה מהו, בתר נותן ומקבל אזלינן, והאיכא ממונא, או דילמא בתר דידהו אזלינן, וליכא? תיקו.	. . . שאל שתי פרות לעשות בהן פרוטה מהו, מי אמרינן זיל בתר שואל ומשאיל ואיכא, או דילמא זיל בתר פרות, וכל חדא וחדא ליכא ממונא . . .

בדוגמא זו נראה ברור, שאותה הבעיא בעצמה (עי' קידוש' ז, ב תוד"ה שתי בנותיך) אם תבוא בנפרד יש אחריה תיקו ואם תביא בקבוצה המסיימת באיזה נסיון של פתרון, אז אין בה תיקו. — ובזה סרה כל מסטוריותו של תיקו.

(ב) ועתה נבוא אל נקודה אחרת. — מהרש"ל מחליט, שאין רשות לשום גאון שבעולם לפשוט בעיא של תיקו „דהוי כחולק על תלמודא דרבינא ורב אשי, כמו שאין

ליישב התיובתא שנאמרה בתלמוד. אבל כמה בעיות שנאמרו בתלמוד ולא נפשטו, אם היה חכם אחד אפילו בזמננו מביא ראיה לפשטה, הרשות בידו ואזלינן בתריה כי מאחר שלא נאמר תיקו, אם כן בספק עומד עד שיתלבן לך פשיטותו". —

החלטה זו נוסדה על ההנחה שרבינא ורב אשי היו רושמים מלת תיקו אל הבעיא, כדי לקבוע מסמרות על ידה, שבעיא זו צריכה שתשאר בלי פתרון ואסור לנגוע בה ולהרהר אחריה, לפי שנסתמה על ידי תיקו.

אם כי כבר ראינו שאין שום חילוק פנימי בין בעיא של תיקו ובעיא בלי תיקו, עלינו לברר עוד את השאלה: מי היה משתמש במלת „תיקו", בני הישיבה בעצמם, אשר לפניהם הוצעה הבעיא, או מסדרי הש"ס וחותמי התלמוד?

לפי פירושי היו בני הישיבה או חכמים יחידים משתמשים במלה זו, כדי לסלקה ולשוב אל סוגיתם, וכוונתה הוא: „הבעיא תשאר במקומה, ואנחנו נלך הלאה בענינינו הקודם" — אחת היא לנו עתה מאיזה טעם הוכרחו החכמים לסלק את הבעיא בלי כל נסיון של פתרון, העיקר הוא שלא נגעו בה וסלקוה במלת תיקו.

לפי פירושי זה מתישבת היטב השמטת תיקו בכל הבעיות שנסו לפשוט אותן, רק שהפתרון לא עלה יפה. כי מאחר שנשאו ונתנו בה, הרי לא הניחוה כמו שהיא ועשו מה שהיה אפשר להם לעשות בבחינתה. וכן הוא גם הענין בקבוצה של בעיות, אם המשיב נסה לכל הפחות לפתור אחת מהן, אז לא היה מקום למלת תיקו, בהיות הוראתה השארת הבעיא או הקבוצה כמו שהיא.

אמנם אם מסדרי הש"ס בחרו במלה זו כדי לסמן בה בעיות ידועות שיש להן, טיב מיוחד, למה השמיטוה בכל סוג הקבוצות שהזכרתי. ולא זו בלבד, אלא אפילו הקבוצות המסיימות בתיקו אינן מתישבות היטב בכל מקום, כי יש לעומתן הרבה בעיות תכופות, אשר מלת תיקו נשנית בהן אצל כל בעיא ובעיא בפרט, כמו (קידוש' ז, ב) בעי רבא חצייך בחצי פרוטה וחצייך בחצי פרוטה מהו וכו' — חצייך בפרוטה היום וחצייך בפרוטה למחר מהו, וכו' — שני חצייך בפרוטה מהו וכו'. תיקו. — בעי רבא שתי בנותיך לשני בני בפרוטה מהו וכו' תיקו. — בעי רב פפא בתך ופרתך בפרוטה מהו וכו' תיקו. — בעי רב אשי בתך וקרקעך בפרוטה מהו, וכו' תיקו. — למה יש כאן ארבע תיקוין, הלא בנקל היה אפשר להכנים את כל בעיות אלו בקבוצה אחת, כי באמת הן יותר דומות זו לזו מן בעיות הקבוצה הגדולה שבב"מ צו, א. ובפרט ששתי בעיות הראשונות הן של רבא, ובב"מ נקבצו הבעיות מחכמים שונים; וכן יש לתמוה על בעיות שבחולין ע, א. שנחלקו לשתי קבוצות; הראשונה מסיימת בתיקו והשניה בנסיון, תחת אשר לפי תוכן הבעיות אפשר היה לסדרם בקבוצה אחת.

כל זה מתישב לנו היטב רק אם נניח, שהבעיות הנפרדות וכן הקבוצות כבר קבלו צורתן בבית המדרש, ובעלי הש"ס לא הרשו לעצמם לשנות אפילו אות אחת, רק קבעום בה בתמונה שבאה לפניהם, ואם עלו בידם בעיות או קבוצות מישיבות שונות, הניחו כל אחת כמו שהיא, רק שסידרו את הדומות זו בצד זו. ולכן אם שתים או שלש בעיות נשאלו בזמנים שונים או בבתי מדרשים שונים וכל אחת מהן נשארה בתיקו אז גם המסדר קבען זה בצד זה, כל אחת עם התיקו שלה, אף שנקל היה לערכם יחד בקבוצה אחת ולסמנן רק בתיקו אחת. וכבר רמזתי על מנהגן זה של מסדרי הש"ס שלא לשנות את החומר הבא בידן, רק לצמצם את המלאכה על מלאכת העריכה והסידור בלבד (עי' רפ"ב), וכן עשו גם עם התיקוין.

(ג) לפעמים תבוא „תיבעי" במקום „תיקו", כמו בנדרים ז, א. ותוד"ה תיבעי לך, פי' כמו תיקו ולשון נדרים משונה. — ובאמת נמצא הלשון הזה עוד איזה פעמים בנדרים (י, ב. איבעיא להו. — נא, ב. א"ל רבינא לרב אשי. — שם. א"ל

רב אחא בריה דרב אויא לרב אשי. —). אמנם גם בנזיר נמצא פעם אחת (יג, א—ב) בעא מיניה בן רחומי, ואף שרש"י שם מסיים הענין במלת „תיקו" ואינו מזכיר „תיבעי", אין להוכיח מזה שגירסתו היתה משונה מגירסתנו, רק שהביא תמצית הענין בקיצור, כדרכו לפעמים גם בשאר מקומות. — ונמצא עוד לשון תיבעי בתמורה יג, ב בסוף, על בעית ר' אבין, ושם פירש"י „תיבעי לשון ירושלמי כמו תיקו בלשון בבלי". — הפירוש הזה נראה עיקר ומוכיח ביותר שמלות אלו לא ממסדרי הש"ס נוספו על הבעיות, רק צרופות היו אל הבעיות מכבר, וגם הוכחה חשובה שמסדרי הש"ס נזהרים היו מאד בגירסאות, ויש לסמוך עליהם בכמו אלה. ונפלא הדבר עד כמה הקפידו בדקדוק הנוסחאות, כי בנזיר יג, א—ב. תבאנה שתי בעיות רצופות זו אחר זו בשני ענינים דומים, הראשונה היא: „בעא מיניה ר' אבא מרב הונא, הריני נזיר לכשיהיה לי בן והפילה אשתו וכו'" ומסיימת בתיקו והשניה: „בעא מיניה בן רחומאי מאביי, הריני נזיר לכשיהא לי בן, ושמע חברו ואמר ואני מהו וכו'", וזו מסיימת ב„תיבעי"[1]. — מזה נראה עד כמה הקפידו שלא לשנות ממטבע אשר לפניהם אפילו במקום שנקל היה להשוות סגנון הלשון. — ודברי רש"י מפיצים אור גם על המסכה המיסטורית שהחליטו על מלת „תיקו", בהיות מקביל שלה בלשון ירושלמי „תיבעי", שהוראתה יותר ברורה וגלויה. ולפי דרכנו גם הוראת תיבעי היא „תשאר בעיא".

(ד) ולפעמים תבוא מלת תיקו גם על הקושיא, כמו במחלוקת חזקיה וריו"ח בנוגע להגבלת שיעור מלא תרווד רקב שנזכר במשנה (נזיר נ, ב) וכמה שיעורו, חזקיה אמר מלא פיסת היד, ריו"ח אמר, מלא חפניו. — תנן מלא תרווד רקב שאמרו ישנן מעיק' אצבעותיו ולמעלה, דברי ר"מ, וחכמים אומרים מלא חפניו, בשלמא ריו"ח הוא דאמר כרבנן, אלא חזקיה כמאי, לא כר"מ ולא כרבנן? אמרי מלא פיסת היד ומלא קשרי אצבעותיו למעלה חד שיעורא היא (ועל פי הנחה זו אפשר ליישב דעתו של חזקיה). א"ל רב שימי בר אדא לר"פ, ממאי דהאי מקשרי אצבעותיו ולמעלה לראש, דילמא למטה מדידיה, דהוה ליה מלא פיסת היד? תיקו. — מ"ש רב שימי בר אדא שוה לפי תוכנו להתירוץ שקדם, וכנראה שתי נוסחאות נשארו פה ונסדרו זו בצד זו

הנוסחא האחת	הנוסחא השניה
אמרי, מלא פיסת היד ומלא קשרי אצבעותיו למעלה חד שיעורא היא.	א"לר"שב"אלר"פ, ממאי דהאי מקשרי אצבעו' למעלה לראש, דילמא למטה מדידיה, דהוה ליה מלא פיסת היד? תיקו.

כוונת שתי הנוסחאות היא ליישב פירושו של חזקיה, והחילוק ביניהן היא שלפי הנוסחא האחת בא ב„סתם" ובניחותא שיש אפשרות להשוות מדתו של חזקיה למדתו של ר"מ, ולכן אין צורך להשאיר שיטת חזקיה בתיובתא. — אמנם לפי הנוסח השני צ"ל שר"ש בר אדא קיבל השמועה בתמונת תיובתא, כי לא שמע את הדחיה המתחלת במלת אמרי וכו', ומקשה על זה, איך אפשר להניח שיטת חזקיה בתיובתא ע"פ לשון התוספתא הנ"ל, הלא אפשר לפתרה באופן מתאים אל שיטת חזקיה? ואתקפתא זו נשארת בתיקו, כלומר תשאר האתקפתא במקומה.

פה אי אפשר להכנים בשום אופן סברתו של מהרש"ל, כי אין לכל הענין הזה שום שייכות אל ההלכה למעשה, אפילו אם נניח שביאורו של חזקיה מתאים אל מ"ש ר"מ, לפי שההלכה כריו"ח, וגם מטעם אחר, והוא, שכל עיקרו של הוכוח הוא להציל את חזקיה מן התיובתא, ולפי זה אין להסתייע מדבריו לצורך מעשה בשום צד, כי

[1] [בכ"י מ': תיקו, גם בבעיא שניה, וזו גו' רש"י. — אפ']

ממה נפשך, אם מדתו אינה מכוונת למדת ר"מ, הרי מופרך ועומד הוא „אלא חזקיה כמאן". ואם נצדד להשוותה אל מ"ש ר"מ, הרי שאלתנו בבחינת ההלכה גם עתה לא על חזקיה תפול, רק על מחלוקת התנאים, כלומר „ר"מ וחכמים הלכה כמי"? — עע"ש תוד"ה אמר ליה, שרוצים להשמיט מלת תיקו, אבל אין נכון וגם אין צורך פה לשבש הספרים.

(ה) ויש גם שתבוא תיקו בנוגע לדרכי בני האדם ומנהגיהם, כמו ב"ק סב, א. ההוא גברא דבטש בכספתא דחבריה, שדייה בנהרא. אתא מריה ואמר, הכי והכי הוה לי בגוה. יתיב רב אשי וקא מעיין ביה (אחרית עיונו של רב אשי חסר בסוגיא, ובודאי חתך את הדין לפי ראות עיניו ולפי פרטי העובדא אשר חקר ומצא בענין זה. כי, כמובן, עובדות ב„ההוא גברא" אי אפשר להשאיר לדורות בלי איזה פתרון[1]. אמנם עובדא זו נעשתה אחרי כן למקור לבעיא דלא איפשטא, כנראה מהמשך הענין, שאינו המשך העובדא בעצמה, רק בעיא עיונית שנולדה מתוך העובדא) כי האי גוונא מאי. א"ל רבינא לרב אחא בריה דרבא, ואמרי לה, רב אחא בריה דרבא לרב אשי, לאו היינו מתניתין וכו' (ולמה היה צורך לרב אשי לעיין בזה, הלא דבר פשוט הוא)? א"ל, אי דקא טעין זוזי הכי נמי, אלא לא צריכא (עי' ד"ס שכן היא הגירסא בכל כ"י ושאר ספרים) דקא טעין מרגניתא, מאי, מי מנחי אינשי מרגניתא בכספתא או לא? תיקו.

לבעיא זו מן הנמנע הוא לתת פתרון ידוע וכולל, לפי שטבע בני אדם בענינים כאלה אינו שוה. ואם תבוא עובדא כזאת לפני הדיין, הרי עליו לחקור תמיד אחרי הפרטים של מקומו ושעתו. ועל מ"ש תוד"ה מי מנחי וכו' עי' רא"ש שם אות ט"ז.

(ו) ועתה נבוא אל עיקר השאלה, אם באמת לא יתכן שום פתרון לבעיא שנשארה בתיקו.

על שאלה זו אפשר להשקיף משתי נקודות שונות: מנקודת מבט סוביקטיבי ואוביקטיבי. — הענין מצד עצמו אינו מן הנמנע, ששאלה שלא ידעו להשיב עליה בישיבה אחת, תמצא פתרון בישיבה אחרת, או בדור אחר, אף כי אפשרות הפתרון מוטלת בספק גדול, כי מאחר שלא יכלו להסמיכה אל איזה מקור או קבלה בישיבה אחת, קרוב הדבר שאין לנו בזה מקור כלל, ובפרט בשאלות הרחוקות מן המציאות ויש בהן הפלגה, פעיטות ודקדוקים מפורטים ומצומצמים יותר מדאי, יש לשער שאין לנו בהן שום חומר מקובל מכבר, ולא העסיקו קודם לכן את אנשי הרוח, ואולי מפני כך הניחו אותן, או חלק מהן, גם אחרי כן בלי תשובה. אמנם מנקודת מבט סוביקטיבי אין לנו שום יסוד להחלטת מהרש"ל, שמסדרי הבבלי הקפידו על בעיות של תיקו שלא לפתור אותן כלל וכלל, אפילו אם יעלה על לב חכם איזה רעיון נכון וימצא יסוד ראוי והגון לפתור איזו מהן. — ואדרבה יש להביא ראיה על ההפך, שלפעמים יש פשיטות בו בענין שהבעיא נשארה בתיקו.

(סוכה לג, א) תני עולא בר חיננא, נקטם ראשו ועלתה בו תמרה כשר. בעי ר' ירמיה, נקטם ראשו מערב יום טוב ועלתה בו תמרה ביו"ט (ענין קשה המציאות בטבע), מהו? יש דיחוי אצל מצוות או לא? וכו' תיקו. — ומסקנת הגמ' שם (לג, ב) דיחוי מעיקרא דלא הוי דיחוי תיפשוט מינה, אבל נראה ונדחה וכו' לא תיפשוט. — הרי"ף שם ר' אלף כ"ו כ' ואיפסיקא הילכתא לקמן כר' טרפון דאמר אפי' שלשתן קטומין, הילכך ל"ש עלתה בו תמרה ול"ש לא עלתה בו תמרה כשר. וע"ז כ' הר"ן ואין דבריו ז"ל בזה נכונים וכו', מיהו אם עלתה בו תמרה כשר, ודוקא בשנקטם ראשו מערב יום טוב ועלתה בו תמרה מעי"ט, אי נמי נקטם ראשו מעי"ט

---

[1] [בכ"י ה' ומ', רי"ף ורא"ש: וקא מיבעיא ליה, וקרוב שלא לפני רב אשי בא המעשה אלא שרב אשי השתמש בה לבעיתו. — אפ']

ועלתה בו תמרה ביו"ט (כשר), משום דהוי דיחוי מעיקרא ומינה משמע דמיפשטא בעיין דמבעיא לן בגמ׳ בנקטם ראשו מבערב יו"ט ועלתה בו תמרה ביו"ט אם יש דיחוי או לא. ודברי תוד"ה תיפשוט אינן מתאימים אל פשט הענין, וע"ע בבעל המאור שם שגם כן לא פקפק במסקנת הגמ׳ שדיחוי מעיקרא לא הוי דיחוי, רק בלשון בעית ר׳ ירמיה יש ב׳ נוסחאות, והראב"ד משיג עליו, שהוא תופס את הקליפות ומניח את העקרין וכו׳ ע"ש.

לפי פירוש הר"ן שמתאים היטב עם פשט הסוגיא, נפשטה בעית ר׳ ירמיה, ואפי׳ אם נהרהר אחריו ונרצה להסתייע מדברי התוס׳, הרי על כל פנים אין לבעיתו של ר׳ ירמיה שום רושם בהלכה המעשיית, והרי היא כאילו אינה במציאות כלל. הרי"ף השמיטה לגמרי. רמב"ם לולב פ"ח ה"ה נמשך אחריו, וכן באו"ח סי׳ תרמ"ו, י.

(מכות יט, ב) בעי רב פפא, נקיט ליה בקניא מאי? תיקו. — (שם כ, א לפני המשנה) רבינא אומר, כגון דנקיט ליה בקניא ותיפשוט בעיא דרב פפא. עע"ש תוד"ה רבינא. ורמב"ם מע"ש פ"ב ה"ח. היה הוא בפנים ומשאו בחוץ, אפילו היה אוחז אותו בקנה, הואיל ולא נכנס המעשר ה"ז מותר לפדותו שם בצד החומה. נוסד ג"כ ע"ז שלפי רבינא נפשטה הבעיא שנשארה מקודם בתיקו.

ובזבחי׳ פח, א. בהמשך הוכוח על הבעיא אם אויר המזבח כמזבח דמי או לא, א"ר אשי, אי דנקט להו בראש המזבח ה"נ, כי קאמר דתלינהו בקניא מאי? תיקו. וברמב"ם פסה"מ פ"ג ה"יב. ואויר מזבח כמזבח. וכ"מ שם מעיר, שהר"י קורקוס ז"ל דוחק עצמו להוכיח, שנפשטה הבעיא ממקומות אחרים.

(ערכין ה, א) בעי רבה, דמי ראשי לגבי מזבח מהו, נידון בכבודו או אין נידון בכבודו וכו׳ תיקו. — ושורות אחדות לפני בעיא זו: „בעל מום נמי איבעויי איבעיא לן, דבעי רבה, דמי ראשי לגבי מזבח מהו? כי איבעיא לן מקמי דאשמעה להא מתניתא, השתא דשמעה להא מתניתא לא מיבעיא לן." — פה מעיד התלמוד בעצמו, שבעית רבה שנשארה בתיקו, היתה רק לפי שעה בתיקו „מקמי דאשמעה להא מתניתא" אבל אחרי כן נפשטה הבעיא מעצמה על פי ברייתא אחת שנודעה להם. ונראה עוד מזה שלא היה דבר כל כך קשה להניח איזו בעיא בתיקו, ולא על פי עיון דק וחקירה עמוקה החליטו כך, אלא אפילו בהשקפה ראשונה יתכן שבא לפעמים התיקו, אם באותה שעה לא היה איש בבית המדרש שידע מקור או קבלה בענין הבעיא.

ויש עוד שהבעיא היא רק בבבלי בעיא של תיקו, ובירושלמי באה כדבר פשוט, כמו (עירובי׳ מו, ב) איבעיא להו, ר׳ מאיר ור׳ שמעון מאי (כלומר הלכה כמי)? תיקו. — ובירוש׳ תרומות פ"ג ה"א בסוף. וא"ר יוסי בשם ריו"ח וכו׳ ר"מ ור"ש הלכה כר"ש. עע"ש כל הענין ושם פ"יא ה"ה בסוף. ושם יבמ׳ פ"ד ה"יא. מעשרות פ"א בסוף. דמאי פ"ה ה"ח. שביעית פ"ח ה"ז. ונדה פ"א ה"ד. ומ"ש רי"ף עירובין פ"ד ר׳ תריח „אע"ג דרב פליג עליה דריו"ח, בהני כללי קיי"ל כריו"ח ואפילו בברייתא". — ויש עוד כמה ענינים מסופקים בבבלי, ובירוש׳ פשוטים ומבוררים הם. ואכמ"ל.

וכן ראו ומצאו גם ראשוני המפרשים, שכמה בעיות שנשארו בתיקו, נפשטו אחרי כן. — (ע"ז סח, א בסוף) תוד"ה תיקו. ואע"ג דלקמן פשטינן לה מברייתא, דבפגם מעיקרא פליגי, השביח ולבסוף פגם דברי הכל אסור, מכל מקום עלתה להם בבית המדרש בתיקו ושוב פשטוה, וכה"ג אשכחנא בנדה (כה, א) גבי מחלוקת בעכור, אבל בצלול וכו׳. וכעין זה כתב גם הריטב"א (ע"ז סח, ב ד"ה תא שמע) דכי איבעיא בי מדרשא לא שמיעא להו הא מתניתא ובתר הכי שמע להו ומפשטא ממילא ודכוותה בתלמודא. ונשנים דבריו בעירוב׳ צ, א. ד"ה אגב הורפיה. וביותר ביאור כתב

דבריו בקידושין כג, ב. ד"ה אלא וז"ל: ומסתברא דלאו קושיא היא, דטובא איכא בתלמודא דכותה, דסלקי בתיקו בחדא מסכתא ומפשטי במסכת' אחריתי, וחדא מינייהו (מ"ק טו, ב) מנודה בנעילת הסנדל דאיבעיא לן ולא מיפשיטא במס' משקין ומיפשטא במס' תענית (תענית יג, א) דאסור בנעילת הסנדל וכו' (אמנם עי' הגהת זר זהב שם) וכן במעוכב גט שחרור אם הוא אוכל בתרומה לא איפשיט במס' גיטין ומיפשיט בכריתות וכו'. ולא עוד אלא דהא כיון דלא מצי למיפשטה ממתניתין או מתניתא, לא בעו למפשטה ממימרא דאמורא. ודכותה אשכחן בההוא פרקא דאיבעיא לן התורם משלו על של חברו צריך דעת או אין צריך? זכות הוא לו וזכין לאדם שלא בפניו ואין צריך דעת, או דילמא ניחא ליה לאינש למעבד מצוה בממוניה? ולא איפשיטא התם. ומצינו כיוצא בה דפשיטא לרב הונא, דא"ר הונא הפודה פטר חמור של חברו, פדיונו פדוי. ולא פשטוה מינה משום דמימרא היא.

ויותר קרובה היא ההשערה, שדברי אמוראים לא היו כל כך ידועים בכל ישיבה ובכל מקום כדברי תנאים, ומלבד זאת יתכן גם שדעת אמורא אחד לא היתה מקובלת ומרוצה לשאר אמוראים, ועל פי זה יתבארו גם המקומות שהבעיות הן רק למקצת מן החכמים ולמקצתן פשיטות. ויעוי' פ"ד אות ו. ושם הבאתי גם דוגמאות לבעיות שלא נפשטו במקום אחד ובמקום אחר בא ענין הבעיא בפשיטות ויעוי' ביחוד במלחמות לרמב"ן ברכות פ"ג (הוצ' ראם דף יב, א). ע"ע יד מלאכי תיקו תרל"ה.

מכל זה נראה שאין שום חילוק בין בעיות של תיקו ובין בעיות אחרות שלא בא עליהן שום נסיון של פתרון בבחינת אפשרות פתרונן ובבחינת הרשות הנתונה לחכמי הדורות הבאים. ועתה אבוא לסדר בעיות של תיקו לפי שמות בעליהן.

ז.

בעיות שנשארו בתיקו לפי שמות בעליהן.

לשלמות הענין המבואר בפרק הקודם אסדר פה כל הבעיות שנשארו בתיקו לפי ראשי פרקיהן עם איזו הערות מעירות על הלימודים שזכרנו.

א. בעיות בני הישיבה.

איבעיא להו. — (ברכות מב, ב) ב"ש ארישא פליג או אסיפא פליג וכו' (שאלה לימודית שאין בה נפקותא להלכה ושייכה לפירוש המשנה). — (שבת מו, א) הורה במנורה כר"ש בנר להתירא וכו' (אין בה נפקותא להלכה, רק להבנת מאמרו של ריב"ל). — (שם קכט, ב) אכילה עד חצי מיל הוא דקא מעלי וכו' (בפי' מאמרו של שמואל מהלי' רפואה). — וכן הבעיא הקודמת „שתיה לאלתר מעלי וכו'". — (עירוב' מו, ב) ר"מ ור"ש מאי (עי' למעלה 146 בסוף שבירוש' פשוטה היא הבעיא). — (תענית כב, ב) בכיסוי דתנורא או דילמא וכו' (בעובדא שאירע לזקנים שירדו מירושלים לעריהם. והרמב"ם תעני' פ"ב ה"יא משתמש בעובדא זו לקבוע על פיה הלכה לדורות כמלוא פי תנור, וזה נפלא). — (חגיגה ד, א בראש) כי הוה הדר ביה ממקרע כסותו הוא דהוה הדר ביה וכו' בפי' דברי ר"ה. (אין נפקותא בזה לפי שאין הלכה כר"ה רק כריו"ח). — (סוכה ד ,ב) באמצע הגג מחלוקת, אבל על שפת הגג ד"ה כשרה, א"ד בין בזו ובין בזו מחלוקת? (בפירוש דברי ר"נ. אמנם גירסת הבעיא מוטלת בספק. הה"מ סוכה פ"ד ה"יא כ' „והרבה מן הגאונים ז"ל לא גרסו האי איבעיא להו כלל, אלא ה"ק ור"נ אמר באמצע הגג מחלוקת, אבל על שפת הגג ד"ה כשרה, והלכה כר"נ, דר"ה איתותב. וכן כ' בהלכ' הרב אבן גיאת ז"ל בשם ר' שרירא ור' ישראל גאונים ז"ל, וגירסא זו נראית לי עיקר, חדא דלאותה גירסא ר"נ

לא אתי לאפלוגי בהדיא אלא בדין אמצע הגג וכו' ועוד דסוגיין דאמרינן לימא תהוי תיובתא דר"ה בתרתי, משמע לכאורה דלא מספקא לן בסבריה דר"נ וכו' גירסא זו נראית לי עיקר". הרמב"ם נמשך אחר גירסת הגאונים והראב"ד היה לו כמו בספ' שלנו, וכן גם הרי"ף וראבי"ה וע"ע רא"ש וטור או"ח סי' תר"ל). — (יומא לא, א) מהו שיעשה סכין ארוכה וישחוט (כדי לפטור עצמו מן הטבילה ויעמוד חוץ לעזרה ויושיט ידו לפנים וישחוט, מי מיפטר בהכי מן הטבילה, או דילמא בעי טבילה, רש"י). כנראה אין לבעיא זו שום נחיצות בפועל, כי מה בכך שצריך טבילה וסכין כל כך ארוכה זרות יתירה היא. הרמב"ם השמיט את כל הענין בביאת מקדש פ"ה. — (פסח' פה, א) יוצא גזרו רבנן טומאה או לא (גם שאלה זו היא שאלה עובדתית, כלומר אם היתה גזרת טומאה על יוצא בקדשים או לא. על בעיא כזו אפשר להשיב רק על פי מקור או קבלה, ואין שום צורך להכריע פה את ההלכה למעשה, כי מאי דהוה הוה. ויש להתפלא על הרמב"ם שכ' שאר אה"ט פ"ח ה"ז ספק. אמנם פליאה זו אינה יחידה בדברי הרמב"ם, וכמו שיבוא עוד). — (שם קיז, א בראש) מרחביה לרב חסדא מאי תיקו (אין נפקותא להלכה, כי הלכה כרבא ועי' דברי תיו"ט סוכה פ"ד מ"ה שמאריך בענין זה בהשגתו לדברי מהרש"ל). —

(יבמ' פג, ב בראש) קושי מה לי אמר רב תיקו. (ואולם גם בזה אין נפקותא להלכה. ועי' רמב"ם א"ב פ"ז ה"א. אפי' היה הדם שותת ויורד עם החבלים והצער י"ד יום קודם שתלד ה"ז דם קושי וטהור. וזה כדעת ר' יוסי ור"ש. עי' הה"מ שם. ובודאי פשיטותו של שמואל יש לה יתרון על ספק בדעת רב). — (שם קטז, ב בראש) עד אחד בקטטה מהו וכו' (רמב"ם גירוש' פ"יג, א. כ' בפשיטות בענין זה, בא עד אחד והעיד לה שמת בעלה לא תנשא, שמא היא שכרה אותו. וכבר הקשו עליו הה"מ וגדולי המפרשים והפוסקים וכ"מ שם בתשובה כ' שבעיא זו כבר נפשטה ממקום אחר מפ' האשה שלום (קטו, א) עד אחד במלחמה מהו, ומפ' האשה רבה (צג, ב) עד אחד ביבמה מהו. בעיא זו פשטה רב ששת מההוא דאמרו ליה מת יבמיך וכו' דהוי מהימן ואידך פשטינן לה מההוא גברא דטבע בדיגלת ואסקוה אגישרא דשביסתנא ואסבה רבא לדביתהו אפומיה דשושביניה וכו' הרי ברור שטעם נאמנותו של עד אחד הוא, משום דמילתא דעבידא לגלויי לא משקרי בה אינשי. „ואל תתמה על שהבעיא של עד אחד בקטטה וכו' דבכמה מקומות בגמ' תמצא זה, וכן כ' הרמב"ן ז"ל בס' מלחמות ה' בריש האשה שלום שמצינו בגמ' דברים רבים שלא נפשטו בגמ' ופשיטותן יוצא לנו ממקום אחר, וכיוצא בזה כ' הרי"ף ז"ל בבעיא דעד אחד במלחמה וז"ל: ואע"ג דלא איפשיטא, מיהו כיון דאמרינן בפ' דלקמן ההוא גברא דטבע בדיגלת וכו'" עשכה"ע שבעל כ"מ האריך מאד בבירור ענין זה. ולפי כוונת הענין די במה שהעירותי שגם בעיא זו נפשטה מראשי הפוסקים והמפרשים אף שנשארה בתיקו). וע"ע טוש"ע אה"ע סי' יז, מז. — (שם קיז, א) התירוני להנשא ותנו לי כתובתי מהו וכו' ואת"ל וכו'. על פסקו של רמב"ם אישות פ"טז ה"לא עי' כ"מ בהערתו על הה"מ שמחלק הבעיא לשני יסודות, בנוגע להאיסור יש להאמינה מן הטעם הכללי של נאמנות אשה במת בעלה, והתיקו נוגע רק לספיקא דרבנן ולקולא).

(כתובות נג, ב) הויה דאירוסין או דנשואין (הבעיא היא רק בפירוש דברי רב יוסף, וההלכה היא עד שיתארסון. ע"ע טוש"ע אה"ע ר"ס קיב). — (שם פז, ב) הפוגמת כתובתה פחות פחות מש"פ. (על פעיטות וצמצום שיעורים כבר העירותי למעלה ופה אוסיף עוד להעיר על לשונו של הרמב"ם שהרגיש בזה באישות פ"טז ה"יד. „ואפילו דקדקה עצמה בחשבון מה שנטלה בחצי פרוטה, לא תטול השאר אלא בשבועה" ועי' הה"מ שפסקו נמשך מספיקא דבעיא).

(קידוש' ז, א) חרופתי מאי וכו' (רמב"ם אישות פ"ג ה"ז פוסק בכל בעיות אלו

שמקודשת מספק. ועי׳ אה״ע סי׳ כז, ב. — כל הענין הזה אין לו שכיחות בפועל). — (נזיר נא, ב) טחנו וחזר והרקיב מהו וכו׳ ועוד בעיא אחרת בענין זה. בשתיהן פסק הרמב״ם טו״מ פ״ג ה״ז ספק. — והן ג״כ בעיות שאין להן שכיחות בפועל).

(סוטה כ, א) אמרה איני שותה מחמת בריותא וחזרה ואמרה שותה אני, מהו וכו׳. (השקאת סוטה בטלה לפני החרבן. עי׳ סוטה פ״ד ה״ג). —

(ב״ק לז, א—ב) נגח שור שור ושור חמור וגמל מהו וכו׳ (מילתא דלא שכיחא. רמב״ם נז״מ ספ״ו פסק בכל אופנים אלה בספק, אע״פ שרש״י פירשן בדרך את״ל. לפי הרמב״ם הן בעיות מקבילות). — (שם נא, ב) בור תשעה ומהם טפח אחד מים וכו׳ (אופן שאינו שכיח. רמב״ם נז״מ פ״יב ה״יא ה״ז ספק). —

(ב״מ ל, ב) דרכו להחזיר בשדה ואין דרכו להחזיר בעיר מהו וכו׳ (אינו שכיח המציאות). עי׳ רמב״ם גזילה פ״יא ה״יג ומ״ש כ״מ שם). — (ב״ב סב, א בסוף) סיים לו את הקרנות מהו, כמין גאם מהו, בסירוגין מהו. (רמב״ם מכירה פ״כא ה״טז. „אלא יקנה ממנו כפי מה שמסר לו וכמה שיראו הדיינים". על פסק ברור זה מעיר הכ״מ ומשער „אפשר שבגירסתו היה כתוב שודא דדייני"). — (שם פ״ח, ב) היכי קאמר (במשנה) אחד מעשרה בלח לעשרה דלח ואחד מעשרים ביבש לעשרים דיבש א״ד אחד מעשרה לעשרה דלח ולעשרים דיבש. רמב״ם גנבה פ״ח ה״יג—יז. קולא למוכר). — (שם קמו, א) מהו שישלם שבח סבלונות (הרמב״ם השמיט בעיא זו וכן טוש״ע. וקרוב הדבר לפי שאין לענין זה חשיבות בפועל). — (שם קמח, ב) הקדיש כל נכסיו ועמד מהו וכו׳ (רמב״ם זכיה פ״ט ה״יט, אם עמד חוזר בכל. ועי׳ הה״מ לפי שהיא ספק ואין מוציאין מידו רק בראיה ברורה). — (שם קמט, א בראש) יהנה בהן מהו וכו׳ יראה בהן מהו, יעמוד בהן מהו, ישען בהן מהו. (ענינים שאינם שכיחים בפועל ואולי מפני זה השמיט אותם הרמב״ם). — (שם קנא, א) ס״ת מאי, כיון דלא מזדבן וכו׳ לאו נכסי היא, או דילמא כיון דמזדבן ללמוד תורה ולישא אשה נכסי היא. (עי׳ תוד״ה איבעיא להו. רמב״ם זכיה פ״יא ה״טו. יש בו ספק). —

(סנהד׳ יא, ב) על התקופה שמחין או על התקופה מעברין. (אין בו שום נפקותא להלכה, לא רק לפי שההלכה כרבנן, אבל גם לפי שהיא בעיקרה בעיא עובדתית ומלבד זאת פסק כל הענין מהיות לו אפשרות בפועל אחרי קביעות כל חקי חשבון הזמנים לכלל ישראל). — (מכות ז, א ספ״ק) אחת לשבעים שנה נקראה חבלנית או דילמא אורח ארעא היא. (ג״כ שאלה עובדתית ואין בה נפקותא להלכה). —

(הור׳ ג, א) הורו ב״ד חלב מותר ועשו מיעוט הקהל וחזרו ב״ד בהן והורו ועשו מיעוט אחר מהו וכו׳ הרבה את״ל. (ענין קשה המציאות בפועל. רמב״ם שגגות פ״יג ה״ד הרי אלו מצטרפין אע״פ שהיתה להן ידיעה בינתים. וכבר תפס עליו הראב״ד וכ״מ משער שאולי היתה לו לרמב״ם גירסא אחרת. אמנם על כל פנים אין כאן שום נחיצות לפסק הלכה). — (שם בסוף) הורו ב״ד שחלב מותר ועשו מיעוט הקהל ומת אותו ב״ד ועמד ב״ד אחר וחזרו והורו ועשו מיעוט אחר וכו׳. (ע׳ רמב״ם שם. הבעיא אינה אלא אליבא דמ״ד ציבור מייתי ובאמת אין הלכה כן). — (שם יד, א בסוף המסכתא) ר׳ זירא ורבה בר מתנה הי מינייהו עדיף וכו׳ (כבר דברנו על הענין הזה שאין לו שום שייכות להלכה ואי אפשר להביא פסק בענינים כאלה).

(מנחות לח, ב) כדי לענבן (במימרא של שמואל) לענבן כולהו בהדדי, א״ד כל חד וחד לחודיה. (צמצום יותר מדאי בשיעורין. הרמב״ם השמיט את כל הענין). —

(חולין ל, ב) לבי רב דאמרי תחת העור איני יודע, תחת מטלית מהו, תחת צמר מסובך מהו. (רמב״ם שחיטה פ״ג ה״י פוסק שהיא ספק נבלה. וצריך להעיר גם על רש״י שכ׳ פה וכל תיקו דאיסורא לחומרא). — (שם נו, ב) הורה בטרפחת לאיסורא וכרבי בזפק להתירא וכו׳ (הרמב״ם יש לו פסק ברור. שחיטה פ״ו ה״יז ושם ספ״ח

ניטל הזפק טרפה והטרפחת כשרה). — (שם קיג, א) היכי קאמר (שמואל משום ר׳ חייא) מכביד את הבשר וגוזל את הבריות משום דמבליע דם באיברים וכו׳ (על פסקו של רמב״ם מ״א פ״ו ה״ט עי׳ כ״מ שהיה לו פירוש אחר בבעיא). — (ערכין יט, א—ב) עומדי מהו, רוחבו מהו, ישיבתו מהו, עוביו מהו, היקפו מהו. (קשה המציאות בפועל). — (תמורה כב, ב) היכי קאמר (ריו״ח) אחורי הדלת הוא, דליכא דקא חזי לה, אבל איבראי דאיכא דחזי לה, לא הויא אבודה וכו׳ (בעיא בפירושו של ריו״ח).

(נדה יט, ב) חיה לאפוקי שחוט א״ד לאפוקי כחוש (בפירושו של מאמר עולא ולהלכה אין בזה שום נפקותא, כי קיי״ל כר״נ, וכמ״ש רמב״ם פ״ה ה״ח). — (שם כ, א בסוף) בדיקה בכוס עכירה במאי (רמב״ם א״ב פ״ה ה״ח ומערבין בכלי). — (שם כה, א) בצלול מחלוקת אבל בעכור ד״ה הכל ולד, א״ד בין בזה ובין בזה מחלוקת (צ״ע ברמב״ם א״ב פ״י מה דעתו בענין זה). —

ויש עוד להוסיף שתי בעיות, שאין להן שייכות אל קביעות ההלכה והן (כתובי קד, א) לר״מ מהו שתשלש. — (גיט׳ טו, א) ר׳ שמעון הנשיא נשיא הוא או משמיה דנשיא קאמר.

סתם בעיות. — (ביצה לה, ב—לו, א) ענין שיעור משילין פירות ביו״ט בענין שהיה נהוג בימים הקדמונים דרך ארובה באותו גג ומגג לגג וכו׳, ומזה יתבאר גם שכל הפוסקים קצרו מאד בפרטי דינים אלו גם טוש״ע או״ח סי׳ תקכא. — (מ״ק ד, ב) פשיטא חצי טפח וכו׳ טפחיים על שבעה מהו וכו׳. (אין בה נפקותא להלכה, כי אפי׳ טובא נמי. עי׳ רמב״ם יו״ט פ״ז ה״ג). — (שם טו, א—ב) מנודה מהו בתפילין. — מנודה מהו בקריעה. — מנודה ומצורע מה הן בכפית מטה. — מצורע מהו בעשיית מלאכה. מצורע מהו ברחיצה. — מצורע מהו בנעילת הסנדל. — (כל אלה הן בעיות נפרדות עם תיקו אחר כל אחת מהן. כנראה נשאלו הבעיות האלה בפרטות ולכן נסדרו כך, וכבר דברתי על אודותן למעלה, וכאן יש עוד להשלים שעיקר דיניו של מנודה ומצורע הן הפרישה מן הציבור וחייו הפרטיים כשהוא לעצמו מעולם לא נסדרו בפרטות ולא היה צורך להגבלתן, כי לא הקפידו בדבר. ורמב״ם טו״צ פ״י מתיר בכולם. וע״ע ריטב״א קידוש׳ כג, ב ד״ה אלא).

ב״מ לד, א—ב) פשיטא אמר איני משלם וכו׳. אמר הריני משלם וחזר ואמר איני משלם מאי וכו׳ אמר הריני משלם ומת וכו׳ י״א בעיות רצופות ואין כאן את״ל, והרמב״ם שאלה ופקדון פ״ח ה״ה כ׳ שהכפל מוטל בספק ואינו ביד אחד מהם, לפיכך חולקין הכפל או השבח וכו׳. ענינים רחוקי המציאות בתור שאלה מעשיית ודומה להם הבעיות שם צו, א.

(שם עה, א) פשיטא בעי לזבוני במאה ולא אשכח וזבין במאתים וכו׳, אלא אי בעי לזבוני במאה ולא שכח וכו׳. (רמב״ם מכירה פ״ח ה״ה היתה לו גירסא אחרת. ועי׳ מ״ש הה״מ ומה שהגיה כ״מ שם וע״ע לח״מ).

(הוריות ז, ב) פשיטא הוא בחלב והן בע״ז וכו׳, אלא הוא בחלב המכסה את הקרב והן בחלב שעל הדקין מהו וכו׳ את״ל וכו׳ (הרכבה רחוקה מן המציאות בתור שאלה מעשיית). —

(זבח׳ נ, ב) דבר המלמד בגז״ש מהו שילמד בבנין אב. — דבר הלמד בקו״ח מהו שילמד בהיקש. — (שתי בעיות נפרדות ותיקו אצל כל אחת מהן. שתיהן למודיות הן ושייכות למבוא המדרש).

(שם קה, א) יצא חציו ברוב איברים מהו וכו׳ (כמעט נמנע המציאות לצמצם באופן כזה הרכבת מקרים כאלה. ואולי מטעם זה השמיט הרמב״ם פרה אדומה פ״ה ה״ה בעיא זו. אמנם ע״ע מ״ש בדין בכור פ״ד ה״טז ע״פ גמ׳ חולין ע, א.)

ב. בעיות של חכמים יחידים.

ר׳ אבא. — (נזיר יג, א) הריני נזיר לכשיהיה לי בן והפילה אשתו והפריש קרבן וחזרה וילדה מהו? (השאלה הוצעה לפני רב הונא, אמנם הוכוח לא מפי רב הונא יצא רק מבני הישיבה, כמו שנראה מן הלשון „אליבא דמאן, אי אליבא דר״ש מאי תיבעי ליה וכו׳״. הבעיא בעצמה אין לה ערך מעשיי בפועל, כי היא הולכת רק אליבא דר׳ יהודה דאמר ספק נזירות להקל, הרי אין בה נ״מ רק לגיזתו ולעבוד בו. הרמב״ם השמיט את כל הענין בפ״א מהל׳ מעילה).

רב אבא בר ממל. — (ב״ק יט, א) בעי מיניה ר״א ב״מ מר׳ אמי ואמרי לה מר׳ חייא בר אבא, היתה מהלכת במקום שאי אפשר לה אלא אם כן מנתזת ובעטה והתיזה והזיקה מהו וכו׳ (קשה המציאות בתור שאלה מעשיית). — (ב״מ צח, ב) שאלה בבעלים ושכרה שלא בבעלים וכו׳ וכמה את״ל. (רמב״ם שו״פ פ״ב ה״י פוסק בכל אלו שהן מוטלות בספק, וצ״ע לפי שדרכו לפסוק בכל מקום כאת״ל. גם בבעיא זו יש להעיר שהיא כמעט מן הנמנע בתור שאלה מעשיית). — (שם קיז, א בראש) כשהוא דר לבדו הוא דר כדמעיקרא, א״ד שניהם דרין וכו׳. כמה בעיות באת״ל. וצל״ע ברמב״ם שכירות פ״ה ה״ח בנוגע לפסקיו באת״ל.

אביי. — (שבת פה, ב) האשה מהו שתערים ותפרוף על האגוז, להוציא לבנה קטן בשבת, תיבעי למ״ד מערימין, תיבעי למ״ד אין מערימין וכו׳ (רמב״ם שבת פ״יט ה״יב מחמיר). — (שם סו, ב) משקל דמשקל (של אבן תקומה) מאי (לענין הוצאה בשבת, אם יש במשקל גם כן הסגולה להגן על אשה מעוברת שלא תפיל. הרמב״ם אינו מזכיר משקל דמשקל). — (כתוב׳ קג, א) שיפצה (חזקה בדקיה) מאי. רמב״ם אישות פ״יח השמיט פרט זה. — (גיט׳ פב, ב) אמר לה הרי את מותרת לכל אדם חוץ מראובן ושמעון וחזר ואמר לה לראובן ושמעון מהו וכו׳ וכמה את״ל. רמב״ם גירושי׳ פ״ח ה״ז פוסק כדרכו באת״ל, ובאחרון אומר ה״ז ספק. ובש״ע אה״ע סי׳ קלז. כלם ספק מקודשת. — (ב״ב כ, ב) כיבד וריבץ לאוצר מהו, ריבה בחלונות מהו, אכסדרה תחת האוצר מהו, בנה עלייה ע״ג ביתו מהו. עי׳ רמב״ם שכנים פ״ט ה״יג. — (סנהד׳ צה, ב) חסר חד ריבוא או חסר חד אלפא או חסר מאה או חסר חד (בעיא בנוגע למחנהו של סנחריב, כמה גדולה היתה. ואין בה נפקותא בשום ענין ובשום זמן. משל נפלא שגם באגדה נמצא לשון תיקו, ובזה תתחזק השערתנו בנוגע למובן תיקו, שהיא רק סילוק השאלה מבית המדרש). — (מנח׳ קד, א—ב) את״ל אין קבע לנסכים, הא אין קבע לנסכים. את״ל יש קבע לנסכים, עד עשרה פשיטא לי, אחד עשר מיבעיא לי וכו׳ (בעיא זו הולכת לפי השיטות השונות וההנחות אם יש קבע לנסכים או לא וצ״ע גם ברמב״ם מע״ק פ״יז בסוף). — (חולין קכב, א) לא הגיע הזמן לטעון וטענה מהו. (ענין יוצא מגדר הטבע). — (שם קכח, א) מהו שתיעשה יד לחברתה. (הבעיא היא לפי ר״ש וההלכה היא לפי הכלל המוסכם כרבנן. הרמב״ם השמיט את הענין). — (תמורה כו, ב) היכא דאמר חציה תמורה וחציה מעשר מאי. (ענין שאינו שכיח בתור שאלה מעשיית). — (שם כז א) היו לפניו ב׳ בהמות של קדש בעלות מום וב׳ בהמות של חולין תמימות וכו׳ כמה את״ל רצופים. וצ״ע ברמב״ם תמורה פ״ב ה״ג שנוטה משיטתו לפסוק ככל את״ל שבש״ס.

רב אבין. — (תמורה ט, א בסוף) לדברי האומר אין ממירין וחוזרין וממירין הפריש אשם להתכפר בו והמיר בו וכו׳. — לישנא אחרינא וכו׳ לריו״ח דאמר אין ממירין וחוזרין וממירין וכו׳. — הפריש אשם להתכפר בו והומם והוסיף עליו חומש וכו׳ את״ל וכו׳ (צרופים יקרי המציאות בתור שאלות מעשיות).

רב אדא בר אהבה. — (ערכין ח, א) היו בידו ה׳ סלעים ואמר שני ערכי

עלי בבת אחת מהו וכו' (צירוף יקר המציאות בתור הלכה מעשית. רמב"ם ערכין פ"ו ה"יב. ה"ז ספק).

ר ב א ח א ב ר ב י. — (בכורות כד, ב) ראה חזיר שכרוך אחר רחל מהו וכו' וכן בעיא היא גם לענין אכילה. (ענין לא שכיח בחק הטבע. אמנם רמב"ם פסק בשני הענינים: בכורות פ"ד ה"ת, ואפילו כמין חזיר הרי זו פטורה מן הבכורה. והמ"א פ"א ה"ז ספק).

א ח ד ב ו י י א ח ו י ד מ ר א ח א. — (שבת קיא, ב) עניבה לר"מ מהו וכו' (הבעיא רק לשיטת ר"מ. ורמב"ם שבת פ"י ה"א. פסק העניבה מותרת).

ר ב א ל ע ז ר. — (כתוב' נג, ב בסוף) בת שניה יש לה מזונות או אין לה מזונות וכו'. (ענין שאינו שכיח בתור שאלה מעשיית). — (ב"ב נג, ב) החזיק במיצר לקנות שתיהן וכו' (גם כן שאלה שאינה שכיחא בפועל). — (מנחות כו, ב בסוף) קומץ שסידרו וסידר עליו את המערכה מהו, דרך הקטרה בכך או אין דרך הקטרה בכך (ענין רחוק המציאות בפועל). — (מעילה ג, ב) עולת במת יחיד שהכניסה שנפסלה עלו מהו שירדו וכו'. בעיא שאפילו אפשרות מציאותה היא בחק הנמנע. רמב"ם פס"מ פ"ג אינו מזכירה, ובודאי לפי שכל ענינה אין לו שייכות רק בזמן היתר הבמות). — (זבח' קד, ב בסוף) פרים הנשרפים ושעירים הנשרפים שיצא רובו במיעוט אבר מהו וכו'. (קשה המציאות בתור שאלה מעשיית).

ר ב א מ י. — (זבח' כד, א) נידלדלה האבן ועמד עליה מהו וכו'. — רבה זוטי בעי לה הכי, בעי רב אמי נעקרה האבן ועמד במקומה מהו, מאי קמיבעיא ליה כי קדיש דוד ריצפה עליונה קדיש, או דילמא עד לארעא דתחומא קדיש ותיבעי ליה וכו' (ג"כ בעיא עיונית).

א מ י מ ר. — (ב"ק סב, א) עשו תקנת נגזל במסור או לא. (עי' רמב"ם חובל פ"ח ה"ז).

ר ב א ש י. — (שבת עז, ב) כדי שיפה או כדי אחיזה ושיפה. (צמצום שיעור דק מאד. ורמב"ם שבת פ"יח ה"ב. „כדי ליתן במשיפה" וממילא יוצא לנו מזה דגם נדבק באצבעותיו). — (שם) על כתית אפומה דכולה כתית (על פני כל המכה) או דילמא אמורשא קמא דכתית (עליון של מכה) לאפוקי הודרנא דלא. (גם כן צמצום דק בשיעורים. רמב"ם שבת פ"יח ה"ב פסק לחומרא). וכן (שם פ, ב) קשר עליון או קשר תחתון. — וכן נראה גם בבעיות אחרות שדרכו של רב אשי לדייק בדקות השיעורים. וכפי שנראה עוד. — (ביצה יד, ב) תלתא גברי ותלתא מיני מאי (רמב"ם יו"ט פ"ה מתיר). — (יבמ' קיג, א בסוף) מאי טעמא דר' אלעזר, מיפשט פשיטא ליה דחרש דעתיה קלישתא וכו' (אין נפקותא בזה להלכה, כי אין הלכה כר' אלעזר). — (כתוב' נו, א) נכנסה לחופה ופירסה נדה מהו וכו'. (אם כי הענין מצד הבנת הכלל התלוי בחופה יש לו ערך לימודי גדול, אמנם בתור שאלה מעשיית אינו שכיח כל כך. רמב"ם אישות פ"י ה"ב. לא גמרו הנשואין). — (שם סו, ב) במנה הנישום וכו' והרבה את"ל וכו' (ואין נפקותא להלכה כי הכל לפי המנהג). — (קידוש' ז, ב) בתך וקרקעך בפרוטה וכו' (אינו שכיח בתור שאלה מעשיית). — (נזיר ל, ב בסוף הפרק) אביו נזיר טמא והוא נזיר טהור, אביו נזיר טהור והוא נזיר טמא מהו. (אינה שכיחה המציאות. רמב"ם נזיר' פ"ח ה"טו. ספק ואם הביא זבחיו לא עלו לו. וצל"ע בזה). — (סוטה ד, א) דמרחק או דמקרב. (עע"ש קודם לזה. בעיא זו היא בדברי ר"א בן ירמיה ואין בה נפקותא להלכה. רמב"ם סוטה פ"א פסק כר"ע). — (שם) דמיהדק או דלא מיהדק וכו' (גם זו אליבא דפלימו ואין בה נפקותא). — (שם יח, א) נשפכו מהן ונשתיירו מהן מהו. (ג"כ ענין קשה המציאות). — (ב"ק ט, ב) שליש מלגיו או שליש מלבר. (רמב"ם השמיט בעיא זו וקרוב הדבר שסברתו כסתם ברייתא שבת

קלג, ב. עה"כ (שמות טו, ב) זה אלי ואנוהו שלא יתן קצבה להידור מצוה, רק כפי נדבת לבו, ואינו צריך לצמצמו עד שליש). — (ב"ק יט, א) יש שינוי לצרורות וכו' — כח כחו לסומכוס מהו וכו' (ב' שאלות. הרמב"ם השמיטו, כי אין הלכה כסומכוס ועי' רא"ש). — (שם סב, א) ההוא גברא דבטש בכספתא דחבריה וכו'. עמ"ש למעלה (145). — (ב"מ מד, א, ספ"ג) הגביה ארנקי ליטול ממנה דינר מהו. (רמב"ם גזילה פ"ג ה"יג. ה"ז ספק. ג"כ מילתא דלא שכיחא בתור שאלה מעשיית). — (ב"ב פג, ב בראש) בור מהו שתפסיק, אמת המים מהו שתפסיק, רה"ר מהו וכו' שם קד, ב. (רמב"ם מכירה פ"כד, ה"ד). — (שם קג, ב) עפר למטה וצונמא למעלה, עפר מלמעלה וצונמא מלמטה מהו. (רמב"ם מכירה פ"כח ה"יא). — (שם קד, ב) שדה ונעשית גנה, גנה ונעשית שדה מאי. (רמב"ם מכירה פ"כח ה"י ה"ז ספק). — (ע"ז יד, ב) תרנגול לבן קטוע למי וכו' את"ל וכו' (הרמב"ם השמיט כל הענין הזה בהל' עכו"ם פ"ט). — (שם מא, א) תפס בידו צואה מהו וכו' (ענין שאינו שכיח). — (שבועות יז, א) טימא עצמו במזיד מהו, באונס גמירי שהיה וכו'. — (שם) נזיר בקבר בעי שהיה למלקות או אינו צריך. בפנים גמירי וכו'. — (זבח' פז, ב) אם אויר המזבח כמזבח וכו' ושם פח, א, דתלינהו בקניא וכו'. בעיא זו נפשטה במקום אחר וע"ל (146). — (זבח' קב, ב) נטמא בינתים מהו, בשעת זריקה ובשעת הקטרה בעינן והאיכא א"ד וכו' (ענין דוחק המציאות בתור שאלה מעשיית). — (בכורות נה, א) כלבא דרועה מאי, כי דקרי ליה ואתי לא מצטרפי א"ד וכו'. — (חולין מו, א) כזית מרודד מהו. (מילתא דלא שכיחא). — (חולין סז, ב) לגג תמרה מהו, לגג גרעינתא מהו, מתמרה לתמרה מהו. (פעיטות ודקות שיעורים יותר מדאי). — (ערכין ה, א) לגבי מזבח מהו וכו' (שם מבואר, שאחר ששמע רב אשי את הברייתא, נפשטה לו הבעיא. ע"ש). — (שם) הקדיש שדה אחוזה וכו' מהו. (דיני יובל לא היו נוהגים אפי' בזמן בית שני[1]). — ע"ע (ב"ק קיד, א) א"ר אשי כי הוינא בי רב הונא איבעיא לן, אדם חשוב דסמכי עליה כבי תרי, מפקי ממונא אפומיה ולא איבעי ליה לאסהודי וכו'. (ענינים כאלה קשי ההגבלה הם בפועל).

רב ביבי. — (כתוב' פ, א בראש) חובצא דתמרי מאי. (הרמב"ם אינו מזכירה). — (קידוש' ח, ב) סלע של שניהם מהו. (ענין שאינו מצוי בתור שאלה מעשיית). —

רב ביבי בר אביי. — (עירוב' צ, א) שתי אמות בגג וכו' (אין נפקותא להלכה וקי"ל כר"ש). — (קידוש' כב, א) שניהם חולין מאי וכו' (ענין קשה המציאות בתור שאלה מעשיית). —

רב הונא בריה דרב יהושע. — (ב"ב ב, ב) תמרי ורימוני מאי. — (שם כא, ב) בר מבואה אבר מבואה אחרינא מאי. (צ"ע בפסקו של הרמב"ם שכנים פ"ו ה"ח. שאפי' הוא מבוא אחר ועי' סמ"ע סי' קנו סס"קטז).

רב הונא בריה דרב נתן. — (חולין לב, א) שהה במיעוט סימנים מהו. (פירושה של הבעיא ג"כ מוטל בספק עירש"י שם ורמב"ם שחיטה פ"ג ה"ח). —

רב הושעיה. — (ע"ז סג, א) קדמה והקדישתו לאתנן מהו וכו'. ע"ע תמורה כט, ב. — (חולין קמ, ב) הושיט ידו לקן ושחט מיעוט סימנים מהו. (כל ענין זה כמעט נמנע המציאות הוא, ועכ"פ רחוק מהיות שאלה מעשיית. רמב"ם שחיטה פ"יג

[1] לפי מ"ש ערכין כט, א. אין עבד עברי נוהג אלא בזמן שהיובל נוהג ועע"ש לב, ב בסוף לג, א. וכ"פ הרמב"ם עבדים ספ"א. שמטה ויובל פ"י ה"ח—ט. ואולם ע"ע גיטין לו, א—ב תור"ה בזמן וערכין לב, ב תוד"ה מנו יובלות. ועכ"פ אין אנו מוצאין בתלמוד עובדות המוכיחות שדיני יובל היו נהוגים בפועל והיו זקוקים להם.

ה״יב כ׳ ישלח ואם לא שילח אינו לוקה). — (תמורה כט, ב) קדמה והקדישתו מאי. (אינה בעיא מעשיית). —

רב המנונא. — (ע״ז נב, א) ריתך כלי לע״ז מהו וכו׳ (לענין טומאה ישנה ואת״ל דטומאה דרבנן לא הדרה).

ר׳ זירא. — (מ״ק יד, א) אומן שאבדה לו אבדה ערב הרגל מהו. (אין נפקותא להלכה, כי זולת השינויים קיי״ל אפי׳ אנוס אסור). — (ר״ה ל, א) נגערו לעמוד ולא עמדו מהו, ב״ד יושבין בעינן והא איכא, או דילמא זמן בית דין בעינן והא ליכא. (צמצום שיעורים. רמב״ם שופר פ״ב ה״ט אע״פ שנגערו). — (ב״ב נג, ב) החזיק בא׳ מהן לקנות אותה ואת המיצר ואת חברתה וכו׳ (הרכבת מקרים שלא בענין שכיח). — (שם סט, א) מלבנות של חלונות מהו וכו׳ (הרי״ף לא הביא בעיא זו וכן הרמב״ם לא פסק באלו ג׳ בעיות כדרכו בתיקו, ויעוי׳ סמ״ע סי׳ ריד סס״קמה שמאריך בענין זה). — (הוריות יא, א) ר״ז מרב ששת, אכל ספק חלב כשהוא הדיוט ונתמנה ונודע לו על ספיקו מהו, אליבא דרבנן דאזלי בתר חטאת לא תיבעי לך וכו׳ כי תיבעי לך אליבא דר״ש וכו׳ (כמעט נמנע המציאות בהרכבה זו). — (זבח׳ קכ, א) עולת במת יחיד שהכניסוה וכו׳ (שאלה שאפי׳ אפשרות מציאותה היתה רק בשעת היתר הבמות). — (חולין כג, א) האומר הרי עלי עולת בהמה וכו׳ והביא פלגס מהו אליבא דריו״ח לא תיבעי לך דאמר בריה הוי וכו׳ כי תיבעי לך אליבא דבר פדא וכו׳ (רמב״ם מע״ק פ״טז ה״ב. ה״ז ספק אם יצא ידי נדרו או לא יצא. ובכ״מ משיג עליו, שהיה לו לפסוק כריו״ח וכו׳ ע״ש). — (שם כג, ב) האומר הרי עלי לחמי תודה מן החמץ או מן המצה והביא שיאור מהו וכו׳ (אין נפקותא להלכה, כי אינה רק אליבא דר׳ יהודה, והפסק הוא כר״מ שעומד בשיטת חכמים ועי׳ רמב״ם חו״מ פ״ה). — (ערכין כה, ב) אשה מי מעמיד לה שדה וכו׳ (רמב״ם ערכין פ״ד ה״כב. אינו מובן כל צרכו לפי גרסתנו וכ״מ משער שגירסא אחרת היתה לפניו. ע״ש).

חזקיה. — (ע״ז מו, א) זקף ביצה והשתחוה לה מהו וכו׳ (ענין שאינו שכיח וע׳ רמב״ם עכו״ם פ״ח ה״ג שאסרה). — (מנח׳ כו, ב בסוף) איברים שסידרן וסידר עליהן את המערכה מהו, על העצים אמר רחמנא דוקא על העצים, א״ד כיון דכתיב קרא אחרינא וכו׳. (ג״כ ענין שאינו שכיח בפועל).

רב חייא בר אבא. — (ב״ב קנ, א בסוף) רובן במיעוטה ומיעוטן ברובה מהו. (אינו שכיח המציאות. וע׳ רמב״ם מכירה פ״כח ה״ב. מטיל בספק כדרכו).

חמא בר גוריא. — (שבת פג, ב) ע״ז ישנה לאיברים או אינה לאיברים. היכא דהדיוט יכול להחזירה לא תיבעי לך דכמאן דמחברה דמי, כי תיבעי לך היכא דאין הדיוט יכול להחזירה וכו׳ ואיכא דבעי לה להך גיסא, היכא דאין הדיוט יכול להחזירה לא תיבעי לך וכו׳ כי תיבעי לך היכא דהדיוט יכול להחזירה וכו׳ (רמב״ם שאר אה״ט פ״ו ה״ד. שפסק להקל כלישנא בתרא ומל״מ משיג עליו ע״ש).

רב חנינה. — (חולין מה, א) בעי ר״ח ואיתימא רב חנניה, אנסה עצמה (הבהמה לפשוט מאד צוארה בשעת שחיטה) מהו. (רמב״ם שחיטה פ״א ה״ז ספק נבלה. ורש״י במקומו ג״כ מעיר „ולחומרא וכן הלכה״).

רב חנניה. — (יבמ׳ נב, ב) כתב גט לזיקתו ולא למאמרו, למאמרו ולא לזיקתו וכו׳ (רמב״ם יבום פ״ה לא הזכיר רק בבא ראשונה. ובגמ׳ פה מקשה ותיפשוט ליה מדרבא, ומשני לרבא פשיטא ליה לר״ח מיבעיא ליה. משל נפלא על היות אותה בעיא שנשארה לפי חכם אחד בתיקו עולה בפשיטות לחכם אחר. גם מזה נראה שלא מסדרי הש״ם הגבילו את התיקו). — ע״ע רב חנינה.

רב חסדא. — (חגיגה ו, ב) האי קרא היכא כתיב וכו׳ למאי נ״מ מר זוטרא אומר לפיסוק טעמים, רב אחא בריה דרבא אומר, לאומר הרי עלי עולה כעולה

שהקריבו ישראל במדבר (אין לכל הענין שום שייכות אל ההלכה המעשיית). — (סנהד' קיב, א) בהמת עיר הנדחת מהו דתיתהני בה שחיטה לטהרה מידי נבלה וכו' (עיר הנדחת לא היתה ולא עתידה להיות, כמו שהעירותי למעלה. והרמב"ם אינו מזכיר בעיא זו). — (חולין עה, א) נולדו בדגים סימני טרפה (כגון ניקבו מעיין לר"ע) מהו? תיבעי למ"ד טרפה חיה ותיבעי למ"ד טרפה אינה חיה וכו' (רמב"ם טו"א פ"ב ה"ו. לענין טומאת אוכלין ע"ש).

רב יהודה בר אבא. — (מנחות לא, ב) בין דף לדף ובין שיטה לשיטה מאי (כלומר אם נקרע הספר בין דף לדף ובין שיטה לשיטה, יתפור את הקרע או לא. התפירה במקומות אלו קשה מאד ובפרט בין שיטה לשיטה. ורמב"ם ס"ת ספ"ט פסק שיתפור וכו' וכן בין כל דף ודף ובין תיבה לתיבה יתפור. וכל הקרעין אין תופרין אותן אלא בגידין שתופרין בהן היריעות זו לזו, ובכל הקרעים יזהר שלא תחסר אות אחת או תשתנה צורתה. — העתקתי הדברים להראות הדוחק המעשיי שיש בתפירה שבין תיבה לתיבה, ושהיא כמעט מן הנמנע בפועל). —

ר' יוחנן. — (שבת ה, א) זרק חפץ ונעקר הוא ממקומו וחזר וקבלה מהו. (הבעיא מפורשת מרב אדא בר אהבה, אם שני כחות באדם אחד כאדם אחד דמי או לא. הבעיא מצד עצמה ג"כ הזדמנות קשה בפועל, ולנו אין בה נ"מ כי מ"ש הרמב"ם שבת פ"יג ה"טו. זרק ורץ הזורק עצמו אחר החפץ וקבלו בידו ברשות אחרת או חוץ לד"א פטור, כאילו נעקר אחר וקבלו, שאין ההנחה גמורה וכו', הכוונה רק שפטור מחיוב חטאת, אבל אסור לעשות כן). — (ע"ז נב, א) תקרובת ע"ז של אוכלין מהו, מי מהניא להו ביטול לטהרינהו מטומאה או לא וכו' או דילמא איסור דאורי' לא בטיל טומאה דרבנן בטיל. (בעיא זו הוצעה מריו"ח לר' ינאי, ולפי מקומו ושעתו כבר לא היתה שאלה מעשיית). — (מנחות ס, א) נתן משהו שמן על כזית מנחה מהו וכו' (גם כן אינה שאלה מעשיית וגם הרמב"ם השמיטה). — וכן שם פז, א. הקדישו (ליין הפסול) מהו וכו' [בשמ"ק רבא, וכן גו' התוס', עי' שם פ"ה ב. ועי' רבא, רבה. — אפ'].

ר' יוסי בר' חנינה מר' אלעזר. — (נדה כב, א—ב) דם יבש מהו וכו' ע"ש כה"ע. (ערמב"ם א"ב פ"ה ה"יד ומ"ש הה"מ שם בסוף). —

רב יוסף. — (שבת נב, א בראש) תחב לה בזקנה מהו. (ענין שאינו מצוי ואינו כדרך הנהוג. רמב"ם שבת פ"כ ה"יא אוסר). — (ב"ב סו, ב) מי גשמים שחשב עליהם להדיח את האיצטרובלין מהו וכו' כי תיבעי לך אליבא דרבנן, דאמרי אינו בקרקע מאי. (ענין הנוגע לטומאה וטהרה). — (סנהד' קיב, א) שיער נשים צדקניות מהו (כלומר השיער שמצאו בעיר הנדחת. אין לכל הענין הזה שייכות להלכה המעשיית). — (חולין סז, ב) פרשה (התולעת שבעיקרי זיתים ושבעיקרי גפנים) ומתה מהו, מקצתה מהו, לאויר העולם מהו (פרטים דקים ומצומצמים מאד).

רב ינאי. — (יבמ' קב, א בסוף) קרעתהו (את הנעל מעל רגלו של היבם) מהו שרפתהו (שרפה את הנעל מעל רגלו של היבם!) מהו, גילוי כרעא בעינן והא איכא, או דילמא חליצה בעינן וליכא. (בבעיא זו נראה תיכף שהיא רק עיונית בלבד לבאר מושג חליצה, אם יש בה קפידא או די בגילוי הרגל. ערמב"ם יבום פ"ד ה"כא). —

ר' ינאי בר' ישמעאל. — (חולין נה, ב) ניטל מקום השדרה וכולו קיים, ניטל מקום טיבורו וכולו קיים, ניטלו ראשי פרקים וכולו קיים וכו' (אופנים דוחקי המציאות ובפרט בתור שאלות מעשיות. רמב"ם שחיטה פ"ט ה"ז כ' הרי זו ספק ויראה לי שמתירין אותה ועי' בכ"מ בשם הרשב"א ושאר פוסקים שתופסים על פסקו של הרמב"ם). —

ר׳ יצחק נפחא. — (זבח׳ קי, א בסוף) קומץ מהו שיתיר כנגדו בשיריים, מישרא שרי (פלגא לגמרי), או אקלושי מקליש (לאיסורא דכולהו שיריים ולא הותר לגמרי אף חלק מהן)? אליבא דמאן אי אליבא דר״מ וכו׳ ע״ש ההנחות השונות בזה. (אין לה ענין להלכה מעשיית וגם הרמב״ם לא הזכירה). — (מנח׳ כו, ב בסוף) איברין שסידרן בצידי המערכה מהו, אליבא דמ״ד על ממש לא תיבעי לך וכו׳ כי תיבעי לך אליבא דמ״ד על בסמוך וכו׳ (שאלה עיונית).

ר׳ ירמיה. — (שבת לח, ב) תלאן במקל מהו (כעודן בידו דמי או כהניחן על גבי קרקע דמי), הניחן ע״ג מטה מהו וכו׳ (לזו תצורף עוד בעית רב אשי. רמב״ם השמיט בעיות אלו). — (סוכה לג, א) נקטם ראשו מעיו״ט ועלה בו תמרה ביו״ט וכו׳ (כבר דברנו על בעיא זו, שהיא מצד הטבע כמעט מן הנמנע, ובנוגע להכלל המסתעף מבעיא זו, ג״כ כבר נפשט שם בסוף הסוגיא). — (שם נג, ב) למעלה עשירית דנחית חמשה וקאי אעשרה, או דילמא דנחית עשרה וקאי אחמשה. (בעיא זו היא בנוגע לפרט אחד שבשמחת בית השואבה במשנה ואין לה שום שייכות להלכה. גם הרמב״ם השמיט פרט זה ולא פסק כדרכו בשאר מקומות. ע״ש סוף הלכ׳ סוכה סדר שמחת בית השואבה). — (פסח׳ מח, ב) טבלא שאין לה לבזבזין מהו, תוך כלי בעינן והא ליכא, או דילמא אויר כלי בעינן והא איכא. (ערמב״ם ביכורים פ״ו ה״טז, יז. שמחזיקה לספק כדרכו). — (גיט׳ טז, א) חציו בביאה וחציו בנפילה מאי. (קשה להגביל זאת בפועל. רמב״ם שאה״ט פ״ט ה״ג פסק שטהור ולפי כ״מ הוא מקיל לפי שהיא מדרבנן). — (שם מד, ב) בן בבל שנשא אשה בא״י והכניסה לו עבדים ושפחות ודעתו לחזור מהו, תיבעי למ״ד הדין עמה, תיבעי למ״ד הדין עמו וכו׳ (רמב״ם עבדים פ״ה ה״ז ועי׳ מה שהעיר לח״מ שם). — (נזיר נא, א) רקב הבא מן העקב מהו וכו׳ (ענין קשה ההגבלה. גם הרמב״ם השמיטו). — (ב״ק יט, א) היתה מהלכת ברה״ר והתיזה והזיקה מהו ע״ש כה״ע (ג״כ ענין קשה המציאות בתור שאלה מעשיית. רמב״ם נז״מ פ״ב ה״ו. ועי׳ הה״מ שם). — (שם נח, א) ירדה כדרכה והזיקה במי לידה וכו׳ (ג״כ ענין שאינו שכיח בתור שאלה מעשיית). — (שם עח, ב) מכרה חוץ משלשים יום, חוץ ממלאכתה, חוץ מעוברה, מהו, אליבא דמ״ד עובר ירך אמו היא לא תיבעי לך, דהא שייר בה, כי תיבעי לך אליבא דמ״ד דעובר לאו ירך אמו וכו׳ (מכירה קשה המציאות בפועל. רמב״ם גנבה פ״ב ה״יב פסק כדרכו ואם תפס הניזק אין מוציאין מידו). — (שם קיט, ב) אמטויי ואתויי חד או דילמא אמטויי ואתויי תרי (מנהג תופר אומן להוליך ולהביא המחט בבגד קודם שימשוך כל החוט, וקא מיבעיא ליה, הנך שלשה חוטים דקתני — במשנה, כובס נוטל ג׳ חוטים — מי חשיבא הולכה והובאה חד, דהוו להו ג׳ הולכות וג׳ הובאות, או דילמא הולכה והובאה תרי חשיב להו. הרמב״ם אינו מזכיר ענין זה לפי שזה ושאר ענינים דומים לזה שנזכרו שם הולכים אחר המנהג, ע״ש בסוף הדף, ולפי זה אפשר למנות גם בעיא זו בין הנפתרות אף שנשארה בתיקו). ויש עוד שתי בעיות דומות לזו מר׳ ירמיה בעצמו במנחות עו, א. גבי שף אחת ובועט שתים וכו׳ לענין מנחות, ושם פוסק הרמב״ם אי״מ פ״ז ה״ה להחמיר. וכן נדה סג, א. גבי צריך לכסכס ג״פ. ורמב״ם אי״ב פ״ט ה״לז ג״כ לחומרא. — אמנם בירוש׳ מובאה בעיא זו האחרונה בשם ר׳ זעורה ואצלה עוד בעיא רביעית ממין זה והיא (סוכה פ״ג ה״ט, או בד״א ה״י, דף נג, ד 62) ר׳ זעורה בעי (עמ״ש צריך לנענע את הלולב ג״פ) הכין חד והכין חד, או הכין והכין חד. תמן תנינן צריך לכסכס ג״פ בין כל דבר ודבר. ר׳ זעורה בעי הכין חד והכין חד, או הכין והכין חד. — דברי הירושלמי במקום הזה יש להם חשיבות מיוחדה, כי קרוב הדבר שכל ד׳ בעיות מ„אמטויי ואתויי" שייכות לחכם אחד, או ר׳ ירמיה הנזכר בבבלי, או ר׳ זעורה, ולפי גירסת הערוך ר׳ זירא, הציעם. ההתחלפות בין ר׳ ירמיה ור׳ זירא

קרובה, כי שניהם הם מבעלי הבעיות היותר מצוינים. ובעקר הענין אנו רואים שהירושלמי אינו משתמש במלת תיקו, תחת אשר בבבלי נמצא במקום זה תיקו. וע"ע תוס' סוכה לז, ב. ד"ה כדי לעצור רוחות רעות, שגורסים ג"כ ר' זירא וכ' „וכיון דלא איפשוט עבדינן לחומרא שלשה פעמים לכל אחד ואחד עכ"ל" דברים אלו מובאים שם בשם הירושלמי ולפנינו חסרים ועי' ר"ב ראטנער ז"ל בס' אהבת ציון וירושלים שהעיר על כמה מקורים והשמיט גירסא זו, ובאמת גם בעל הערוך מביאה. —

(ב"מ כא, א) חצי קב בשתי אמות מהו וכו' קבים בשמונה אמות מהו וכו' קב שומשמין בד' אמות מהו וכו' קב תמרי בד"א קב רימוני בד"א מהו וכו' (רמב"ם גזלה פ"טו ה"יב. היתה לו גירסא אחרת). — (שם קה, ב) לכור זרע או לכור תבואה, למפולת יד או למפולת שורים וכו' (רמב"ם מת"ע פ"ד ה"ה פסק בסתם ד' קבין לכור ואינו משגיח על חילוקים אלו. הענין בעצמו אין לו שכיחות בפועל ולכן מוטל ביאורו ג"כ בספק). — (ב"ב סט, א) מלבנות של כרעי המטה מהו וכו' (נטית הרמב"ם בפסקו עי' ר' זירא). — (שם קג, א—ב) כשיר מהו, כשורה מהו, איצטדינין מהו, דרך עקלתון מהו (אופנים אינם שכיחים בפועל. רמב"ם מכירה פ"כה ה"ב מפרש הבעיות דרך את"ל). — (סנהד' פה, ב) גנבו ומכרו ישן מהו, מכר אשה ועוברה מהו (ענין שאין לו שכיחות בפועל. הרמב"ם מביא האופן הראשון ולא הביא השני). — (שבועות יד, ב) בן בבל שעלה לא"י ונעלם ממנו מקום המקדש מהו (כבר דברנו על בעיא זו בפ"א). — (זבח' קיח, ב) עומד על גבי הנחל ורואה, בתוך הנחל ואינו רואה מהו (ענין רחוק בפועל). — (מנח' כד, א) צירוף כלי וחבור מים מהו (כלומר חצי עישרון שנטמא בצירוף כלי מהו שיטמא אחר בחבור מים וכו'), את"ל וכו'. — (שם מו, א—ב) את"ל תנופה עושה זיקה אבד הלחם אבדו כבשים וכו' ואת"ל תנופה אינה עושה זיקה, הביא לחם וכבשים והונפו, ואבד הלחם והביא לחם אחר, אותו הלחם טעון תנופה או אינו טעון תנופה וכו' ואליבא דבן ננס לא תיבעי לך וכו' כי תיבעי לך אליבא דר"ע. (בעיא עיונית). — (שם פה, ב) ברוב חטה או ברוב סאה (כלומר אם אינו נפסל עד שתשלוט התולעת ברוב כל חטה וחטה או ברוב הסאה בכלל. ג"כ בעיא שקשה לכוונה בפועל). — (חולין יז, א) איברי בשר נחירה שהכניסו ישראל עמהן לארץ, מהו וכו'. — (שם מה, ב) אינו יכול לעמוד מפני כובדו מאי (ענין קשה המציאות בטבע). — (שם מו, א) מתלקט מהו, כרצועה מהו וכו' (אופנים שאינם שכיחים). — (שם נב, ב) ברוב גובהה או ברוב היקפה (הגבלת ענין רוב בגלגולת שנחבסה, ובדרך כלל ענין שאינו שכיח בפועל בצמצום החילוק הזה). — (שם סט, א) מהו לגמוע את חלבה (של בהמה שהוציאה את ידה בשעת לידה ובשעת שחיטת אמה בין סימן לסימן. ענין יקר המציאות בפועל). — (שם צב, ב) אית ליה לעוף ועגיל אית ליה לבהמה ולא עגיל, מאי (ענין שאינו שכיח בטבע). — וכן (שם קכב, א) הגיע זמן לטעון ולא טענה מהו. — (שם קכה, א) לענין משתחוה לחצי דלעת אם חציה נעשית יד לחברתה. עפרש"י ב' לשונות. — (שם קמ, ב) מטלית מהו שתחוץ, כנפים מהו שיחוצו, ביצים מוזרות מהו, שני סדרי ביצים זו על גב זו מהו, זכר ע"ג ביצים ונקבה ע"ג זכר מהו. — כנראה מבעיות אלו, הרי רובן של הבעיות סובבות על ענינים שהם דוחקי המציאות אם בטבע או בתור שאלות מעשיות בפועל.

מערבא. — יש איזה בעיות שנשאלו במערבא בלי שם חכם פרטי, ויש לשער שנשאלו שם באיזו ישיבה ונודעו לחכמי התלמוד שבבבל וקבעו אותן בגמרא שלהם. הבעיות ממין זה שנשארו בתיקו הן: (פסח' מה, ב) אמר עולא, בעו במערבא, בית ועליה מהו, בית ואכסדרה מהו, שני בתים זה לפנים מזה מהו (רש"י מפרש הבעיות בדרך את"ל). — (ב"מ קה, ב בסוף) אמר עולא בעו במערבא, נשדף תלם אחד על פני כולה מאי, נשתייר תלם אחד על פני כולה מהו, איפסיקא בירא מאי, אספסתא

מאי, זרע אחר מאי וכו׳ כל העולם כולו בשידפון ושלו בירקון, אי נמי כל העולם כולו בירקון ושלו בשידפון מאי (מכל הקבוצה נראה שהן בעיות עיוניות, ובאמת רחוקות המציאות בפועל מצד הטבע וגם הרמב״ם לא זכר כל אלו הבעיות). — (מנח׳ מו, א) אמר עולא בעו במערבא, תנופה עושה זיקה או אינה עושה זיקה (רמב״ם תו״מ פ״ח ה״טו פוסק שתנופה עושה זיקה ותמה עליו הראב״ד שספק היא בגמ׳, ולפי כ״מ יש במשמע הגמ׳ במ״ש אביי לרבא מ״ש ב׳ כבשים דמעכבי וכו׳ שבעיא זו נפשטה ככמה בעיות אחרות שבמקום אחד נשארו בתיקו ובמקום אחר יש פשיטות בכמותן. ע״ש). — (בכורות לח, ב בסוף, לט, א) אמר רבא[1], בעו במערבא, כגרוגרות בסעודה הראשונה (שאוכל בכל יום יהבינן ליה מן הרפואה כגרוגרת) או דילמא בכל סעודה וסעודה. את״ל בסעודה הראשונה, קודם אכילה או לאחר אכילה וכו׳ כמה בעיות ברפואת הבכור. —

מלבד בעיות אלו שנשארו בתיקו ישנן עוד בעיות אחרות שהובאו ממערבא, כמו יבמ׳ כב, א. א״ל רבא לרב נחמן, חזי מר ההוא מרבנן דאתי ממערבא ואמר, בעו במערבא, גזרו שניות בגרים או לא גזרו שניות בגרים וכו׳. — וכן תמורה כא, א. אמר רבא בר רב עזא, בעו במערבא, המטיל מום בתמורת בכור ומעשר מהו. — ע״ע ברכות ב, ב. במערבא הא דרבה בר רב שילא לא שמיע להו ובעו לה מיבעיא (אינה להלכה רק בפירוש הכתוב). — הצד השוה בבעיות אלו הוא (מלבד מ״ש בברכ׳ ב, ב שאינה בעיא ממש) שאינן מוצעות בסתם, רק נמסרות מפי אנשים מיוחדים, עולא ורבא[?] ורבא בר רב עזא.

מ ר ב ר ר ב א ש י. — (כתוב׳ לט, א) בעי לה הכי, מיתה עושה בגרות או אינה עושה בגרות. ערש״י (בעיא עיונית). — (מנח׳ יא, א) הפכיה למנא ודבקיה לקומץ בארעיתא דמנא מאי, הנחה בתוכו בעינן והאיכא, או דילמא כתיקנו בעינן וליכא (בעיא עיונית).

מ ר ב ר י ה ד ר ב י נ א. — (ברכות כה, ב) צואה דבוקה בסנדלו מאי (בעיא זו כבר הוזכרה).

ר ב מ ר י. — (קידוש׳ ח, ב בסוף) כלב רץ אחריה מהו, בההוא הנאה דקא מצלה נפשה מיניה, גמרה ומקניא ליה נפשא, או דילמא מצי אמרה ליה, מדאורייתא חיובי מחייבת לאצולן (מסגנון הבעיא נראה שהיא עיונית, ועכ״פ אינה מצויה בתור שאלה מעשיית). — (ב״מ מג, א) קשר משונה מהו. (ב׳ לשונות. רמב״ם שו״פ פ״ז פסק להחמיר וכלישנא בתרא). — (מנחות נז, א) חימצה בראשו של מזבח מהו (קשה עכ״פ ההזדמנות באופן זה)[2].

ר ב ע י נ א. — (ב״ק יט, ב) כשכשה באמתה (והזיקה) מהו, מידי דהוה אקרן, קרן לאו יצרא קתקיף ליה, הכא נמי לא שנא, או דילמא קרן כוונתו להזיק, הא אין כוונתה להזיק (ענין עיוני בלבד, בתור שאלה מעשיית קשה המציאות).

ר ב ע מ ר ם. — (סוטה כז, א) היתה פרוצה ביותר מהו וכו׳ אליבא דמ״ד אין אשה מתעברת אלא סמוך לוסתה לא תיבעי לך וכו׳ (ענין קשה ההגבלה בפועל).

ר ב ע נ ן. — (מ״ק כב, א) ננערו לעמוד וכו׳. דומה לזו היא בעית ר׳ זירא בר״ה לא, א. לענין ב״ד יושבין וכו׳. — (ב״מ קיט, א) בעי רב ענן ואיתימא ר׳ ירמיה, מגיע לנופו ואין מגיע לעיקרו, מגיע לעיקרו ואין מגיע לנופו מאי.

ר ב פ פ א. — (ברכות ח, א בסוף) בין פסוקא לפסוקא מאי (כלומר אם מותר לצאת בעת קה״ת בין פסוק לפסוק. שיעור דק מאד). — (שבת סא, ב) תלתא קמיע לחד גברא מאי, קמיעא ודאי לא איתמחי גברא איתמחי וכו׳ (ערמב״ם שבת פי״ט

---

[1] [כ״י מ׳ ושמ״ק: ע ו ל א, וכצ״ל. — אפ׳]

[2] [רנב״י עי׳ רבינא. — אפ׳].

הי"ד וההמ"מ שם שרומז על החילוק שבין פרש"י ורמב"ם). — (שם פו, ב) ש"ז של ישראל במעי כותית וכו' (רמב"ם שאר אה"ט פ"ה ה"טז הניחו בספק אף שהיה לו לומר שטמא לפי כללו לעסוק בכל מקום כאת"ל. אמנם בנדה לד, ב׳ חסר את"ל). — (יומא מז, ב בסוף) קמץ בראשי אצבעותיו מהו, מלמטה למעלה מהו. — חפן בראשי אצבעותיו מהו, מלמטה למעלה מהו, מן הצד מהו, חפן בזו ובזו וקרבן זו אצל זו מהו. — דבקיה לקומץ בדופניה דמנא מאי וכו' (ג' תיקוין בענינים שגם מצד עצמם אינם שכיחים וגם הרמב"ם השמיט אותן). — (שם מח, א—ב) נתפזר הקטורת ממלוא חפניו מהו וכו' — חישב בחתיית גחלים מהו, מכשירי מצוה כמצוה דמי או לא. (גם ב' תיקוין אלו אינן נזכרות ברמב"ם). —

(כתוב' נד, א) בת אנוסה יש לה מזונות או אין לה מזונות. אליבא דר' יוסי בר' יהודה לא תיבעי לך וכו' כי תיבעי לך אליבא דרבנן וכו' (רמב"ם אישות פי"ט הי"ד פסק שאין לה מזונות. עי' הה"מ שם). — (שם סו, א) עשתה לו שתים (שתי מלאכות) בבת אחת מהו וכו' (הרמב"ם השמיט בעיא זו ושלאחריה. והן ג"כ ענינים שאין להם שכיחות). — (קידושי' ז, ב) בתך ופרתך בפרוטה וכו' (ענינים שאינם שכיחים בפועל בתור שאלה מעשיית). — (גיטי' טז, א) חציו בטבילה וחציו בנתינה מאי (אין בה נפקותא להלכה, אחרי אשר תקנת עזרא בטלה והרמב"ם גם כן אינה מזכירה). — (שם כ, ב) בין שיטה לשיטה ובין תיבה לתיבה מאי (כלומר אם אמר ה"ז גיטך והניר שבין שיטה לשיטה ובין תיבה לתיבה הרי היא שלי. דחקות המציאות בשאלה כזו בפועל נראה גם מהמשך הדברים שאחר התיקו „ותיפוק ליה דספר אחד אמר רחמנא ולא שנים ושלשה ספרים" ואיך אפשר להחזיר הנייר שבין שיטה לשיטה ובין תיבה לתיבה ולהחזיק באותיות הכתב בחתיכה אחת? ועל זה משיב התלמוד „לא צריכא דמעורה", מעורה במקצת שהיו בו אותיות ארוכין המגיעין משיטה לשיטה בראשי כל תיבה ותיבה (רש"י). וע"י האותיות הארוכין נאחז כל הכתב זב"ז עד שכל הגט נשאר שלם אף אם יחזירו את הנייר שבין השורות והאותיות. הרמב"ם אינו מזכיר בעיא זו).

(ב"ק עח, ב בסוף) גנבה קטעה ומכרה מהו, מי אמרינן מאי דגנב הא לא זבין, או דילמא מאי דזבין הא לא שייר (גם כן ענין דוחק המציאות בפועל). — (ב"ב פג, א בסוף) מכר לו שנים בתוך שדהו ואחד על המיצר מהו, שנים בתוך שלו ואחד בתוך של חבירו מאי (אופן מופלג בפועל). — (שם קג, ב) מופסק עפר בינתים מאי. — (שם קסו, ב) פשיטא לי ספל מלמעלה וכפל מלמטה הכל הולך אחר התחתון וכו' כפל מלמעלה וספל מלמטה מאי, מי חיישינן לזבוב (שהסירו רגלי הקו"ף מלמטה) או לא (מכל סגנון הבעיא נראה שהיא עיונית). — (מכות יט, ב) נקט ליה בקניא מאי (הבעיא נפשטה מרבינא בדף שאחריו וכבר הזכרתי בעיא זו בין בעיות של תיקו שנפשטו). — (שבועות יד, ב) נעלמו ממנו הלכות טומאה מהו וכו'. — (שם מו, ב) שכירו ולקיטו מאי (התפרטות ודיוק מופלג ויש להעיר שרמב"ם גזילה פ"ד פוסק שאינן נשבעין, וחו"מ סי' צ, ד. נשבעין ונוטלין). — (זבח' קיח, ב) עומד ורואה, יושב ואינו רואה מאי (ובהמשך תבוא בעית ר' ירמיה דומה לזו בצירוף אחר). — (מנח' נז, א) חימצה ויצאה וחזר וחימצה מהו. — (בכורות לד, ב) יטהר תנן או ויטהר תנן וכו' (אליבא דר"א היא הבעיא והלכה היא כחכמים וכן פסק הרמב"ם טו"צ פ"י ואין לתיקו זו שום השפעה על הפסק). — (חולין קכח, ב) על מחלוקת ר' יהודה וחכמים ביחור של תאנה שנפשח ומעורה בקליפתה בעי ר"פ, מהו שיעשה יד לחברו. —

ויש עוד להעיר על איזו בעיות אחרות (יומא כב, א) ד' אמות שאמרו בהדי אמה יסוד ואמה סובב, או דילמא בר מאמה יסוד ואמה סובב (שאלה בקדמוניות). — (שם מט, א) חפן חבירו ונתן לתוך חפניו מהו. — (ע"ז מז, א) המשתחוה לבהמה צמרה

מהו לתכלת? תכלת דמאי, אי תכלת לכהנים, היינו בעיא דרמי בר חמא, ואי תכלת לציצית, היינו בעיא דר"ל? אה"נ דלא הוה למיבעיא ליה, והא דקא בעי ליה הא, משום דאיכא מילי אחרנייתא: צמרה מהו לתכלת, קרניה מהו לחצוצרות, שוקיה מהו לחלילין וכו' אליבא דמ"ד עיקר שירה אכלי לא תיבעי לך וכו' (כל סיגנון הבעיא עיונית היא). —

רבא. — גם רבא הוא אחד מבעלי הבעיות היותר גדולים והרבה מהן נשארו בתיקו. — (שבת ה, ב) אגוז בכלי וכלי צף ע"ג מים, בתר אגוז אזלינן והא נייח, או דילמא בתר כלי אזלינן, והא לא נייח דנייד. עע"ש ק, א בראש. ועי' בעיא דומה לזו (נזיר סד, א) מת בכלי וכלי צף ע"פ המים מהו בתר כלי אזלינן, או בתר מיתא אזלינן, את"ל בתר כלי אזלינן וכו'. (ולפי זה היה צריך לפסוק בתר כלי אזלינן לפי הכלל שההלכה היא כאת"ל, אמנם רמב"ם שבת פ"יג ה"ד פוסק דפטור וע"ע ב"מ תוד"ה ספינה מינה נייחא וצ"ע). — (שם פ, א) אות אחת בדיו ואות אחת בקלמרים וכו' (שלא כדרך המציאות השכיחה). — (שם צא, א) הוציא חצי גרוגרת לזריעה וכו' צמקה וחזרה ותפחה מהו וכו' ע"ש כה"ע שנאמר באת"ל. (ערמב"ם שבת פ"יח ה"כז ומ"ש מל"מ בגירסת הבעיא). — (שם צט, ב) זרק דף ונח ע"ג יתדות וכו' כגון דזרק דף וחפץ על גביו מהו וכו' (כבר הזכרתי הקושי שבבעיא זו). — (עירובין צט, א) הוא ברה"י ופי האמה ברה"ר וכו' (כבר הוזכרה למעלה). — (פסח' י, ב) עכבר נכנס וככר בפיו ועכבר יוצא וככר בפיו מהו, מי אמרינן היינו האי דעל והיינו האי דנפק, או דילמא אחרינא הוא. את"ל היינו האי דעל והיינו האי דנפק. עכבר לבן נכנס וככר בפיו ועכבר שחור יוצא וככר בפיו, מהו, האי ודאי אחרינא הוא, או דילמא ארמויי ארמייה מיניה. ואת"ל עכברים לא שקלי מהדדי, עכבר נכנס וככר בפיו וחולדה יוצאת וככר בפיה, מהו וכו' וכו'. — ככר בשמי קורה צריך סולם להורידה או אין צריך וכו' ואת"ל זימנין דנפל ואתי למיכלה, ככר בבור צריך סולם להעלותו או אין צריך וכו' את"ל זימנין דנחית לצורכיה ואתי למיכלה, ככר בפי נחש צריך חבר להוציא או אין צריך וכו' (כל אלו הן אופנים שאינם שכיחים כלל בתור שאלות מעשיות בפועל). —

(כתוב' נד, א) בת ארוסה יש לה מזונות וכו'. — (קידוש' ז, ב) חצייך בחצי פרוטה וחצייך בחצי פרוטה וכו'. — שתי בנותיך בפרוטה וכו' (בעיות אלו כבר הוזכרו למעלה. וע"ע רא"ש שם אות ז). — (גיט' פה, א) חוץ מהפרת נדריך מאי וכו' חוץ מתרומתך וכו' חוץ מירושתך וכו' חוץ מקידושיך וכו' (אופנים שאינם שכיחים). — (נזיר יז, א) נזר והוא בבית הקברות מהו, בעי שהייה למלקות או לא וכו' (ערמב"ם נזירות פ"ו ה"ט והשגת הראב"ד ומ"ש כ"מ ביישוב דבריו. הענין הוא גם מצד עצמו קשה המציאות ובזמן בעלי הבעיא כבר לא היה נהוג). — (סוטה יח, א) כתב ב' מגילות לב' סוטות ומחקן לתוך כוס אחד מהו וכו' את"ל וכו'. — השקה בסיב מהו, בשפופרת מהו, דרך שתיה בכך או אין דרך שתיה בכך (בעיא זו חסרה ברמב"ם). —

(ב"ק מג, ב) לרבא מיבעיא ליה, אשו שלא בכוונה אם משלם דמים, והבעיא מסיימת במלות „ולא ידעינן תיקו" (רמב"ם השמיט בעיא זו). — (שם נא, ב) טם טפח וסילק אבניו מהו וכו' — (שם פה, ב) קטע את ידו ולא אמדוהו, שיבר את רגלו ולא אמדוהו, סימא את עינו ולא אמדוהו ולבסוף חרשו מהו וכו'. — (שם צו א) השביח עכו"ם מהו וכו' ע"ש כה"ע. — (שם קח, ב) עמד לישבע לשקר ולא הניחוהו מהו. — נשבע לשקר מהו. — ע"ש עוד בעיות ממין זה (רמב"ם גנבה פ"ד ה"ח לפי לישנא בתרא של רב טביומי, ולפי זה נפלה הבעיא הראשונה). — (קי, א—ב) אין בו למשמרת יהויריב ויש בו למשמרת ידעיה מהו וכו' (רמב"ם אינו מזכירה). — (ב"מ

נו, ב) חטין וזרען בקרקע מהו, יש להם אונאה או אין להם אונאה וכו׳ נשבעין עליהן או אין נשבעין עליהן וכו׳ עומר מתירתן או אין עומר מתירתן וכו׳ (בעיות עיוניות). — (ב״ב קלב, ב) בבריא היאך (בריא שכתב נכסיו לבניו וכתב לאשתו קרקע כל שהיא ועשאה שותף בין הבנים, מי איבדה את כתובתה או לא) וכו׳ (לרמב״ם זכיה פ״ו ה״ט איבדה כתובתה). — (שם קלה, ב) שבח ששיבחו נכסים מאליהם מהו וכו׳. — (שבועות טז, ב) צריך שהייה למלקות או לא וכו׳ (הרמב״ם אינו מזכיר בעיא זו ואפשר שהרמב״ם סובר כתוד״ה או אין צריך (יז, א) דהכא איירי למ״ד לאו שאין בו מעשה לוקין עליו, ואין הלכה כן). — (שם יז, א) תלה עצמו באויר מאי (ענין שאינו שכיח). — (שם כב, ב) שבועה שלא אוכל עפר בכמה וכו׳. — שבועה שלא אוכל חרצן בכמה וכו׳ (ענינים דחוקי המציאות בפועל). —

(זבח׳ ט, ב) חטאת חלב ששחטה על מי וכו׳. — (שם פב, ב בסוף) פר העלם דבר של ציבור ושעיר עכו״ם שהכניס דמן לפני ולפנים מהו וכו׳ כמה את״ל. — (שם צח, ב בסוף הפרק) דם ורבב על בגדו מהו וכו׳. — (שם קז, ב בסוף, קח, א) המעלה ראש בן יונה ומלח משלימו לכזית מהו (צמצום דק בשיעורים). — (מנח׳ כג, א) קומץ שמיצה שמנו ע״ג העצים מהו וכו׳ (רמב״ם פסה״מ פ״ג ה״יז, יחזרו שהדבר ספק ועי׳ בהשגת הראב״ד). — (שם עז, ב בסוף) תרומת לחמי תודה חייבין עליהן מיתה וחומש או אין חייבין עליהן מיתה וחומש וכו׳. — (שם פה, ב) הקדישן (חטים שהתליעו למנחות) מהו שילקה עליהן משום בעל מום, כיון דפסול כבעל מום דמי, או דילמא אין בעל מום אלא בבהמה. — בעיא זו בעצמה לענין עץ שהתליע. — (חולין ע, א) כרכו בסיב מהו, בטליתו מהו, בשיליתו מהו וכו׳ בלעתהו חולדה וכו׳ וכו׳ (כמעט נמנעי המציאות. הרמב״ם השמיט אותן). — (ערכ׳ ה, א) האומר ערכי עלי לגבי מזבח מהו וכו׳. — (תמורה יא, ב) בעוף מהו (לר׳ יוסי קבעי לה, הקדיש רגל עוף דתור או בן יונה, מי פשטה קדושה בכוליה או לא) וכו׳ — (נדה, מג א) גוי שהרהר וירד וטבל וכו׳ את״ל (ערמב״ם אה״ר ספ״ה שאינו פוסק כאת״ל). — זבה שנעקרו מימי רגליה וירדה וטבלה וכו׳ את״ל בתר עקירה אזלינן וכו׳. — נכרית זבה שנעקרו מימי רגליה וירדה וכו׳ את״ל וכו׳ (גם פה אין הרמב״ם פוסק כאת״ל). —

ע״ע (שבת קנג, א) איכא דאמרי וכו׳ מציאה הבאה לידו, כיון דאתא לידיה ככיסיה דמי, א״ד כיון דלא טרח בה לאו ככיסיה דמי. — (גיט׳ סג, ב) בעא מיניה רבא מרב נחמן כתבו ותנו לשליח מהו וכו׳ בצירוף בעיא זו באה בעית רבינא לרב אשי. — (תמורה יא ב) הקדיש אבר לדמיו מהו דתיהוי ליה קדושת הגוף וכו׳.

רבה. — (חולין קכח, א) בהמה בחייה מהו שתיעשה יד לאבר וכו׳. ע״ע אביי, ירמיה, רב פפא. [מנחות פ״ו א הקדישו מהו וכו׳. ובכ״י מ׳: רבא ועי׳ רבא, ר׳ יוחנן.]

רבה בר רב הונא. — (ב״מ צא, ב) דש באווזין ותרנגולין מהו וכו׳ (קשה המציאות וגם הרמב״ם אינו מזכירה). — (זבח׳ קה, א) רבה בר ר״ה מתני לה (בעית יצא חציו ברוב איברים) בגברי וכו׳ (גם בעיא זו אין הרמב״ם מזכירה).

רבה זוטא. — (ב״ק קח, ב) נגנבה באונס והחזירה הגנב וכו׳ (אינו רגיל המציאות). —

רבינא. — (גיט׳ לב, ב)[1] בטל מהו (אם אמר בטל ולא אמר „הוא", מהו, לשעבר משמע ואין בדבריו כלום, או דילמא בלא „הוא" נמי ב׳ לשונות משמע) וכו׳ (רמב״ם גירושין פ״ו ה״כב צ״ע). — (ב״ק קח, א) חומש וכפילא בתרי גברי מאי. — (חולין ס, א) הרכיב שני דשאים וכו׳ (רמב״ם אינו מזכירה). —

---

[1] [אשכחיה לרנב״י דתלי וקאי בעיברא דדשא וקא מיבעיא ליה, והיא בעית רנב״י. — אפ׳].

ריש לקיש. — (כתובי נג, ב) בת יבמה יש לה מזונות וכו' עי' ר' אלעזר, רבא, רב פפא. — (ע"ז מז, א) המשתחוה לדקל לולבו מהו למצוה וכו' כי תיבעי לך באילן שנטעו ולבסוף עבדו. ואליבא דר' יוסי בר יהודה לא תיבעי לך, דאפי' להדיוט נמי אסור, כי תיבעי לך אליבא דרבנן וכו' (רמב"ם סוכה רפ"ח וכפי מ"ש כי אתא רב דימי באשירה שביטלה קמיבעיא ליה ע"ש). — (חולין לו, א) צריד של מנחות מונין בו ראשון ושני וכו' ע"ע לז, א (רמב"ם טו"א פ"ח ה"ג השגת הראב"ד ומ"ש כ"מ שם).

רמי בר חמא. — (יבמות נב, ב בראש) ליבמתו מהו (כתב גטה קודם שכנסה „לכשאכנסנה אגרשנה" וכשכנסה נתנו לה, מהו שתתגרש בו) וכו' (בעיא עיונית). — (נזיר סד, א) מת בכלי והכלי צף ע"פ המים מהו וכו' כמה את"ל ובאחרונה „לא ידעינן תיקו", והוא המקום השני שלפני התיקו נמצא „לא ידעינן". עי' רבינא ב"ק מג, ב[1] וקרוב הדבר שלא כל תיקו תלויה ב„לא ידעינן", כלומר שהיו גם סבות אחרות להניח את הבעיא בלי וכוח ובלי נסיון של פתרון. — ובגוף הבעיא ע"ע רבא שבת ה, ב. — (מנחות סט, א) שתי הלחם הנצה שריא או חנטה שרייה מאי הנצה ומאי חנטה וכו'. — חטין שבגללי בקר ושעורין שבגללי בהמה מהו? למאי, אילימא לטמויי טומאת אוכלין, תנינא וכו' אלא למנחות, פשיטא דלא וכו' לא צריבא דנקטינהו וזרעינהו וקא בעי לאיתויי מנחות מינייהו, מאי וכו' (ענין כמעט נמנע בתור שאלה מעשיית. עע"ש תיכף אחרי בעיא זו, פיל שבלע כפיפה מצרית והקיאה דרך בית הרעי וכו'. — (תמורה ב, ב) קטן מהו שימיר, ה"ד וכו' את"ל קטן עביד תמורה דהא אתי לכלל עונשין, עכו"ם מהו שימיר וכו'. אחרי כן בנוסחאות שלפנינו סימן ההפסק בלא תיקו, ואחרי כן אמר רבא ת"ש, והבעיא עוד הפעם מקבלת צורה אחרת ונשארה בתיקו. על נוסח הבעיא כבר עורר בעל כ"מ תמורה פ"א ה"ח על פסקו של הרמב"ם. לפי פסקו צריך להיות תיקו לפני את"ל. ובגוף הענין צריך עוד לשום לב אל דברי מהרי"ץ דיננער בהגהותיו, ואכמ"ל. — בנוגע לבעיתו (עירובי צ, א בראש) שתי אמות בגג ושתי אמות בעמוד מהו, עי' רב ביבי בר אביי שם. —

רב שימי. — (נזיר ג, ב) א"ל רב שימי בר אדא לרב פפא, ממאי דהאי מקשרי אצבעותיו ולמעלה לראש, דילמא למטה מדידיה וכו' (כבר דברנו על זה למעלה (צד 144 אות ד) שהיא אינה בעיא רק קושיא ושתי נוסחאות נסדרו פה זו אצל זו. ובנוגע להלכה אין פה שום נ"מ, כי קושית רב שימי אליבא דחזקיה וקיי"ל כריו"ח ע"ש כה"ע).

ר' שמעון בן פזי. — (מנחות סט, ב) שיבולת שהביאה שליש קודם לעומר ועקרה ושתלה לאחר העומר והוסיפה מהו וכו' (קשה המציאות בפועל בתור שאלה מעשיית).

כפי שראינו עד כה בנתוחן הפרטי של הבעיות מסוג זה, הרי כמעט כולן עיוניות הן ועיקרן להעמיק בפרטי איזה לימוד או הלכה. ואין ספק שכמה מן הבעיות נשארו בתיקו תיכף להצעתן, לפי שלא נמצאו להן ברייתות מקבילות בבית המדרש, אמנם כמו כן קרובה היא ההשערה, שכמה מן הבעיות נשארו בתיקו גם מצד הפלגתן ודוחק מציאותן בתור שאלות מעשיות בפועל.

---

[1] [„לא ידעינן תיקו" נמצא בכ"י התלמוד גם בב"ק ס"ב א בבעיא דאמימר בכ"י ה' ופ', ובבעיא דרב אשי — עי' למעלה ע' 145 — בשלשה כ"י עי' ד"ס. — אפ']. ועי' בעיות תלויות ע' 137.

ז.

חתימת המאמר.

חקירות שונות מסתעפות עוד מסוג הבעיות, אם נשים לב לשיטות המפרשים והפוסקים בענין זה, ובראשם הרמב"ם, התייר היותר מצויין בנבכי ים התלמוד. אמנם חקר נתיבות ההלכה המעשיית הוא ענין בפני עצמו ודורש ספר בפני עצמו. ואולי אוכל אי"ה לפרסם גם בזה, מה שבקשתי ומצאתי במשך חמש ועשרים שנות הגותי ועיוני במקצוע זה. — ואולם כעת לא שמתי לי למטרה רק נתוח יסוד אחד של יסודי התלמוד. וגם בזה לא התכוונתי לדבר אחר, רק לנסות עד כמה יצלח לנו לקרב זה אל זה את החלקים הפרטיים השייכים לאותו יסוד, ואיזו היא התמונה הכללית המתרקמת מן החומר בעצמו, אם מצא מין את מינו. שאלה זו רבת הערך היא לפי דעתי, והרבה יש לקוות ממנה בבחינת הספרה הנפלאה הזאת, אשר גם בימינו היא התל שהכל פונים אליו. — ואולי בימינו עוד יותר מבימים שעברו, כי תחת אשר התלמוד עמד ברשות עצמו במשך אלף שלם וחצי אלף בקירוב, והיה כמעט המקצוע היחידי בישיבות ובבתי מדרשות, הרי בתקופתנו נתבע הוא על הבמה לפני חכמי כל עם ולשון. ההשכלה הכללית וכן גם המדעים הפרטיים אינם עומדים כל כך מרחוק ממנו כמו עד עתה. — כבר העירונו בתחלת מאמרנו שהפרובלימה הראשית היא לברר וללבן את חומר התלמוד לפי יסודותיו. העבודה היותר נחוצה והיותר קשה שהוטלה על חוקרי התלמוד היא לנתח בבקורת נאמנה את הסכום העצום של מושגים וידיעות שנצברו בו, להפריד את ההרכבות ליסודותיהן ולהכנים כל יסוד וכל חלק אל תחומו הראוי לו. — בדרך זו אפשר למצוא את המבוא האמתי והנכון להבנתו המדעית של התלמוד.

ידעתי מאד שיש במאמרי דברים שהבקורת תוכל על נקלה לפגוע בהם, ובפרט אפשר לעורר על שלא השתמשתי רק לעתים רחוקות בלקוטי סברות והערות של ספרי הכללים השונים, אבל לעומת זאת הרי היא הנסיון הראשון להגבלת הכללים על פי החומר בעצמו. השתמשתי בכל הבעיות, כפי שנקבצו בילקוטי הגדול בשלמות קונקורדנציית בין שאר ערכי התלמוד שעיבדתי והכינותי לצורך „מפתח התלמוד" — נסיון ראשון הוא במינו. ואולי יצליח חפצי להביא בחשבון גם שאר היסודות אשר התלמוד מורכב מהן בדרך אנאליטי מן החומר בעצמו. — הכוונה הראשונה במלאכתי זאת אינה הגבלת ההלכה למעשה, אבל בקשת דרכי התלמוד ואופני הרכבת החומר העצום שנצבר בו במשך שלשים דורות, ואבקש מאת פני הקורא, שגם הוא יתבונן בה מפינת השקפה זו.

והנני מביע בזה תודתי לידידי מר ד"ר י' נ' אפשטיין שהגיה בעיון דק את כל המאמר והוסיף עליו הערותיו המחוכמות.

פילון והמסתורין היהודי[1]

מאת

ש. א. הורודצקי (ברלין).

א

בתוך אטמוספרה מסתורית: מעבר מזה האפוקליפסה הישראלית בארץ ישראל ובאלכסנדריה ומעבר השני האסיים, בא"י ובמצרים, שחיו את חייהם, רב־ההשפעה, עפ"י המסתורין העברי; בתוך סביבה מלאה רזי־יסודי־יה זו נתגדל ונתפתח בעל המסתורין היהודי פילון מאלכסנדריה.

פילון, נצר ממשפחה נכבדה ועשירה, נולד באלכסנדריא בשנות 20—10 לפני התאריך הנוצרי. חנוכו היה אותו החנוך שהיה רגיל אז אצל יהודי אלכסנדריא וביחוד אצל העשירים והנכבדים שביניהם: חינוך יוני. הקולטרה היונית לקחה את לבו ויתעמק בה. כל ספרי הפילוסופים היונים הגדולים כמו ספרי המשוררים היונים הגדולים היו נאמנים לו ויעריצם ויקדישם. פרמנידֶס, אמפדוקלֶס, צינון, קלֶאנתס מכונים אצלו „אגודה קדושה". היותר גדול שביניהם והיותר קרוב אל לבו היה אפלטון שלא רק את דעותיו כי אם גם את שפתו הקלסית רכש לו פילון ואותו הוא מכנה ה„גדול" ה„אלוהי" והיה דומה בעיניו כמעט למשה. גם השפעת הסטויים היתה חזקה עליו מאד.

פילון היה איש דתי מטבעו. אמונה חזקה ותמימה באלהים היתה קבועה בנפשו, ויסודי הפילוסופיה היונית שמשו לו כדי לחזק על ידם את ההכרה האלהית שבו, כדי להסתכל על ידם באלהים ולעמוד על סוד יצירותיו. למרות עשרו ולמרות מעמדו החשוב בחברה, היה אוהב פילון להנזר ולפרוש עצמו מכל תענוגי החיים וחברת האנשים כדי שיוכל להתעמק בפילוסופיא, כדי שיוכל להתבונן באלהים וביצירה. „הפילוסוף, אומר פילון[2], החובב את היופי, דואג רק לחי האמתי שבו, הנפש, ואינו מתחשב כלל עם הגוף המת; הוא דואג ביחוד כי הדבר היותר טוב שבו, הנפש, לא יגרע ולא יפסד ע"י ה„רע" הרע והמת, הגוף, הקשור אתו"[3]. ויש שעזב את קרוביו, רעיו וארץ מולדתו והלך למדבר כדי להתבודד שם ולהתעמק בהכרת אלהים ובנפלאותיו[4]. אבל גם בקרבת חברת האנשים, בתוך המית החיים הרועשים בעירו הגדולה יכול היה להנזר ולהתבודד, התבודדות פנימית, נפשית ולעלות מעלה מעלה ברום מחשבותיו ולשכוח אז את כל המציאות, את כל הסביבה, את עצמיותו בעצמה, את ה„אני" שבו ולבוא לידי התלהבות עד „ביטול היש" גמור, עד שחשב שרואה הוא מחזות אלהים ושומע הוא את קול אלהים. ונשמתו „שהיתה

---

[1] פרק מספרי „המסתורין העברי" שיָצא בהוצאת שטיבל.

[2] אנכי השתמשתי בספרי פילון בתרגומם האשכנזי בעריכתו של ל. כהן, ברסלא 1909, 1910, 1919.

[3] עיין פילון Allegorische Erklärung III 72.

[4] עיין שם Allgorische Erklärung II 85.

פעמים רבות מלאה אלהות" היתה אומרת לו דברים כאלה „שהיא בעצמה לא ידעה לפרשם"[1] ולא לחנם היה פילון מהלל את האיסיים ומציג אותם למופת לרבים בהתבודדותם ובנזירותם מן החיים החומריים ובהתלהבותם הגדולה והחזקה לאלהים.

למרות השכלתו היונית הגדולה והעמוקה נשאר פילון יהודי, מסור ליהדות בכל חום לבו. הקולטרה היונית לא העבירה אותו על דעת היהדות ונשאר נאמן לה בכל הכרת שכלו ובכל רגשות לבו. אבל באיזה אופן בא פילון לידי הכרתו ואהבתו ליהדות? חינוכו היוני הגמור, התעמקותו תמיד בפילוסופיה היונית ובשירה היונית ומיעוט ידיעותיו ביהדות בימי נעוריו, כל אלה לא יכלו לקרבהו אל היהדות לחקור בה ולהתבונן אחריה. אבל הדתי הגדול והעמוק פילון, אשר רוחו חפשה תמיד אחרי הכרת אלהים והסתכלות בו, לא היה יכול לעבור בשתיקה ובשוין נפש על היהדות, אותה האמונה שרבים מבניה, אֶחיו, מסרו עצמם למות עליה; אותה האמונה שנעשתה למחסה ומגן על בניה להחזיק מעמד־איתן למרות הגלים הנוראים השוטפים בזעף סביבם. ויהדות זו מצא פילון בראשונה ב„תרגום השבעים" של „כתבי הקודש". בשמחה גלויה מספר פילון אותה האגדה ע"ד „תרגום השבעים" שעל ידו יכלו היונים ליהנות מאור היהדות. „בראשונה, אומר פילון, היו החוקים נכתבים רק עברית וזמן רב היה היופי שבהם טמור ונעלם מאנשים אחרים", עד שבאו השבעים ותרגמו אותם ליונית, אז נגלה היופי, המאור שבהם. ומידי שנה בשנה, מספר פילון, היו מתקבצים יונים ויהודים ביום ידוע על האי Pharus הסמוך לאלכסנדריה, ששם, לפי האגדה, תרגמו השבעים את כתבי הקודש, והיו עושים חג גדול לזכר המאורע הגדול הזה[2]. כאן, בכתבי הקודש ע"פ התרגום היוני, מצא פילון את היהדות, פה נפגש בראשונה עם אותה היהדות שנעשתה אח"כ לחלק הכי חשוב מחייו, ועי"ז כנראה החל אח"כ ללמוד גם את השפה העברית, שידעה היטב אם כי לא היתה שגורה בפיו, וגם החל להתעניין בספרותה של ארץ־ישראל, ביחוד בספרות האגדה אם כי גם ספרות ההלכה לא היתה זרה לו לגמרי. ותחת השפעת ספרות־האגדה הארצי־ישראלית עמד פילון בכתבו את ספרו על ה„יצירה". ספרו זה הוא כל מושפע מרוחם של האגדה והמדרש הארצי־ישראלים, אותה המתודה ואותו הרוח[3].

וכך הלך הלכה היהדות ונעשתה לעצם מעצמיו ולבשר מבשרו. כל רעיוניו ומחשבותיו השקיע פילון מעתה, אחרי שראה את אורה והרגיש את מוסרה הגדול, ביהדות. תורת משה נעשתה אצלו למקור האמת. בה נתגלתה החכמה האלהית השלמה. כל מה שכתוב בה דברי אלהים הם שאין לפקפק ואין להרהר אחרי אמתתם. לספוריה וחוקיה ישנה אמנם נשמה, מהות רוחני, והנראה והגלוי שבהם היא רק לבוש לתוכן הפנימי. אבל גם החיצוניות שלהם קדושה ומהורה וצריכים ומחויבים לקיים את חוקי משה כמו שהם; אם חפצים בנשמה צריכים גם לגופה.

והפילוסופיה היונית, אותה הפילוסופיה האידיאלית שקנתה את לבו ומוחו, האם מתאימה היא לאמונת היהדות ומוסרה? האפשר שמקור אמת אחד לשתיהן יחדיו? — כן, השיב פילון, והוא השתדל להראות שאינן מתנגדות זו לזו, להפך כל אחת מחזקת ותומכת בשניה ומשפט הבכורה בזה לתורת משה. כבר נמצא שם, בתורת משה כל אותן הדעות הנשגבות על אלהים והיצירה של אפלטון או פיטגורס או צינון; בתורת משה כבר ישנו כל הטוב והישר והמחֻכם שלמדו אח"כ חכמי יון. כבר עמד

---

[1] עיין פילון Über die Cherubim 27.

[2] פילון, Leben Mosis II, 25—44.

[3] עיין E. Schürer, Geschichte d. jüd. Volkes etc. III, 698—700. 4. Aufl.

משה על כל אלה הרעיונות הנשגבים שהורו אחריו הפילוסופים היונים. משה הוא אם כן המורה האמתי של האנושיות כלה וממנו, רק ממנו, למדו אח"כ החכמים היונים. משה היה הפילוסוף הראשון והגדול שבכל הפילוסופים. הוא „חדר ובא והגיע אל מרום פסגת הפילוסופיה, וע"י הופעה אלהית למד לדעת את רוב הדברים והעיקרים שבטבע"[1]. משה היה לא רק פילוסוף גדול הוא היה גם „מלך, מחוקק, כהן גדול ונביא, ובכל אחד מאלה מילא את תפקידו באופן שאין למעלה ממנו"[2]. הוא היה המיסד והמושל הגדול על עם גדול ואציל שבראש וביחוד נבחר, העם הזה, „להיות כהן בקרב יתר העמים ולהתפלל תמיד בעבורם"[3]. העם של משה נבחר לכהן העמים והוא משה, היה הכהן הגדול של אותו העם, ישראל. הוא, משה היה, „היותר חרד לדבר ד' מכל האנשים אשר חיו על הארץ"[4]. הוא היה „ידיד אלהים", ה„קדוש המרומם"[5].

על יסוד אליגורי שלקח מן היונים ומן היהודים שהשתמשו בזה עוד קודם לו, מבאר פילון את תורת משה: את סדוריה וגם את חוקיה ועל יסוד זה מצא את הדעות והרעיונות של הפילוסופיה-האידיאלית היונית, וביחוד של אפלטון והסטויים, בתורת משה. ובזה עשה את חובתו כלפי פנים: להראות לישראל, וביחוד למתיוונים שבהם שכבר נמצא בתורה כל אותן הדעות של חכמי יון, וכלפי חוץ: ליונים, יכול היה להראות על ערך תורת משה ואמתתה, שמתאימה היא לפילוסופיה היונית ואין ניגוד ביניהן. כמו שהיה הוא בעצמו יהודי ויוני כן חפץ להשפיע על שתיהם יחד; הוא חפץ לעשות את היהודים ליונים ואת היונים ליהודים. הוא אמנם מאמין לכל לראש בהופעה אלהית של היהדות, אבל אמונה זו מתבססת ומתחזקת על היסודות של הפילוסופיה היונית וכשם שהשתדל לעשות שתי אלה לאחת כן חפץ לעשות תעמולה לשתיהן יחד בכל צד, בין היהודים ובין היונים.

ב

למרות אהבתו ומסירתו הגדולה של פילון לפילוסופיה-האידיאלית היונית, הנה אלוה שלו איננו אותו האלוה של פילוסופיה זו. האלוה של האחרונה הוא במדה ידועה אצילות ריקה, מושג-גבולי, בלתי-ניכר, בלי-שם, העליון-המוחלט; אלוה פילון הוא אלוה היהדות התנ"כית, עצם חי, פועל עושה ובורא תמיד. הוא אלוה התולדה, מנהיגה ומדריכה תמיד. „אלוה לבדו הוא השלום האמתי והנכון". הוא שמש, אור, יסוד ומושל העולם. הוא הכל-יכול והכל-משפיע. „הוא בעצמו היחיד והכל"[6] הוא לבדו „חוגג באמת את החגים. כי רק הוא לבדו יכול להיות שמח ועלז; לו לבדו יש שלום בלי שום מלחמה; הוא בלי יגון, בלי פחד, והוא חפשי בתכלית מכל דבר בלתי נעים. הוא אינו עובר על דעתו; הוא בלי מכאובים, בלי עיפות, מלא אושר טהור; הוא שלם בתכלית השלימות. עוד יותר: הוא לבדו הוא הראש, הסוף והגבול של האושר. אין לו צורך באחר שיתמוך באשרו. להפך הוא מרשה לכל אחד לקחת חלק במעין היופי שבו בעצמו. כי אי אפשר היה ליופי שבעולם אלמלא לא נעשה על פי הצורה הראשונה של היופי-האלוהי האמיתי, הבלתי נברא ובלתי-תכלה"[7].

---

1 פילון, Über die Weltschöpfung 8.

2 הנ"ל Leben Mosis II, 3.

3 הנ"ל Leben Mosis I, 149.

4 פילון Leben Mosis II, 192.

5 הנ"ל Über die Cherubim, 49. ועיין שירר הנ"ל.

6 פילון Allegorische Erklärung, I, 94.

7 הנ"ל Über die Cherubim, 86.

ומעשרו הגדול הבלתי־סופי אוהב אלהים להשפיע „גם במקום שאינו מביא תועלת גדולה: הוא ממטיר בים; פותח מעינות במדבר; מוריד גשם על אדמת־חול וזרמי־מים הוא מזרים"[1].

העולם עם חלקיו הרבים מתקיים רק ע"י השפעת אלהים בו תמיד בלי הרף. אלהים בתור אב־העולם דואג תמיד, כמו האב לבניו, להעולם בזה שע"י כחותיו הוא מחזיקו ומקימו, ובחכמתו עושה בו סדר ומשטר.

ואלהים זה שברא הכל ובורא הכל בלי הרף, עומד חוץ מן היצירה שלו. הוא בדד ונבדל למעלה מכל. הוא עומד בניגוד גמור לאותה הבריאה שברא הוא. אלהים והעולם! אלהים לבדו, הוא השלם בתכלית השלימות והעולם אינו שלם. בתור שלם בתכלית האמיתי אי אפשר לו לבוא במגע ישר עם העולם החומרי הבלתי שלם, כל מגע עם זה יפגע בו. והשאלה מתעוררת איפוא מאליה: איך ברא אלהים העומד מחוץ לכל המוחשי והמוגבל את העולם המגושם הבלתי שלם? איך מנהיג הוא, הרוחני האין־סופי את העולם־החומרי־הסופי? — פילון משיב על השאלה הזאת כדברים האלה: אמנם, אלהים רחוק מן היצירה שיצר, אלהים רחוק מכל בריה. מהות אלהות לא ירדה מעולם לתוך אותה הדלות והשפלות של המוחשיות וחמריות; היא בעצמה לא טפלה מעולם ביצירה גבולית ובלתי שלמה זו אבל הוא האציל ממנו כחות רוחניים והם הם המתַוכים בינו ובין הבריאה כי רק ע"י אמצעי משפיע אלהים על העולם, רק ע"י מתַוך בינו ובין היצירה. על ידי הכחות האלה הוא ברא ובורא פעל ופועל מנהיג ומשגיח על עולמו ויציריו. הוא האציל ממנו „שני כחות ראשים: הטוב והכח. בטוב ברא את הכל ובכח הוא מושל על הנברא". ע"י הכח הראשון, כח־הפועל של אלהים יכול האדם, כשהוא מתבונן במעשי ידי אלהים, להכיר את בוראו ועי"ז גם לאהבו. ועי"י הכח השני, כח־המושל של אלהים, מלכות ד' ומשפטיו, יכול האדם לבוא לידי יראת ד'. את שני הכחות האלה מוצא פילון בכתבי הקודש בשמות: יהוה אלהים. בראשון מוצא פילון את הכח המושל, „מדת הדין", אדון. ובשני הוא מוצא את הכח הטוב „מדת הרחמים", אלהים[2]. ובראש שני הכחות האלה ברא אלהים עוד כח שלישי, המתַוך ביניהם ומפשר ביניהם וכוללם יחד, „הוא החכמה. כי על ידה הנה האלהים המושל ויחד עם זה גם אב טוב"[3]. ובזה אנו מגיעים אל יסוד השקפותיו של פילון על אלהים ויחוסו לבריאה, הוא הלוגוס, שהוא ביחוסו לשתי הכחות: טוב וכח, בבחינת שלשה שהם אחד: הם נכללים בו והוא עומד עליהם.

בשם „לוגוס" (Logos), „דבר אלהים" או „השכל הפועל", מבין פילון את כחו של אלהים או החכמה הפועלת של אלהים. הוא מציין אותו בתור ציור־שכלי (אידיא) שכל יתר האידיאות כלולות בו; כח רוחני שכל יתר הכחות הרוחניים כלולים בו; הוא ה„כל" של כל העולם הבלתי מוחשי; הוא ממלא מקומו של אלהים והוא צירו; הוא המלאך היותר גדול מכל המלאכים והוא המתוך לנו את ההופעות האלהיות; הוא כלי־האומנות שעל ידו ברא אלהים את העולם ועל ידו הוא מבדיל לא רק בין הענינים הגופניים ובלתי גופניים כי אם גם בין הענינים הרוחניים: בין אמת לשקר, בין חכמה וכסילות, בין המושג ובלתי מושג; הוא המקרב את אלהים לבריאה ואת הבריאה

---

[1] פילון Allegorische Erklärung, I, 34.

[2] השבעים תרגמו את השם: יהוה בשם אדני. כפי שהוא נקרא, ועפ"י אותו התרגום דרש פילון מה שדרש היפך מה שדרשו בעלי המדרש (ב"ר פל"ג ג' ועוד) ועיין במבוא לתרגום ספרי פילון באשכנזית צד 19.

[3] פילון Über die Cherubim 27.

לאלהים; הוא הכהן הגדול, הסניגור של העולם כלו, הוא „הבן הראשון של אלהים"; כל אותן המדות שישנן באלהים ישנן גם בו. הוא „אלהים השני".

יחוסו של הלוגוס אל העולם הוא אותו היחס של הצורה הראשונה לדמות דיוקנה; יחס של הכח לדבר שנתגלה בפועל ממנו. כמו שאלהים הוא הצורה הראשונה של הלוגוס וזה האחרון הוא דמות דיוקנו, כן הוא, הלוגוס, בעצמו, הוא הצורה הראשונה של הדברים הנבראים. הוא הציור־השכלי של אותם הדברים שנתהוו על ידו; הוא המניח חותמו על כל הענינים שבעולם. הוא גם „נשמת העולם" המאחדת ומקרבת את החלקים הנפרדים שבו, הוא החוק הנצחי של אלהים בטבע והכח המניע שבו. ביחוד עומד הוא, הלוגוס ביחס קרוב עם רוח האדם. הוא הצורה הראשונה, הציור השכלי של רוח האדם, והוא ה„אדם הקדמון". מזה יוצא, שהרוח שבאדם שהוא דמות דיוקנו של הלוגוס הוא לוגוס שני, ועומד רחוק מן אלהים במדרגה השלישית כי באמצע הלא ישנו הלוגוס הראשון שהוא דמות דיוקנו של אלהים. הלוגוס הראשון הוא איפוא המנהל של רוח האדם הוא הרופא וגואל הנפש של האדם, וכשמתרוממת לפעמים הנפש לגובה דתי, זוהי חסדו של הלוגוס[1].

וחוץ מן הכחות השלשה שהם אחד הנזכרים ישנם עוד כחות אלהים שהם המתַוכים בין הבלתי נברא ונברא; שעל ידם חסד אלהים פועל ומושיע: „האל היחיד והמיוחד האציל ממנו כחות אין מספר לתועלת העולם . . . הכחות הרוחניות בלי גופות האלה ממלאים את העולם הרוחני, הוא העולם העליון שהעולם התחתון הגשמי הוא דמות דיוקנו . . . אבל גם בחלל שבין אותו העולם הרוחני והגשמי ישנה „מקהלה קדושה" של נשמות הטסות באויר שהן חֲברות לאותם הכחות הרוחניים שלמעלה מהן, בעולם הרוחני. והן הנקראות בכתבי הקודש: מלאכים. כל החיל הזה עומד לשרת את ד' ולמלאות את תפקידו . . ." הנה כן, אין מקום פנוי בלי כחות אלהים הנאצלים ממנו. כל האויר מלא דיירים. הם אמנם אינם נראים אבל גם הנפש שבנו אינה נראה . . . ככבבים מספרם. אלה הן הנשמות המתקימות לעולם, הן אזרחי העיר: האויר. בין הנשמות האלה ישנן כאלה הקרובות יותר לעולם החומרי ואוהבות את הבשר והן יורדות למטה ותבאנה בבני האדם לשכון בהם. מן הנשמות ה"נופלות" האלה ישנן שעוזבות אחרי זמן ידוע את הגוף ותעופנה למעלה. אבל מהן ישנן כאלה שתרדנה שוב למטה מתוך געגועים לחיים החומריים שהיו רגילות בהם ומצאו בהם טעם. וישנן אחרות להפך שהכירו את האפס שבחיים החומריים ולמדו להביט על הגוף כעל בור שחת וכלא וינוסו ממנו כמו מן בית־קבול בלתי טהור, וטסות במעוף למעלה לבלי שוב עוד למטה לעולם וחיות הן חיי עולם באושר העליון. וישנן נשמות אחרות שהן בכל עצמיותן בעלי מדות טובות ורוח אלהים בהן. הן לא הרגישו מעולם שום געגועים לחיים החומריים, כי אם הן נציבות של הכל־יכול. הן העינים והאזנים ביחד של המלך הגדול. הן רואות הכל ושומעות הכל. והשם „מלאכים" שקראו אותן כתבי הקדש מתאים להן. כי הן מביאות פקודות האב אל בניו ובקשות הבנים אל האב. לכן כתוב: „והנה מלאכי אלהים עולים ויורדים בו"[2]. לא מפני שיודע־הכל צריך לשליחים שהם יספרו לו הנעשה והנשמע, כי אם בגלל חולשתנו. כי אנחנו צריכים למתַוכים. כי אנחנו יראים ממנו, אדון העולם, עד מאד"[3].

וישנם שני בתי־מקדשות של אלהים. „אחד הוא העוה"ז שבו הבן הראשון של

---

[1] עיין Zeller, Geschichte d. Griechischen Phil. 369—376. 3. Aufl.; Weinstein, Zur Genesis der Agada 48.

[2] בראשית 28, 12.

[3] עיין Weinstein 32—33.

אלהים, הלוגוס האלהי, משמש בתור כהן גדול והשני הוא הנפש השכלית והכהן הגדול שלה הוא האדם האמיתי, האדם הקדמון"[1]. הנפש בתור מקדש אלהים וחלק ממנו היא כלה טובה ו„אין לך נפש שאין בו הכשרון לעשות טוב אבל לא כל נפש יש לה האמצעים להוציא את כשרונה לפועל"[2]. ועפ"י סוד מפרש פילון כיצד אלהים מתדבק עם הנפש, באופן אחר ממנו האנשים: כי האיש בהתחברותו עם האשה, כדי להוליד בנים, עושה את הבתולה לאשה „בעולת בעל". לא כן אלהים, כשמתחבר הוא עם הנפש, הוא קורא אותה, היא שהיתה כבר אשה, בתולה. יען כי אלהים מכַלה ומאבד את אותן התשוקות והתאוות הבלתי טהורות ובלתי עדינות שהנפש נעשתה לאשה על ידן, ובמקומן הוא מזריע בה את המדות הטובות ועדינות. כן לא התחבר עם שרה עד שאבדה את כל התכונות של האשה ושבה עוד הפעם להיות בתולה תמימה. „חדל להיות לשרה אורח כנשים"[3]. הבלתי־נראה ובלתי־מתחלף נוטע איפוא, באופן מתאים, את ציורן השכלי של המדות הבתוליות ואל־מות בתוך בתולה שלעולם לא תשתנה לתבנית אשה". פילון פונה אל הנפש ומוכיחה: „הוי נפש! את הצריכה להשאר בבתולים בבית אלהים ולהתאמץ בהכרת אלהים, הנה את פונה מכל אלה ומתקרבת בשמחה אל החושיות שהן עושות אותך לאשה ומגֹאָלָה? הלא את תולידי ילד מגואל ומושחת, את הרוצח־אח המקולל קין[4]".

ואותן המדות הטובות שזורע אלהים בנפש האדם הבתולה, מולידות מעשים טובים. ובאיזה אופן? דבר זה הוא אצל פילון אחד מסתרי תורה. פילון שהיה בעל מסתורין גדול וכותב על עצמו „ע"י ידיד אלהים משה באתי בסוד המסתורים הגדולים"[5] — כשהוא בא לגלות את סוד־אלוה הנ"ל הוא בוחר ביחידי סגולה, באנשים כאלה „היראים והחרדים בענוה ובהצנע" כי רק אלה „ראוים הם להחזיק בסודות אלהים" אבל אלה בעלי אמונות שוא והבלים, אלה שכל חכמתם מיוסדה „על פטפוטי דברים ומליצות ופלפולים וחוץ מאלה אין להם מאומה", אנשים כאלה „יאטמו את אזניהם או יתרחקו"[6]. ופילון מגלה את הסוד של „הזיווג הקדוש" באופן כזה: „המדות הטובות המולידות הרבה מעשים שלמים בתכלית השלימות הלא אי אפשר שתתעברנה ללדת אם לא תקבלנה את הזרע מאחר. ומי הוא ה„אחר" הזה הנוטע בהן את הטוב? — לא האדם החלש, כי אם האב של כל הנמצא, הבלתי נברא ובורא הכל, אלהים. הוא המזריע את הזרע. אבל הפרי שנוצר מן הזרע הזה היא מתנת אלהים; כי אלהים אינו מוליד בשבילו הוא, כי לו אין צרך בשום דבר, כי אם הכל בשביל אותו האדם שצריך בנולד זה". ופילון מבאר עפ"י דרכו האליגורית את ההריון של שרה. „היא נתעברה ע"י הסתכלות אלהים בה בהתבודדותה". „וד' פקד את שרה"[7] אבל היא מולידה לא לזה שגרם לה הריונה, אלהים, כי אם לזה שהשתדל כל כך להשיג את החכמה, ששמו אברהם: „ותהר ותלד שרה לאברהם"[9]. עוד יותר בהיר מוצא פילון הרעיון הזה אצל לאה: „וירא ד' כי שנואה לאה ויפתח את רחמה"[8]. הבעל פותח את רחם האֵם לא אלהים, אבל היא קבלה את הזרע מן אלהים וילדה לא

---

1 עיין Weinstein, 47—48.

2 פילון, Alleg. Erklärung, 34.

3 בראשית 18, 11.

4 פילון, Cherubim 49—52.

5 שם 49.

6 שם 42.

7 בראשית 21, 1.

8 שם.

9 שם 29, 31.

בשביל אלהים שאין לו צרך בזה כי אם בשביל יעקב שהתעמל ברוב דאגה להשיג את הטוב. מזה יוצא איפוא כי המדה מקבלת אמנם מן אלהים את הזרע אלהי אבל היא מולידה בשביל אהובה שהיא בחרה בו"[1]. המסתורים האלה שמגלה פילון רק ל„חסידים ואנשי מעשה", הוא מצוה לשמרם היטב ולעשות עליהם סתרה: „הלמודים האלה הנמסרים לכם אתם בעלי אזן טהור, סגרו אותם בתור דבר סתר בנפשכם ובלי לספרם לבלתי יודעים, כי אם שמרו אותם אצליכם כאוצר שאין בו כסף וזהב ההולכים לכליון כי אם נחסן בו היופי הכי גדול והכי נחמד מכל נחלות האדם: הכרת הסבה הראשונה, המדות הטובות, והשלישי, הנוצר ע"י שניהם. ואם אתם תפגשו באחד מן היודעים, הפצירו בו אם יודע הוא לימוד־סתר חדש שבל יסתירהו מכם עד שיבררהו לכם"[2].

אלהים הכל־יכול והמרומם על כל מתגלה לכל איש ע"י כחותיו השונים הנאצלים ממנו, כל איש ואיש לפי מדרגתו. כל אחד רואה באלהים מחזיוני לבו הוא. מן החוטאים נקרא אדני, עריץ, מושל־חזק. מן המתקדמים ללכת בדרך הטובה כדי לעזוב את החטא נקרא אלהים, ורק מן השלמים והקדושים נקרא בשני השמות יחד: ד' אלהים. מזה אנו רואים שכל האנשים עומדים תחת השגחת אלהים. אלהים מתגלה לכל איש, כל אחד לפי כחו ותכונתו לקבל את אור אלהים וחסדו. רק החלשים והחוטאים הם היראים מפני אדון העולם ורואים בו את המושל העריץ, אבל המשכילים והישרים רואים בו את אלהי הטוב והחסד ועומדים תחת השפעת מעשיו הטובים[3].

ג

ויברא אלהים את העולם העליון ועולם התחתון, עולם הרוחני ועולם הגשמי. ומה רב ההבדל בין עולם זה לעולם אחר. העולם התחתון הוא מלא תמורות ותהפוכות בלתי בטוחות, תוהו ובהו משתמשים בו. ולמעלה ממנו, העולם העליון, הוא מלא אור, יום נצחי שבו שלימות ובהירות אמיתית שורה. אבל שני העולמות האלה המתנגדים זה לזה כל כך אינם נפרדים פירוד גמור זה מזה. חלק מן העולם העליון בא וירד לתוך העולם התחתון והתערבו זה בזה ונעשה האדם. בו מתאחדים יחד הרוח והחומר, נפש וגוף, שמים וארץ. מצד אחד מקושר הוא אל החומר ההולך למות ולהכלות ומצד השני הנה חלק ממהות אלהים, נפשו, בו והוא איפוא יליד אלהים.

אבל הזיווג הזה, החומר והרוח, שבאדם אינו זיווג שלם עם הרמניה שלמה. הניגוד הפנימי שבין העולם הרוחני ועולם הגשמי נשאר עמוק גם בו וישאר לעולם. כי מצד אחד הנה רוחו של האדם, נשמתו שבזה הוא דומה לאלהים. „כי בתמונת אותו הרוח המנהל האחד של העולם, נברא הרוח של האדם באופן שרוח האדם הוא כמעט אלוה שלו שהוא, האדם, נושא בחֻבּו בתור תמונת אלהים. כי אותו התפקיד שישנו למנהל הגדול בעולם, ישנו לאותו הרוח שבאדם: הוא בעצמו אינו נראה אבל הוא רואה הכל; בלתי ניכר הוא עפ"י מהותו אבל הוא מכיר את מהות הדברים האחרים. ע"י אומנות ומדע פורץ לו דרכים שונים ומסובכים בעולם כלו ובמים עושה נתיבות וחוקר וחודר בכל הנמצא בשניהם"[4] — ומצד השני הנה גופו של האדם, הרע מטבעו. הבשר נוטה לתאות ומדות רעות; מצד אחד רוחו הנצחי ומצד השני גופו הכלה. טהור וטמא, אלהים והשטן מתאחדים באדם הזה.

---

[1] Cherubim 40—47.

[2] פילון, Cherubim 48.

[3] עיין H. Windisch, Die Frömmigkeit Philos 49.

[4] פילון, Über die Weltschöpfung 69—71. דומה לזה דרשו בעלי המדרש.

ואין שלום, אי אפשר להיות שלום בין שני הניגודים האלה ומלחמה להם תמיד בכל עת ובכל דבר. הרוח מתאמץ לעלות למעלה, לרוחני הגדול הבלתי סופי שממנו לוקח. „רוח האדם אינו יכול לישאר תמיד בדברים הנראים, המוחשים. הוא אינו חושב את העולם המוחשי וגלוי לראש ועיקר האלהות כי אם מתרומם הוא למעלה, לרוחני ליש־אצילי היותר טוב מן המוחשי ונראה"[1]. אבל הגוף, הבשר שהוא קשור אתו מעכבהו לעלות מעלה. האדם נולד כבר עם החטא כי בשרו אתו; הוא מוכרח לחטוא, כי בשרו אתו. הוא איפוא מילדותו עד יום מותו מושחת ומלוכלך בחטא כי בשרו אתו. „יצר לב האדם רע מנעוריו". ובה במדה שחומרו מתפתח ומתחזק מתגבר האויב, השונא הגדול של הרוח שבו ורודף אחריו להמיתו.

הגוף הוא איפוא בית־כלא מזוהם, מאסר לרוח. והצער עוד גדול יותר ע"י זה שהרוח קשור ומחובר לאויבו הכי גדול ונורא, הגוף. ויש שאינו מרגיש בעצמו את הסכנה הגדולה הנשקפה לו מאויבו הגוף הזה. רק אז, כשהרוח מתרומם למעלה ורזי־יה מתגלים לו רק אז רואה הוא את הגוף כרע ושונא. אבל כשהוא עוזב את מחשבותיו באלהות ויורד מאצילותו, מתאהב הוא שוב בגופו וכורת אתו ברית שלום"[2].

ומסתכל פילון בתולדות התפתחותו של האדם ורואה בעיני יאוש עד כמה הלוך הלך האדם וירד, עד כמה הלך ונשחת. „אלהים עשה את האדם ישר" אבל הוא קלקל את מעשיו והחומר שבו התגבר על רוח־אלהים שבו. ואותו הרוח הלא הוא „חלק מן המהות המאושרה שירד הנה רק כדי לעשות חסד עם בני האדם". כי אותו הרוח הוא „רוח של חסד אלהים". כי רק „מתוך חמלה ואהבה אל האנשים הכין לו אלהים „אצלו" מקדש לגור בו; רק מתוך רחמים עם בני האדם שלח אלהים את דמות דיוקנו של מדותיו מן השמים ארצה כדי שיהיה גם להם, לבני אדם, חלק בעולם הרוחני; רק מתוך חמלה על בני האדם, בראותו עד כמה הם נוטים לחטוא, שלח להם בתור מגן ומחסה ל„מחלת הנפש" שלהם, את המדות הטובות הארציות שהן תבניתן של הצורות הראשונות של המדות השמימיות[3]. אבל האדם, „תחת לעשות, ע"י מתנת אלהים שחונן בה, שעל ידה נעשה דומה לאלהים, רק טוב, הלך וחטא, הלך ונשחת"[4]. אדם הראשון היה „אזרח הארץ" האחד והמיוחד. כל העולם היה מוטל לרגליו. הוא היה האב של כל הדורות, אבל כיון שחטא הולכת האנושיות ויורדת דור דור; הולכים הכחות הגופניים והרוחניים ונחלשים ונשחתים[5]. ו„באמת צריך היה האדם על אי־הכרת התודה לאלהים מטיבו ומצילו להכָלות לגמרי, רק אלהים בעל החסד הקטין את עונשו בזה שהקשה עליו מזונותיו: „בזעת אפיך תאכל לחם"[6].

כה הלוך הלך האדם וירד, נשחת ונבל. הוא נפל, ע"י אשמתו הוא, מן העולם הטהור והנשגב וירד מטה מטה. הוא נשרש בחלאת החושיות והחטא, וחייו מלאים יאוש ועצב. כה הלך הלוך והתרחק מרחק רב מן המקור העליון והטהור, שחלק ממנו נמצא גם בו.

אבל גם באדם ה„נופל" המשחת הזה מתעוררים. לפעמים געגועים גדולים וחזקים למקורו הטהור הראשון, העליון. הוא מרגיש ומכיר לפעמים את ירידתו ושפלתו וחפץ למצוא את מהותו האמיתית וגעגועים גדולים מתעוררים בו אז לארץ מולדתו האמיתית העליונה. כי פה הכל עובר ושם נצחי; פה אי־סדר ואסון ושם סדר ואושר; פה

[1] פילון, Über Abraham 88.
[2] פילון, Alleg. Erklärung III 71.
[3] פילון Über die Weltschöpfung 135, Alleg. Erklärung I 45.
[4] פילון, Über Abraham 41.
[5] הנ"ל, Über die Weltschöpfung 140—145.
[6] הנ"ל שם 169.

מלחמה תמיד ושם שלום נצחי. יודע אמנם פילון שההמון הגדול ברובו הולך אחרי דרישת יום יום ואינו שם לב לרוחו, לאלהים. אבל הוא מקוה ל„שאר ישוב". הוא מקוה שיקומו „אנשי סגולה" שיתעורר בלבם הצרך להרגיש את אלהים, להכיר את אלהים ולהתדבק בו.

אבל מה לעשות? כיצד יכול האדם, אפילו המובחר שבמובחרים, להתקרב אל אלהים והאורב הלא יושב בחדר? הלא גופו, חושיו, חומרו, מטיל עליו כבלים, מניח מכשולים חזקים על דרכו, דרך הקדש? על זה משיב פילון ופונה אל האדם: עזוב את החומריות, ברח מן הכלא שלך, נוס מן שומרי־הכלא, התאוות. התאוות אל תמשלנה עליך כי אם אתה צריך למשול עליהם כמלך. פילון דורש מן האדם „גאולה עצמית", „טהרה עצמית", וזה אפשר רק ע"י פרישה קיצונית מן החיים החומריים כי אז רק אז תבוא הגאולה השלמה לנפשו, אז תבוא ה„גאולה העצמית". בעת שאנו חיים פה הנפש שבנו מתה והיא כלואה בבור, בגוף. אבל כשאנו מתים אז הנפש חיה את חייה העצמיים, חפשית מן ה„רֶע" הרע, הגוף המת, שהיתה כלואה בו"[1] והנפש בעצמה צריכה לבוא לידי הכרה כי אויבה הוא גופה; צריכה היא להתרחק ממנו, להתגבר עליו ולהחלישו. מתי איפוא, הוי נפש, תבואי לידי הכרה שאת הנושא של הגוף המת? אז, כשתבואי לידי הכרה זו, תקבלי פרס וזרי דפנא; כי תמלאי אהבה לאלהים לא לגופך[2].

האדם צריך לטהר ולקדש עצמו כי אלהים יורד משמים לשכון בו; בית נכון ומכובד צריך האדם להכין בקרבו בשביל אלהים הוא: הנפש הטהורה שבו. את הרעים והחטאים הגרים אצלו צריך הוא לגרש כדי שהאחד הטוב יכול לגור אצלו במנוחה. „השתדלי נא, הוי נפש, להעשות בית־ד'. אז אפשר שיעלה לך לעשות את בעל העולם כלו לבעל ביתך ואז ידאג הוא בעצמו שביתו ישאר לעולם במצב טוב". וצריך איפוא האדם להכין את הבית הזה בשביל מלך המלכים ואדון־הכל שיבא לשכון בו. כל יסודיו וכל כתליו, ממסד עד הטפחות, צריך לעשות בתכלית הטוב והיופי. צריך לתקן את הנפש, מעון ד', בכל מיני אומנות ומדעים ובכל המדות הטובות והמשובחות. אז, כשיבנה האדם בית כזה, כשנפשו תטהר ותשתלם, אז יבוא אלהים לשכון בו וכחות אלהים מלמעלה ירדו למטה כדי לטהר את האדם ולהקדישו[3].

נקי לגמרי מכל חטא, מכל חמריות, חושיות, מוכרח האדם להיות אם חפץ הוא למצוא חסדו של אלהים, כי רק עם הרוחות הטהורים לגמרי מתהלך אלהים. אז, כשיטהר עצמו מכל שמץ חטא, יכולה נפשו לחזות במראות אלהים; יכולה נפשו להעשות מכון לאלהים; יכולה נפשו לעזוב את גבולי הארץ ולעוף במרום ומחזה שדי תחזה: גבולי הארץ והמים והשמים אינם עוצרים אותה אז לעלות מעלה מעלה ולהשיג טבע אלהים הבלתי מושג; היא מתאמצת לשוב אל ארץ מולדתה הישנה, האמיתית, אל אביה. ומה יפה הוא, אומר פילון, כשהאנשים אינם נשארים לעולם בחומר כי אם מחפשים את הדרכים איך לשוב אל מקורם הראשון, הטהור; מה יפים ומה נשגבים הם געגועי הנפש הטהורה להסתכל באלהות ולהיות תמיד קשורה בה.

געגועים לאלהים! זהו יסוד גדול ועיקר בהתקרבותו של האדם לאלהים, געגועים עד ביטול היש. „אם געגועים תפסו אותך, הוי נפש, לרכוש את קנינך האלהיים, הנח אז לא רק את גופך, את נפשך ואת הדבור . . . כי אם בטל אותך בעצמך". הגעגועים יביאו את האדם להשתדלות להכיר את אלהים. אמנם אי אפשר לאדם

---

[1] פילון, Alleg. Erk. I 107.

[2] פילון, Alleg. Erk. III 74.

[3] פילון, Über die Cherubim 99—106.

בן־תמותה להכיר את מהות אלהים ועצמיותה אבל כשהוא משתדל להכירה ולהשיגה כבר ישנו באותה ההשתדלות עצמה, לא רק אושר רוחני גדול כי אם אפשריות להשיג גם את מטרתו; אפשר לו ע"י השתדלותו לבוא למדרגה כזו שבה יתעלה הרוח לא רק למעלה מעולם החושי כי אם הולך ועולה גם על ציורי השכל וגם על הלוגוס; והוא מקבל אז ישר בלי אמצעי את אור אלהים ועומד בקרבת אלהים; והוא נושא אז בחֻבו את אלהים בעצמו לא רק את דמות תבניתו: הוא נעשה אז מבן הלוגוס לבן אלהים ועומד אז במדרגה אחת עם הלוגוס שהיה עד כה מנהלו ומדריכו.[1] להשיג מדרגה כזו אפשר רק ע"י האכסטסה.

האכסטסה, זהו יסוד גדול אצל פילון בהכרת האדם את אלהים ובהסתכלותו בו; התלהבות דתית עד ביטול היש גמור. „לצאת מתוך עצמו", „לבלי להשמר בתוך עצמו". רק ע"י התלהבות כזו אפשר לאדם להגיע למדרגת „עלית נשמה"[2] וכשמגיע האדם למדרגה מאושרה כזו, למדרגת האכסטסה עד ביטול המציאות אז מתרומם רוחו למעלה ועושה את דרכו מחוץ לעולם המוחשי ומשתדל להשיג רק את הרוחני הטהור; ושם למעלה כשהוא מגיע לנאצל הטהור, הוא מסתכל באותן הצורות הראשונות וציורי השכל של אותם הדברים המוחשים שראה בעולם התחתון, הנראה, ביפים הכי גדול. אז הוא כשכור ובא לידי התפעלות הכי גדולה כמו הקוריבנטין. ובמלאת נפשו מגעגועים ודרישות טובות אחרות, הנה הוא מתרומם לראש פסגת הנאצל והרוחני הטהור ומאמין להתקרב עד המלך הגדול בעצמו; אם הוא אך משתוקק להסתכל בנאצל הנשגב משתפכים עליו זרמים של קרני אור טהורים, באופן שעין שכלו תכהה לזהרם"[3]. זוהי הפגישה הפתאומית עם אלהים. אלהים יורד באמת אל הנפש, לוקח אותה ומביאה אל שמיו והיא מתענגת שם על היופי ועל האור האלהי הכי גדולים. ובשפוך אלהים את אהבתו הגדולה על הנפש, שוכח האדם את חומרו, את עצמיותו, ודבק רק באלהים. אז אינו זוכר עוד בחומרו העכור, המת, ואור חדש אור גדול ומזוקק עולה בו; אז הוא בא לידי הכרה באלהי האמת, באלהים הבלתי סופי; אז לוקחת נשמתו חלק באושר האין־סופי[4].

האכסטסה היא איפוא היסוד להסתכלות באלהות ולהכרתה ואין דבר יותר עיקרי בעולם מזאת: התרוממות ו„עלית נשמה" לאלהי הנצחי. אברהם יצחק ויעקב משה והנביאים היו אכסטטיים וגם פילון בעצמו חשב את עצמו לזה, זוהי ה„התלהבות־הנבואית", זהו ה„שגעון־האלוהי" שנופל לפעמים על האדם ואור שכלו נדעם אז מפני האור האלהי ודומה אז לילד בלי לשון, ומדַמדם[5]. וכדי להגיע לידי אכסטסה כזו צריך האדם להכין את עצמו ולהקדיש עצמו רק לעניני האלהים ולהכרתו צריך להכיר כי העולם הזה הנראה, לא על עצמו הוא עומד; צריך להכיר כי כל הנראה ומוחשי בלתי מובטח ובלתי ברור ומוחלט הוא והדבר הבלתי נראה ובלתי מוחשי הוא הברור ומוחלט; צריך לבטל את עצמיותו, גופו, וגם את ה„אני" שבו ולהיות בודד פנימי גמור: „אלה שמחפשים אחרי אלהים למצוא אותו, אוהבים להיות כמוהו: בדד ונבדל". והבדידה הזאת אינה צריכה דוקא להיות רחוקה מן החיים אשר סביבו, במדבר, כי

---

[1] עיין Zeller, Geschichte d. Griech. Phil. III 413—414.

[2] עיין פילון, Alleg. Erk. III, 41, 44, 48; Über die Weltschöpfung 77.

[3] פילון שם 71—69. קוריבנטין, עפ"י אגדה יונית ע"ד כהני האלילה Kybele שהיו באים בשעת עבודתם־האלילית לידי אכסטסה גדולה.

[4] עיין Windisch, Die Frömigkeit Philos 61—62.

[5] עיין Leisegang, Der Heilige Geist I 145—181; Bousset, Die Religion des Judentums 516—518 2. Auf.

אם בו בעצמו, בנפשו פנימה[1]. אלהים צריך להיות הנקודה המרכזית בו, בלבו, שלא יחשוב על שום דבר חוץ מאלהים וכחותיו ויבטל את כל דבר שחוץ מאלה. „אם מחפשת את, הוי נפש, את אלהים, צריכה את קודם כל לצאת מתוך עצמך ולבקשהו אח״כ״[2]; הוא צריך „לעדן את הנפש שהיא נשענת על היסוד של כל דבר, שהוא כל־יכול וחפץ בטוב״[3] וכדאית היא, הנפש, שתקריבה כלה לאלהים[4].

אם נבחון את דעות פילון השונות נראה אמנם כי השפעת הפילוסופיה היונית היתה חזקה עליו, אבל לדעותיו הפילוסופיות האלה מצא ב א מ ת סמוכים חזקים ביהדות התנכי״ת. ואם עמד על דעות אלו בראשונה ע״י הפילוסופיה היונית, אין זאת כי אם תנוכו היוני האשם בזה. הנקודה המרכזית שבהשקפותיו הפילוסופיות, ה ל ו ג ו ס אינה מוזרה כלל ליהדות התנכי״ת. הלוגוס של פילון מזכיר אותנו את „דבר ד׳״, „רוח ד׳״ או ה„חכמה״ שבתנ״ך; הוא מזכיר אותנו את המשיח, בן־אלהים, גואל־העולם, זה היציר הרוחני של אלהים ויש לו כח וממשלה כאלהים, של האפוקלפתים הישראלים.

חפשי לגמרי מן השפעת הפילוסופיה היונית הוא פילון כשהוא מדבר מן היחס הפנימי של האדם אל אלהים ומן חסד־אלהים, הבלתי סופי התומך באדם, היציר החלש מטבעו. פה הנה עומד לפנינו פילון היהודי הגמור, המסתורי היהודי הגדול, בן הנביאים; בשעה שמדבר פילון מן המסירות הנפשית לאלהים והאמונה התמימה והחזקה בו, ושרות האדם לא יסתפק רק בהכרת הכחות של אלהים, כי אם יתאמץ בכל כחו להתקרב ולגשת אל אלהים בעצמו, למרות אי סיפוקו של שכלו להשיג את מהות אלהים; בשעה שהוא מדבר על לב האדם להשליך מעליו את כבלי החושיות והתאוות ולקדש ולטהר את עצמו לאלהים; להתלהב ולהתפעל ולהתבטל כלו באלהים; בשעה שהוא מדבר על הגעגועים החזקים של הנפש לאלהים — בשעה זו מתלהב ומתפעל פילון ונעשה בעצמו לנביא ומשורר. ושומעים אנו אז את הד דברי אלהים: „קדושים תהיו, כי קדוש אני ד׳ אלהיכם״[5] ושומעים אנו אצלו את הד קולם של משוררי התהלים ורואים אנו אצלו את חזיוני האפוקלפתים.

בפילון אנו רואים את ההמשך של המסתורין העברי בתנ״ך, אפוקלפתים ואיסיים. לא לחנם הוא כותב: „ע״י ידיד־אלהים משה באתי בסוד המסתורים הגדולים״. וגם ירמיה פקח את עיניו לראות את הנסתר[6] ולא לחנם הוא מתפעל מן האיסיים והתֶראַפוּטִים ומציגם למופת בקדושתם ומסורתם לאלהים. והאכסטסה הפילונית, זו האכסטסה שעל ידה יכול האדם להתרומם לשמי שמים ולראות במראות אלהים, הננו פוגשים אותה בתוך ואצל האפיקלפתים. ע״י האכסטסה יכולים היו הנביאים לראות מה שאין אחרים יכולים לראות וע״י האכסטסה יכלו לנבא בשם ד׳. ע״י האכסטסה „יצאו מעצמם״, בטלו את כל המציאות, עד שהרואים אמרו „אויל הנביא משוגע איש הרוח״[7], וע״י אכסטסה יכולים היו חנוך, ברוך ועזרא לעלות שמימה ולראות את אלהים ומרכבתו[8].

---

[1] פילון Über Abraham 83; Alleg. Erk. II 85.

[2] פילון Alleg. Erklär. III 47.

[3] פילון Über Abraham 268 וע״ש 262—267.

[4] פילון, Alleg. Erklär. III 141.

[5] ויקרא 19, 2.

[6] פילון, Über die Cherubim 49.

[7] הושע 9, 7. עיין Hölscher, Die Profeten 6—16, 143—152.

[8] עיין בספרי האפוקלפתיקה של אלה.

הרציונליסמוס הפרימיטיבי
בפילוסופיה הדתית של רבינו סעדיה

מאת

משה יצחק ווינר (שטטין).

רבנו סעדיה הוא הראשון בין הוגי דעות בישראל בימי הבינים, שנסה להרצות בדרך שיטתית את תורות דת היהדות ולבסס את עיקריהן. בספרו, אשר בו הוציא אל הפועל את מחשבתו, נמצאים אמנם הלקויים השונים, הכרוכים בכל נסיון ראשון. ואולם כבר ביצירה זו מתגלה בכל בהירותה אותה הדרך המיוחדת במחקר התיאולוגי, שר' סעדיה היה מחוללה הראשון ושהגיעה אצל הרמב"ם למרום התפתחותה.

ראשית כל עלינו להעיר, כי האנשים האלה, אשר חקרו ודרשו בתכן החיים הדתיים וכוונתם מעולם לא התרוממו מעל לנושא חקירתם. הם, אחוזים באמונת אבותיהם, שממנה — כפי שהאמינו בצדק — כל יתרון רוחם, בקשו לתת לעצמם דין וחשבון מהענינים, אשר נחשבו בעיניהם לאמת דתית. הפילוסופיה הדתית היתה במלא מובן המלה לאמונת נפשם.

מכאן נובע האופי המיוחד של המדע אשר הורו. יסוד המדע הזה — נאמר בקצרה — היא התמזגות האמונה בגלוי שכינה עם שיטתה ופריה של ההכרה השכלית, השפעת־גומלין שבין צרכים דתיים חיוביים ובין דברים שבעיון — דברי מדע.

אַל לנו להסיח את דעתנו מהעובדא, כי המחזיקים ביהדות — אולי יותר מבני כל הדתות הקולטוריות המפותחות האחרות ביחס לדתם הם — ראו תמיד במהותה שתי פנים כאחד: תורה עיונית ושיטת חיים. ואף כי עם ההתפתחות הרוחנית והזדככות המושגים הסתעפו הרעיונות היסודיים, שבסקירה קלה אפשר לַעמד עַל טיבם, ונתרחב ערכם הקדום עד לאין סוף, עד כי לא נכרו עוד — בכל זאת, בכחה של אותה שיטת החיים, אשר הכתה שרשים עמוקים בעם, נשתמר הקשר עם הדת הנוהגת בחיים, העומדת הָכן על הארץ ואיננה רק פרי המחקר העיוני בלְבד. דבר זה שחוקרינו הגדולים היו ביחד עם זה גם מבארי המקרא והתלמוד — לא נשאר בלי השפעה עַל השקפת עולמם הדתית המסוגננת בסגנון מדע; חקי הדת הנוהגים למעשה עצרו בעד המעוף החפשי של מחשבתם לבל תמריא במרחקי אין קץ. מאז מעולם ראו בהתגלות אלהים בסיני ראשית כל תורת חקים ומשפטים; וכל חֵקר אלוה מטפיסי צריך היה לשמש גם יסוד לתורת החיים. מפני זה גם בתקופה אשר בה עלתה המחשבה העיונית לגדולה, גם בעת שחוקרינו הפריזו על ערכו של הרוח המשכיל, לא נהגו קלות ראש ולא בטלו את ההשקפה מורשת קדומים עַל החיים הדתיים־מוסריים במעשה. להלן נראה, כי הפילוסופיה הדתית בישראל הכניסה לתוך חוג עניניה מחקרים רבים זרים לרוח האמונה המקורית, כפי שקבלה את צביונה במקרא. גם נראה ברור את השביל המוביל מכתבי הקדש דרך התלמוד עד הפילוסופיה

הדתית. צורת החקים, אשר בה טבעה התורה את רצון האלהים ותביעותיו, הכשירה את הקרקע ליצירת דרך חקירה שכלית דדוקטיבית. כשם שהתלמוד והרבנים נושאי כליו הוציאו מתוך הרמזים הכלולים בחקי התורה הקדומים את כל סבך התורה שבעל פה המאוחרת, כך טרחו ויגעו אנשי הרוח בישראל וצירו תמונה כללית של הבריאה על פי המאמרים המפוזרים בספרי הנבואה, המספרים על מהות האלהים והעולם — לפעמים גם על פי רמזים קלים. עיקר כונתו ומטרתו של כל עיון וחקר עד תכלית הוא למצא את אותם היחסים, אשר הראיה וההסתכלות הפשוטה בפרטים ממציאות להם רק נקודות יציאה ידועות. כתבי הקדש נותנים להפילוסופיה את ההנחות המוקדמות האלה; הם מורים את דרך התורה והמעשה, אשר ילך בה החוקר העיוני. הם אבני הבחן לבחן בהן את תוצאות ההכרה התיאולוגית. הפילוסופיה הדתית עשתה במקצוע השקפת העולם מה שעשו מורי תורת משה להשלמת תורת החיים. ובחתרם להוכיח, כי תוצאותיה של תורת החיים הן המסקנות המעשיות, הנובעות מטבע האלהים והבריאה, בזה הם מניחים את האבן האחרונה בבנין העולם התיאולוגי.

ואולם אין לשכח, מה בין המחקר העיוני בתורת הכרת ההויה ובין הדרישה בחקים. הדורש בחקים יש לו עסק עם הנחות קבועות, שאין להרהר אחריהן. לא כן החוקר האלהי, הדורש ב„מה למעלה מה למטה": הוא שולט בחומר המסורתי, שהוא מעֻבד, באופן יותר חפשי. החומר הזה הוא יותר נייד, יותר גמיש, נוח לקבל פרושים שונים ויכול לדור בכפיפה אחת עם דעות, אשר מוצאן ממקור אחר, או גם לקלט אותן אל קרבו.

באופן כזה הוכשרו התנאים לבנין שיטה פילוסופית; האבנים לבנין זה לֻקחו מתוך הדעות הדתיות, אשר נמסרו בכתבי הקדש או במקורות אחרים שנתקדשו על ידי הקִנון, ובמדה לא פחותה — גם מתוך פרי עבודתו של המדע הכללי. אָכן השקפת עולמם של חוקרינו יותר משהיא פרי החכמה, אשר צמחה על אדמת אומתנו, היא נצר מגזע חכמת זרים. עליהם היה ליסד שיטה, המתאימה אל דרישותיו של הרוח המדעי, אשר טִפחו ורִבו, ולשם זה לקחו בהקפה מהתרבות המדעית של הגוים.

מכאן התעודה הכפולה של הפילוסופיה הדתית: מצד אחד עליה לִמצא סמוכין להתורה התיאולוגית בדת המציאות, הנוהגת בחיי „עם הספר" תחת השפעת המקורות הקדושים, — עליה לבססה ולסמן את גבולותיה; ומהצד השני עליה להכנס בוכוח עם המדע השורר בעולם התרבות.

הפילוסופיה הדתית — דעת שְׁמָה וְכֵן יחשבוה; מפני זה עליה ללכת בדרכי המדע. הנבואה משמשת לה רק נקודת יציאה וביחד עם זה היא מבקרת ומאַשרת את מסקנותיה. זה הכלל: כל תורתו של המחקר התיאולוגי צריכה להיות מוארה אך באור השכל מבלי היותה תלויה במקור החכמה שלמעלה מן הטבע. ויש גם טעם מעשי בדבר: הן תעודתם ההיסטורית של הפילוסופים הדתיים בישראל היא להגן על אמונתם מפני השתערות אמונה זרה ולהלחם ברוח האפיקורסות והכפירה. וכך הולך ונוצר מושג של מדע מיוחד במינו. כשם שהתמזגות האמונות והדעות הדתיות עם העיון החפשי מצַינת את אָפיה של הפילוסופיה הדתית מצד חומר המחקרים, כן גם אנו רואים בצד הפורמלי הזדוגות האור העליון עם אמצעי ההכרה הנמצאים ברשות האדם.

מצד גוף הענין משמשת כאן מוצא ההנחה, כי התגלות האלהים הטרנסצנדנטית היא עובדא היסטורית. הנבואה כוללת בקרבה את היסודות, אשר על פיהם יכיר האדם את העולם, וגם את העיקרים אשר על פיהם יחיה; מפני זה היא משמשת מקור כל ידיעה ועל פיה יפלס האדם את דרכו בחיים.

וכאן עומדת לפנינו בפעם הראשונה שאלה קשה. גם הפילוסוף הדתי הכי נאמן ל„האני מאמין" שלו, אשר האמונה במציאות הנבואה ואמתתה הכתה שרשים עמוקים

בלבו, אינו רואה אותה מתוך אספקלריה מאירה של חויה בלתי אמצעית, כי „אינה דומה שמיעה לראיה". רק ראות עינים נושאת בה בעצמה את הסימנים, המעידים על אמתתה, עד שכל חקירה יתירה וכל עמל הבינה הם למותר. ואולם האלהים גלה את סוד חכמתו לא לרוח הפילוסוף, כי אם האיר בה את עיני נביאי קדם. הפילוסוף רואה אותם — את נושאי הנבואה היחידים — רק במצבות הזכרון הספרותיות, המספרות לנו, כי האמת הדתית נמסרה להנביאים.

וכך נעשית הנבואה לענין לענות בו. גם החוקר המאמין בכל לבו, כי הנבואה היא מעשה שהיה, אינו בן חורין להפָּטר מן החקירה בדבר אפשרותה ותכונתה המטפיסית. הוא אינו בא להביא מופת על יפוי כחו האוביקטיבי של תכן הנבואה האלהית, כי אם מַראה את מקום החזיון הזה בציור העולם הכללי. להלן עוד נשוב לדבר בפרטות על השאלה הזאת, שהיתה ידועה כבר לר' סעדיה ואשר עמדה במרכז הבאור הפסיכולוגי שנתן הרמ"בם להכרה הנבואית. ומכיון שהנבואה נעשית לענין מחקרי בהכרח שיבוא החוקר לידי וכוח עם התורות על הנמצא ודרכי הכרתו, העומדות מחוץ לגבולה. וכך הולך ונוצר הקשר עם המדע הכללי, הפילוסופיה על הדת הנבואית נעשית למדע רציונלי.[1]

I

דרכי הפילוסופיה הרציונליסתית.

כבר ר' סעדיה, יוצר הפילוסופיה של היהדות, ראה ברור את תכונתה המיוחדת של הדעת, היונקת ממקורות דתיים וביחד עם זה עליה להזהר מהציב גבולות בין השאלות התיאולוגיות ובין הפילוסופיות הכלליות.

לפי דעתו, ה„הגדה הנאמנה" — כפי שהוא מכנה את הנבואה האלהית בכתבי הקדש — היא הדרך המובילה אל הידיעה, שנִתנה ל„מאמיני האחדות" נוסף על אמצעי ההכרה האחרים[2]. ישנם שלשה מקורות הכרה, הנמצאים ברשות האדם, ואלה הם: ההשגה החושית, ההבנה הבלתי אמצעית — האינטואיטיבית — של השכל והנסיון המדעי המיוסד על ההקש ובינת דבר מתוך דבר. שלשת הַגורמים האלה, שלשה מקורות שוי זכויות, מצטרפים אל הנבואה. מובן מאליו, כי הפילוסוף הדתי, השם לנגד עיניו מטרות מיוחדות, מבַכר במעשה את האחת מן הדרכים האלה על פני האחרות. כי בעיני התיאולוג העיוני חשובה ההכרה מתוך הבינה הצרופה — הכרה בלתי אמצעית או זו שיצאה מתוך מסקנא על פי ההקש — יותר מההרגשה. לשם השלמות מונה ר' סעדיה גם את זו, כי כונתו היא לברר וללבן את הדברים שבין הידיעה המסורה על ידי הדת לבין זו שנובעת ממקורות טבעיים. כמובן תורת ההכרה אצל ר' סעדיה היא מצומצמת מאד, כי לבו הלך ביחוד אחרי השאלות הנוגעות לגוף הענינים; על אופי הרציונליסמוס שלו אנו נעמד מתוך המסקנא הכללית ממחקרו התיאולוגי־מטפיסי.

למעלה ראינו ברור, כי גם העיון האלמנטרי בעניני דת מוציא את החוקר מחוג הראות הצר של התיאולוגיה, בשעה שגם זאת אינה יוצאת מתוך ד' אמות של אמונה חיובית ידועה. הדבר הזה נובע ממהות הדעת, ממושג האמת. ואולם בשימנו לב אל שטח ההשפעה של תורות הדת ותביעותיה נמצא, כי היא איננה כלל וכלל מקצוע עם גבולות קבועים ומסוימים. ביחוד הוגי הדעות בישראל, האחוזים בדת אבותיהם, אשר מאז מעולם לא היה במציאות מקום פנוי מהשפעתה ומחַוַת דעתה — ראו בה

[1] ה. כהן Ethik des reinen Willens צד 333.

[2] „האמונות והדעות". הוצאת סלוצקי צד 7.

כח רוחני שאינו עלול לפרוש מן החיים, כי אם פורש את ממשלתו על כל תחומי ההויה.

דוקא בימי הבינים, בהשפעת הרוח השורר אז, נתמלאה במלואה שאיפת הדת לאצל מרוחה על כל עניני האדם והאנושיות. לא רק הסתדרות עדת המאמינים, הכנסיה הנוצרית האפיפיורית, הכניעה תחת ממשלתה את כל יחסי המציאות ואת כל שפעת החיים אז, לכל הפחות, באה לתבוע לעצמה את הזכות לחרץ את משפטה בכל הענינים, — כי אם הדרישות האלה מונחות בטבע הדת בכלל, אם חפצה היא להתוות את הדרך, אשר ילכו בה בני האדם. על פי זה אפשר להבין, איך נחשבו כתבי הקדש למקור כל נבואת אמת וכל דבר חכמה, אשר אליהם יפנה האדם גם בחפצו לעמד על טיב ענינים שאין להם יחס אל האלהים. אנו רואים איפוא ברור, כי אין לך דבר שלא תהיה בו יד הדת; היא מעריכה את הכל.

מהצד השני בא המדע וטוען, כי כל השאלות, שיש להן הזכות לעמד על הפרק, מן הדין הוא שתכָנסנה לחוג מומחיותו הוא. כך, לכל הפחות, הבינו החוקרים בימי הבינים את רעיון הדת ואת מהות המדע. בספריהם אנו מוצאים לא קטעים דלים מחיי הרוח בכלל, כי אם כל המציאות במלואה נצבה לנגד עיני רוחם. וכשהם מדברים בספריהם על ההגיון ועל תורת הנפש, על ידיעת הטבע ועל החכמה שלמעלה מן הטבע הם דנים לא מתוך בחינה עֲנִיָנִית־הגיונית, הדורשת שלֵמות התכן של הידיעות, אלא השיטה והסדר יצאו ללַמד, כי מטרת כל הויה וכוָנתה התלויה בה יש לבקש בציור העולם השלם. השיטות הטיליאולוגיות של אריסטו ושל ההולכים בעקבות הניאואפלטוניסמוס נתנו חמר יפה למהלך מחשבות זה. ואולי נוצרו השיטות האלו בשעתן גם כן על ידי תכנית מעין זו?

המושג „אמונה", אשר בו מכַנים לפעמים את הידיעה במקצוע הדתי, פירושו הפשוט אינו אלא דעת. מי שמוציא ענינים מרשות המדע לרשות האמונה הריהו — נאמר בדברים ברורים ופשוטים — כאלו מכריז עליהן ואומר: הם ענינים שאינם נכנסים בגדר המדע ואין לבוא עליהם בטעמים שכליים. לכן טוב עשו הפילוסופים הדתיים שחפצו לעשות את תורתם מ ד ע, השם לו לעיקר שמסקנותיו תהיינה ברורות כמסקנותיה של כל תורה אחרת; שהרי כל השאלות החשובות: במהות האלהים ותאריו, בטבע, בגורל נפש האדם, בבריאת העולם, בשכר ועונש אחרי המות — כל אלה הם באמת נקודות אחיזה, שעבודת החוקר המדעי תחול ותחל בהן. ואם הפילוסוף הדתי עוסק רק בענינים „הנשגבים" האלה ומניח את שאלות הפרטים למקצוע הפסיכולוגיה, הפיסיקה ועוד — הרי אין אלו נחשבות אלא כענפי המדע ה א ח ד. ההבדל יהיה אז רק חיצוני, על פי חלוקת העבודה הבאה לרגלי טעמים טכניים.

אין זה מענינֵנו להעמיד כאן את השאלה, אם המושג הדתי, אשר הונח ביסוד ההרהורים האלה, נשאר בתקפו או הוא מתבטל דוקא על ידי מסקנותיו. בכל אופן ההיסטוריה מלמדת אותנו, כי החוקרים בכל המקצועות של רוח האדם בקשו ומצאו בכתבי הקדש של הדת הנבואית את שאלותיהם ותשובותיהם גם יחד. חוקרי הטבע, הדורשים ב„מה למעלה מה למטה", בעלי המוסר חכמי הכלכלה, המדינאים וכל בעלי הדיסקיפלינות, אשר הרה והגה רוח האדם השואף לדעת — כלם האמינו בלב שלם, כי הם שואבים ממקור קדוש זה את האמת הטהורה שאין להרהר אחריה; יפוי כחו לא היה מֻגבל רק במחקרי הדת האלהית ובעניני מוסר, הקרובים אליהם קרבת אחים.

אולי חֹסר הבנה בהיסטוריה הכשיר את שלטון היחיד של כתבי הקדש; הדעה, כי „ליכא מידי דלא רמיזא" במקורות שנמסרו מדור לדור, אולי היא ממדת האפיגונים בימי הבינים, אשר התברכו בלבם כי הם יודעים את האמת, יען כי חסו על עמלם לבקש אותה.

חכמי התקופה האלילית זכו אז להכנס לתוך הקַנון; דעותיהם היו לעיקרים. ואולם השלטון העולמי של מקורות האמונה הוא הצד השני של אותה האוניברסליות, הכרוכה במושג הדתי כצמח בגרעין, לכל הפחות; הוא מוכיח על השאיפה למלא את כל הצרכים הרוחניים של בני האדם. מי שחושב באמת ובתמים, כי אמונה דתית פירושה ידיעה, כלומר דעת המגיהה אור על כל מחשכי המציאות ומעמקיה, עליו להודות, כי כל מקצועות ההויה כפופים למשפטה המחלט.

זהו ממדת האמונה לתת לשפעת הצרכים מרובי הגונים והצורות של בני האדם אחדות מחלטת וסִפוק גמור. אולי זוהי תכלית מעשית. אבל הדרך המובילה להתגשמותה עוברת דרך המקצוע הרחב של המדע העיוני. כשם שתורת האֶתיקה מודדת את כל מעשי בני האדם בלי יוצא מן הכלל בקנה המדה של המוסר, כך היתה יד האמונה — בימי הבינים — בכל הויה ובכל הראוי להיות באין נקי ודרשה מהאדם את כל הכרתו. היא נתנה להמקצועות הבודדים של החיים רק חופש יחוסי. לולא עשתה כן, לולא התאמצה לאחד את כל תחומי הרוח ולהביאם בקשר זה עם זה — היתה היא בעצמה בטלה. זוהי תעודתה, עד כמה שהיא השקפת עולם מקיפה את הכל וכל זרמי ההויה הולכים אל ים זה. התיאולוגיה המתפלספת שיש לנו עסק עמה כאן, רואה בה את הסינתזה הגמורה של הכרת המציאות. זהו גורם חדש, המראה לנו, כי הפילוסופיה הדתית והמדע היינו הך, כמו שהוכחנו למעלה.

ומכיון שהיו ספרי התנ״ך לכתבי הקדש נעשו על ידי זה להקַנון של כל ידיעה. תביעותיהם הן חובה גמורה על כל אדם, כי על כן הן נובעות מאת רצון האלהים. על הספורים ההיסטוריים שבהם יש לסמוך כעל דברי אמת, שאין לחלוק עליהם. כל המסופר בספר בראשית על מוצא העמים יכל לשמש מקור נאמן להיסטוריה הקדומה של האנושיות. בכל זה אין כל קושי. ואולם אם נאמין, כי חזיונות הפלאים שבספרי הנבואה וגלוי שכינה הם דברים שבמציאות, אשר הופיעה רק להנביאים אצילי הרוח; אם מציאות זו הופיעה רק בגַלות האלהים את סודו לבחיריו — אז הלא יפל ספק בכל ידועה ובכל הכרה! ופה הגענו אל השאלה המרכזית בפילוסופיה של הדת הנבואית. החוקרים הדתיים בישראל ובעמים בימי הבינים יותר משהכירו ברור הרגישו, כי שאלה חמורה זו אומרת: פתרוני! בלבם נשתרשה הדעה, כי הנבואה הנִסית היא עובדא היסטורית, ולא יכלו להעמיד בראש עִנְיָנָהּ את השאלה בדבר אפשרותה וסמניה — שאלה השיכת לתורת ההכרה. ואולם כבר אצל ר׳ סעדיה אנו רואים את עקבות השניות בהכרה, את הפרץ, אשר נבעה ברוח החוקר. בטרם נבוא לחקר אחרי השניות הזאת עלינו לעמד תחלה על האופי המיוחד של הענין הזה.

השאלה, אם אפשר הדבר שהאלהים יֵרָאה מעבר להמציאות לגלות את סודו לבני אדם, אינה אלא אותה השאלה, אם הנבואה היא עובדא שאין להרהר אחרי אמתתה. שאלה אחת שהיא שתים. ראשית: דבר שנתאמת לאדם בחזון על פי האינטואיציה — כיצד אפשר לאַמת אותו על פי הסמנים של ההכרה הדיסקורסיבית? והשנית: חזיון התגלות האלהים שאירע בימי קדם — כיצד אפשר להעיד על אמתתו בדורות המאוחרים? הרשות בידי התיאולוג הרציונליסטון לחקר בערכו וחשיבותו של תכן הנבואה ולהשתמש בזה באמת המדה של התבונה. ואולם בבואנו לקרב אל השכל את חזיון הופעת אלהים, אנו נפגשים עם סתירה שאין לַיַשבה, כי גלוי שכינה הוא בעיקרו חזיון למעלה מן הטבע. אם המאמינים טוענים בבטחה מיוחדת במינה, כי הנבואה עולה על כל דרכי ההשגה האחרות, הנמצאות ברשות האדם — הרי ודאות זו מיוסדת על החויה הדתית, אשר לפי מושגה אין לקרבה אל השכל ואין למצא דוגמתה בין כל נסיונות החיים. היא נושאת את הקריטריון לאמתתה ואת

חותם הברי המחלט שלה בה בעצמה, באותה ההכרה המיוחדת במינה, שאין דומה לה ואינה נקנית אלא על ידי ראיה בחזון בלבד. את תכן הנבואה אפשר לקרב אל השכל ולהקנות לאחרים; את אמתת מציאותה יכל אדם להשיג רק על ידי חויה בלתי אמצעית בלבד ולא על ידי שמיעה מפי אחר — אם לא על ידי נבואה חדשה, אשר תכנה בא להודיע, כי הנבואה הראשונה היא עובדא שבמציאות׃ כי בשעה שהיא יוצאת מרשות ההכרה של האיש, אשר האלהים נגלה אליו בחזון בראשונה, להיות לאמת גם לאחרים, היא עומדת להקָפא ולהעָשות למציאות אוביקטיבית, לעובדא היסטורית. אבל אז אנו מודדים את מציאותה האוביקטיבית, את שאיפתה להיות לקנין הכלל, רק באותו קנה המדה, אשר בו אנו מאַשרים עובדות בכלל ומבחינים בין דברים שבמציאות ובין מעשי אחיזת עינים.

ואולם אין לנו לבוא בתביעה כזו אל האיש המאמין, כי רוח הנבואה תפעמהו: הוא יודע, כי ההארה האלהית מבדילה לטוב את הכרתו הוא מכל הכרה נסיונית, ודוחה את כל נסיון למצא לה דמיון וקנה מדה, — דמיון כזה אינו אלא כפירה בתכונתה המיוחדת, באָפיה המחלט של החויה הנבואית. היא מיוסדת עליה בעצמה ומושלת בחסדה היא.

נמצא שרעיון פעולת הנבואה הוא, כי היא פותחת מקור הכרה מיסתי, שבעיקרו אין לו דמיון כלל, אף כי התכן הנובע ממנו והתוצאות המושגות על ידי דרכי ההכרה, הנמצאות ברשות האדם, לא רק דומים אלא גם שוים זה לזה. משל למה הנבואה דומה? לאורח מעולם זר הנוטה ללון במציאות שלנו ואינו נטמע עמה. התיאולוגים הרציונליסטים, כפי שאנו רואים בספרי הפילוסופים הדתיים בישראל — ר׳ יהודה הלוי הוא יוצא מן הכלל — לא הודו בדבר זה ולא בססו את ההכרה הברורה המיוחדת במינה של החוזה גלוי העינים על יסוד החויה האינטואיטיבית־מיסתית. בק״ן טעמים שכליים־מדעיים מדויקים עשו שלום בין שני העולמות המתנגשים בהכרה הנבואית, לפי המושג המיוחד המונח בטבע הנבואה. לפי דעתם ההכרה הברורה באה כמסקנא סִבתית, כאילו נושא הנבואה שואב את האמת שלו ממקור האמת המחלטת וידיעת הכל, — מאת האלהים, אשר חננו בכשרון הנבואה. הם נתנו — אם נעין בדיוק — באור שכלי לחזיון שבעיקרו אינו בגדר השכל ואינו עומד בשום קשר עם יתר המציאות הטבעית, המושגת על ידי הנסיון.

כי אין לבקש את מקור הנבואה בדרך זו — דבר זה נתעלם מבעלי ההסתכלות העיונית; והסבה העיקרית היא, כי לפי דעתם הנבואה היא רק מאורע שאירע בימי קדם. עתה יובן לנו מהצד הפסיכולוגי, איך נעשה חזיון זה לעובדא אוביקטיבית, אשר תכונתה המיוחדת במינה אינה ברורה כל צרכה. ובכל זאת חלוף מושגים מוזר ישנו כאן, אם אנו מניחים מראש, כי האלהים אשר נגלה בחזון לנביאים, הוא הוא העצם העליון השלם בתכלית השלמות, המבקש למצא על פי היקשי הגיון מופתים שכליים. אם אלהי הנביאים, אשר נראה בחזון פלאים לבחירי הרוח, נעשה עָרב בעד האמת הדתית, אם הוא נותן ערובה מחלטת בעד זה, כי התורה אשר הורו הנביאים בשמו, היא נאמנה — אז אין כל ספק בדבר, כי אנו עומדים כאן על גובה שונה מזה שעומדים עליו החוקרים בשעה שהם באים ל„הוכיח״ באמצעי המחשבה האימננטית את מציאות האלהים.

ומה עושים התיאולוגים הרציונליסטים? הם מוכיחים את מציאות אלהים בתור מקור לנבואה ממש באותה הדרך, שהם מגלים את מציאותם וטבע בריאתם של תכנים אחרים, מוחשיים או עומדים למעלה מהחושים.

כשהיא לעצמה דרך הוכחה כזו אולי יכלה לעמד בפני הבקרת ואולי אין בה ממש. אבל ההגיון מתקומם נגד זה שהם מעמידים את המופת למציאות האלהים לפי

חשיבותו ההגיונית בשורה אחת עם החויה המיסתית. וזה יִקרה בשעה שהפילוסופים הדתיים מבקשים אצל הנביאים סמוכין למחקרי השכל ולמסקנותיהם ועושים את הדעת הנובעת ממקור שלמעלה מן הטבע לבית דין עליון החותך משפט על הכל.

אפשר להן לדעות נבואיות ואימננטיות לעלות בַד בבד לפי תכנן. הן אינן יכולות להיות שונות זו מזו כבר מאותו הטעם, כי החויה המיסתית בכלל אין לה תכן מסוים, מה שאין כן תכנו של מושג, הדורש תמיד עִבוד מצד הרעיון ומפני זה הוא נמצא מעבר לחוג הראות של החויה הנבואית הבלתי אמצעית. זו מקבלת את צביונה המיוחד רק על ידי ההכרה, כי ישנו מצוי, אשר לפי טבעו ורוחו הוא עומד מחוץ להמציאות הנראית. בזה כלול הרעיון, כי האדם יכל להשיג — יותר נכון: להרגיש — את המצוי הזה רק בחזיון הפלאים של הנבואה. זאת אומרת, כי האלהים הנראה בחזון הוא שונה תכלית שנוי מאלהי התיאולוגיה הרציונלית באיכותו מצד ענינו, בטבע הויתו ובתפקיד פעולתו, ולא יפל בו שום דמיון ושום קשר הגיוני עם תכנים אחרים מוחשיים או עומדים למעלה מן החושים.

מתקופת התנ"ך ואילך אנו רואים ברעיון הנבואי תכונה מיוחדת: האופי המטפיסי היסודי של התגלות האלהים נתעלם מן העין — חשיבות יתירה נודעת לתכנה. והתכן בא לגלות נסתרות ולהביע דעות המגיהות אור דוקא על המציאות המושגת על ידי הנסיון. ואולם יתרונו של הצד המוסרי לא יסיח את דעתנו מהעובדא, כי דוקא התיאולוגים הרציונליסטים, בהעמידם את ההכרה הדתית על הנבואה, אשר כחה יפה להאיר עיני האדם מכח השכל הטבעי — דוקא הם הרגישו באופי המיוחד של רעיון הנבואה.

אין כל ספק בדבר, כי הדת בבחינת השקפתו של ר' סעדיה, המיוסדת על המסורת והאמונה בכתבי הקדש, והשנִיות אשר צִיַנּוּ כאן את אֳפיה, דָרות שתיהן בכפיפה אחת. ואולם גם זה ברור, כי מכיון שהרעיון על המדע השכלי בא לידי בְסוס בכלל הוא עתיד להביא את החוקרים — מדעתם או שלא מדעתם — לידי אחדות בהכרה, המטשטשת את התכונה המיוחדת של האינטואיציה הדתית, — בכל אופן היא משַנה את משמעה הראשון שנוי גמור. דבר זה ראינו בתורת הרמ"בם על האופי הפסיכולוגי של הנבואה.

אם, לפי דעתו, ההכרה הנבואית אינה אלא יתרון הַכשר המחשבה במדה שאין למעלה הימנה, הרי יש בזה נשיאת פנים הכי גדולה לרעיון האמת המדעית. כי האמת המדעית אינה דרה בכפיפה אחת עם הדעות הבאות מתחום שאין יד הבקרת שולטת בו כלל — מהאינטואיציה הדתית — ומתפרצות לתוך גבול פעולתה. הרוח השכלי היסודי, השורר באידיאלים המוסריים והדתיים של חכמי הפילוסופיה בישראל, הראה את הדרך לצאת מקֻשי השניות הדתית. על ידי המחשבה הצרופה, על ידי העיון המעמיק חקר בענינים נשגבים העומדים ברומו של עולם פתרו לא רק את השאלה על דבר תעודת האדם, כי אם גם הרימו אותו מעל לעצמותו הוא וקֵרבוהו אל העצם העליון. אלהי אריסטו השלם, ה„משכיל את עצמו", הטביע את חותמו על צורת האידיאלים האלה.

ועתה נברר את הקושי שבשאלה על דבר מושג הנסים. ההודאה בנסים היתה בידי פילוסופי ישראל לאבן בחן לאמונה. לפי דעתם, אפשר הדבר שיבטלו חקי מאורעות הטבע. הדעה, כי ישנם סדרי בראשית בעולם אינה אלא תוצאות ההשקפה, שהונחה ליסוד מוצק, כי חזיונות הטבע הם קבועים וקימים. וכך הגענו אל תוצאה מוזרה מאד הן מהצד ההיסטורי, הן מצד ענְיָנה: מושג הנסים רוכש לו חשיבות גדולה דוקא בתקופה, אשר מצד אחד נתקבלה אז על הלבבות, בהשפעת המחקר המדעי, הדֵעה, כי ישנם חקים קבועים במהלך חזיונות הטבע, ומהצד השני היתה אז סכנה

נשקפת לאחדות ההכרה וההויה מצד השניות הדתית. דבר זה ראינו בשיטות העיוניות־פילוסופיות!

אם נבוא לבקר אחרי הכרתנו נגיע בהכרח לידי כפירה במושג הנסים: הוא סותר את עצמו. להוכיח את מציאותה של עובדא — זאת אומרת להביאה בקשר עם החקים השוררים בטבע. ואולם מהות החֻקִיּות, הפועלת בהשתלשלות הנסיונות, עומדת בנגוד יסודי — בזה נקל להוָכח — לרעיון הנסים:

השכל המשיג מקָרב להשגת האדם את הענינים המוּשגים על ידי זה שהוא מעמיד אותם על החקִים הפועלים בהם, כלומר, הוא מַראה, כי אין בהם משום נס. אם נבוא להוכיח, למשל, את מציאותם של חזיונות שְמימיים, אשר לא ידענום עד עתה, עלינו להביא ראיה, כי בהתאם לחקי הטבע יש קשר ביניהם ובין מקצוע אחר של הנמצא, אשר „מציאותו" מוסכמת ומקובלת כבר.

„מעשה נס", חזיון היוצא מגדר העובדות, הידועות לנו מכבר ואשר בא עליהן המופת מצד חקי הטבע, יכל רק להביא אותנו לידי בקרת מערכת החקים, היוצרת את החֻקיות, כדי לראות, עד כמה אפשר להשתמש בה ועד כמה יש בה מן התועלת, ובנידון דידן נכנים בה שנויים. „מעשה שהיה" לא יחָשב לעולם לחזיון פלאים. אם כבר ר' סעדיה חותר בכל עז להוכיח, כי בסִדור העולם יש מקום גם לענינים היוצאים מגדר סדרי בראשית, הרי התאמצותו זו אינה אלא וִתור להמושג היסודי של הכרת האדם, האומרת: אין עולם אלא אחד.

עתה נתבונן אל הצד השני — ה מ ע ש י. הנבואה הנִסית באה בעיקר לשים חקים ולערך סדרים בחיי האדם על פי התורה הנובעת מספירה טרנסצנדנטית. מצוות האלהים מקורן בחכמה העליונה, כי על כן צוויי אלהים הן. הם הם החקים, אשר על ידי קיומם תמצא המציאות חן בעיני אלהים ויקוימו דברי הפסוק: „וירא אלהים כי טוב". כמובן, בפרובלמה זו בא הרוח הרציונליסטי לידי גלוי וביחד עם זה הוא רוכש לו את ההשקפה, כי השכל האלהי, עד כמה שהוא מורה את הדרך אשר ילך בה האדם למעשה, איננו רחוק מהבינה האנושית כרחוק שמים מארץ. מכאן נובעת הדעה, כי רוח האדם יכל להגיע למדרגה גבוהה בהשגת טעמי המצוות. להלן נדבר בפרטות בענין זה. לעת עתה נאמר רק, כי למרות ההכרה, שחקי התורה הם „שכליים" — כלומר, האדם יכל להשיגם בכשרון הבינה — לא נעלם דבר זה מהוגה דעות כר' סעדיה, כי בתורת אלהים ישנם ענינים שאינם כלל וכלל בגדר השכל ואין ההכרה שולטת בהם.

גבול הושם להשגה השכלית בדת הנבואית וגם להחוקר הכי עמוק אומרים: עד פה תבוא ולא תוסיף! באופן כזה אנו רואים את השניות גם במקצוע המעשה — אותה השניות הטבועה, כנראה, ביסוד ההכרה הדתית.

ומה שהמצוות השמעיות, האי־רציונליות, הן חובה — דבר זה מיוסד על ההסתכלות במציאות הנבואה ובאמתתה.

ברור דברים הנ"ל יוליך אותנו בדרך ההשקפות הדתיות, אשר בקשו להן סמוכין בשכל. היהדות בימי הבינים — יותר נכון: כל היהדות שאחרי חתימת המקרא — האמינה רק באותה הנבואה, אשר נאמרה בימי קדם. אין כל ספק בדבר, כי על ידי זה הושמו מכשולים על דרך ההבנה האמתית ברעיון ההגיוני וביפוי כחו על המושג הזה. הנה כי כן השלתה היהדות את נפשה באמרה, כי הנבואה היא אחת העובדות ההיסטוריות, מעשה שהיה, אשר המסורת הנאמנה מוכיחה על מציאותו, כשם שהיא מעידה על כל מאורעות העבר. מפני זה היה לבם של ישראל מכוון בעיקר כלפי תכן הנבואה, כלפי ערך המצוות המוסריות והדתיות. מבַססי עיקריה של השקפת העולם הדתית הביאו ראיה מפורשת גם מחזיון הנבואה והנסים. באמת ובתמים

חשבו את החזיונות האלה לעובדות, שאפשר להוכיח את אמתתן ושכבר נתאמתו, — לחוליות בשלשלת כל יתר המאורעות שאירעו בעולם, ובדרך זו קֵרבו אותם אל השכל במדה מרובה.

שאיפה זו מתגלה אצל ר' סעדיה, הקובע בציור העולם הדתי, כפי שהוא מתאר אותו, רק מדור אחד ותכלית אחת בשביל האותות והמופתים.

הם באו להעיד על הנביא, כי הוא ציר שלוח מאת האלהים לבשר את דברי הנבואה. כל מופת שאינו בא לשם תכלית מיוחדת הוא דבר שאי אפשר ואינו לפי כבוד המקום — מוכיח ר' סעדיה. מן הנמנע הוא שיפלו במצב הדברים הטבעי, הידוע לנו מפי הנסיון, שנויים פתאומיים בלי כל סבה: אם לא תאמר כך, הרי תתמוטט הקביעות השוררת בהויה, אשר מפיה אנו חיים, ויתרופף הבטחון בתנאי המציאות ונמצא העולם חָרב ובטל ומבוטל כחזון קסמים. כל אדם יטיל ספק בעמיתו שמא אינו רעהו. ואולם המציאות החברתית, החק, הנמוס ויחסי האנשים מיוסדים על ההנחה, כי בני האדם וכל הדברים שיש לנו עסק עמהם אינם עלולים להשתנות — אם לא על ידי סבה שגרמה לכך.

שנוי במעשי בראשית שאי אפשר לבארו כֻּלו בדרך הטבע ואינו אלא אצבע אלהים, מְלַוה תמיד את דבר ד' אל הנביא. ולמען לא תקום מהומה בין בני האדם בא המופת רק אחרי אשר בשר הנביא תחלה את דבר בואו.

בשביל רעיון ה„מופת" אופיי הוא המבטא שהשתמשו בו החוקרים מבין היהודים והערבים: **אות** = آية = סימן[1].

ההגדרה המדויקת של המושג הזה מאַשרת את העובדא, כי ר' סעדיה מתאמץ עד כמה שאפשר לבאר את ענין הנסים בדרך הטבע — אף כי הפַּרדוכס שבדבר מוכח מתוכו. לפי דעתו, הם עומדים בקשר עם מאורעות הטבע, הם סבוכים ואגודים ביסודות הבריאה. ענין הנסים הוא אחד היסודות בהשקפתו המטפיסית.

„בעבור שהיו בני אדם יודעים בכחם ויכלתם שהם אינם יכולים להכרית הטבעיים (את היסודות ואת הנמצאים בטבע) ולא להפוך העצמים; אך הם נלאים מעשות זה, כי זה מעשה בוראם, שהכרית הטבעיים הנחלקים ובראם מחוברים והיה ענינם לברוח זה מזה. ושנה עצמי נפרדיהם עד ששבו מחוברים, לא יֵרָאה מהם עצם גמור אבל נראה דבר אחר זולת העצמים האלה המתבודדים . . . . התחייב להיות זה אצלם סימן הבורא. וכל נביא שמיחדהו הבורא יתברך לשליחותו נותן לו אות מאותות האלה, אם הכרח הטבע, כמו מניעת האש משרוף ועצירת הנהר שלא יעבר והעמד הגלגל מהליכתו או הפך עין, כאשר נהפך החי דומם והדומם חי והמים דם והדם מים"[2].

אם נשים לב לזה, שרבנו סעדיה מביא ראיות מטבע יסודות העולם ומסדרי בראשית הפועלים בהם, נבוא לידי הכרה, כי לפי דעתו אין בין המאורעות הטבעיים והמקרים היוצאים מגדר הטבע אלא הבדל יחוסי בלבד. עד כמה הָשפעה שיטתו בנידון זה על ידי תורת האטומים של הכלאם האורטודוקסי — בשאלה זו לא נטפל. אם לפי שיטת הכלאם, הבאה להוכיח באמת ובתמים את אמתת העיקר הדתי: „הכל בידי שמים", כל שנוי בא על ידי פעולתו הבלתי אמצעית של האלהים — „כל" לאתויי גם שנוי כזה שלפי ראות עינינו אינו יוצא מגדר הרגיל — הרי על פי אחדות תיאולוגית זו יוצא, כי אין לך דבר שאין בו משום מעשי נסים ודוקא מפני זה הכל נופל תחת הגדר „טבע". ר' סעדיה מדבר על שני מיני הרכבות של יסודות הטבע:

---

[1] ר' סעדיה III, 61 והלאה.

[2] שם צד 62.

קבועות ויוצאות מגדר הקבוע. לפי דעתו, אלו ואלו מעשי אלהים חיים. מפני זה אין במופת הנבואה משום הפיכת הקערה על פיה. כשם שכל הנמצא נברא יש מאין על ידי הראשון לכל סבה כך צריך העולם שנוצר כבר לפעולת היוצר. ומכיון שכן בטלו הגבולות המסוימים בין הדברים המותנים על ידי חקי הטבע ובין אלה הנובעים מפעולתו הבלתי אמצעית של האלהים. כמעט שאין בין העולם המלא נסים ונפלאות על כל צעד ושעל והעולם שכֻּלו „טבע" ולא כלום. אין רצוננו לומר, כי באמת עלה בידי ר' סעדיה להתגבר על השניות, אלא כונתנו היא רק להראות על שאיפתו לקשר את המושגים הדתיים ע"ד האלהים, הנבואה והנסים עם תורת ההכרה הכללית עד כדי טשטוש המושג הדתי הטרנסצנדנטי.

המופת בא להודיע להנביא ולשומעיו את דבר בוא הבשורה האלהית. מה טיבה של הנבואה? עיקר כַּוָּנתו של ר' סעדיה הוא לא להרצות את שטתו בענין ההכרה העצמית של הנביא, כי אם לברר וללבן לעצמו את החזיונות המלַוים את הנבואה, כפי המסופר בתנ"ך. בזה הוא משתמש בתורת האור הנברא, אשר בפירושו לספר „יצירה" הוא סותר בה את טענות המאמינים בגשמות הבורא[1]. נחלקו האדוקים האיסלמיים והמעתזלה: אלה אומרים, כי הקורן הוא נצחי, ואלה סוברים כי גם „הדבור האלהי" נברא. שהרסתני מסַגנן את השקפת האחרונים בדברים האלה: „מוסכם ומקובל אצל המעתזלה, כי הדבור האלהי התהוה ונוצר בנושא והם האותיות והקול אשר צורתם נכתבה בספרים, המספרים על אודותו; וכל הנמצא בנושא הוא מקרי ונפסד מיד". ואולי תחת השפעת המעתזלה — כך סובר גוטמן [119 הערה 2] — ערך ר' סעדיה את שיטתו, העוברת כחוט השני בכל הפילוסופיה העברית. לפי דברי הספר „יצירה" נאצל האויר, יסוד כל הנבראים, מרוח אלהים. ר' סעדיה סובר, כי ישנם שני מיני אויר: האחד הוא רוח אלהים, היציר הכי דק וזך, בכל אופן הוא כמין חומר, אשר בראו היוצר. הנה כי כן סותר ר' סעדיה בפעם אחת את תורת האצילות: גם רוח אלהים נוצר ככל הנבראים בעולם. והשנית, כּאן מצא החוקר תחבולה להרחיק את כל מיני ההגשמות הנמצאות לרוב ביחוד בספורי התנ"ך על דבר מראות הנביאים ומשמע אזניהם. מחזות האור והקולות, אשר ראו ושמעו הנביאים, אינם אלא התגלות רוח אלהים; וזהו מראה כבוד ד', השכינה, נוגה האור, האש אשר חזו בני ישראל על הר סיני; על ידם נברא באויר הסובב אותנו ה„דבור האלהי" או קול אלהים. מחומר אור זה נברא גם כסא הכבוד וצבא השמים אשר חזו הנביאים[2].

מראות אור כאלה, בהופיעם לעיני הנביא, הם לו לאות ולמופת, כי היה אליו דבר אלהים. לפעמים יֵרָאו האותות האלה גם לעיני כל הקהל: בבוא משה אל אהל מועד לשמע תורות ומשפטים מפי ד', ירד עמוד הענן על האהל ואז ידע העם את דבר הפלאים שהתרחש. ובצאת משה מן האהל נעלה הענן לעיני כל העדה. לפי דעת ר' סעדיה, נגלה נגה האור או מראה בדומה לו בכל פעם אשר באמת דְּבַר אלהים לבני אדם: קשה לו לוַתּר על סימן מובהק זה לנבואה האלהית. ואין זה מעשה לסתור, אם בכתבי הקדש ישנם מקומות, אשר בהם לא נזכר דבר החזיון הזה[3].

אף כי השערות מעין אלו נראות בעינינו מוזרות; אף כי רחוקות הן מדרך הפרשנות הרציונלית של כתבי הקדש — בכל זאת עלינו לראות בהן בטוי עז של השאיפה להגיה אור על סתרי התורה של האמונה הדתית. לאט לאט נעלם מן העין

---

[1] גוטמן Die Religionsphilosophie des Saadia צד 119 הערה 2; ניימרק תולדות הפילוסופיה בישראל, I, 119.

[2] ר' סעדיה II, 51 והלאה.

[3] שם III, 64.

האופי המיסתורי של האמונה; אמנם הנסים והנבואה אינם פוסקים להיות אורחים מעולם אחר, אשר נטו אל עולמנו. ואולם ר' סעדיה עשה את הנסיון להקיף את הענינים, אשר לפי מהותם אין לקרבם אל השכל, רשת של צורות שאולות מן המציאות אשר מסביבנו — וזהו הקו האופי בשטתו.

כאמור, לפי דעת ר' סעדיה אין המופת בא אלא לאמת את הנבואה. ויען כי לפי ההשקפה ההיסטורית, אשר שררה בישראל, אירעו האותות והמופתים ביחוד בתקופת כתבי הקדש, — בכל אופן אלה שבאו להעיד על אמתת הנבואה — לכן עומדת לפנינו השאלה: איך נתקימה האמונה התמימה במסורות ההיסטוריות? כיצד אפשר להוכיח בראיות ברורות לבני הדורות המאוחרים, כי התורה, אשר נִתנה לבני האדם לפני אלפי שנה, היא נתונה מאת האלהים? וגם את החקירה ההיסטורית־תיאורית הזאת מכנים ר' סעדיה לתוך מסגרת רחבה של סברות פסיכולוגיות.

הקולטורה האנושית — אומר ר' סעדיה — נבנתה על יסוד זה, שתהא נמסרת מדור לדור. וגם השכל האנושי נוטה מטבע בריתו לקבל מסורות ולמצא בהן ספוק. ואנו מוכרחים לסמוך עליהן: קיום החברה האנושית תלוי באמונה בקבלה. מסורת העובדות, שהן מעיקרי הדת, אינה אלא פרט בודד של כלל גדול. „החכם יתברך מדעתו שתורותיו צריכים באורך הזמן אל מעתיקים, כדי שיתאמתו לאחרונים כהתאמתם לראשונים, שם בשכלם מקום לקִבול ההגדה הנאמנת ובנפש מקום להתישב בה, כדי שיתאמתו בו ספריו והגדותיו".

ר' סעדיה מתאמץ להוכיח, כי בלי מסורת והאמונה בה אין החברה יכלה להתקים. כן, למשל, אנו רוכשים לנו הכרה והבנה בענין זה או אחר על יסוד נסיונותיהם וחויותיהם של אחרים. לאיזה מצב נגיע, אם נאמין רק למראה עינינו ולמשמע אזנינו? כשמוסדות הממשלה מוציאים חקים עלינו לקימם אף כי נודעו לנו מפי אחרים. מפני זה עלינו להחליט, כי תולדות הקבלה אין בהם לא טעות ולא זיוף. כי לא אנשים יחידים, כי אם עם שלם היה עד ראיה לכל האותות והמופתים, אשר לִוּו את הנבואה ואשר על פיהם יאָמן דבר ד' — נמצא[1], כי לא היתה פה לא טעות החושים ולא מעשה אחיזת עינים. ר' סעדיה מביא ראיה להנחתו, שנאמרה בדרך כלל, ממעשה הַמָן; ענין המן יפה כחו להוכיח את אמתת המסורת: מן הנמנע הוא, שמשה סבב בכחש עם עצום ורב ארבעים שנה תמימות. מימי ר' סעדיה ואילך משמשת ההסכמה הכללית, כי הנבואה היא עובדא היסטורית, קריטריון הכי חשוב לאמתתה. ר' אברהם בן דאוד ור' יהודה הלוי — ביחוד האחרון — חותרים להוכיח, כי שלשלת הקבלה לא נפסקה, וחושבים אותה לסימן מובהק למוצאה האלהי של דת ישראל.

ועתה נתבונן לדעת את תכן המקורות של תורת הנבואה ויחסם אל תביעות השכל; נחקר לדעת, מה הוא הפילוסוף הדתי בתור פרשן? למקורות דתיים נחשבים בעיניו התנ"ך והספרות התלמודית; האחרונה גבולותיה אינם מסוימים. לא כל ספרי התנ"ך הם ממוצא היסטורי אחד; הם לא נתהוו בזמן אחד ובתנאים שוים. ומכאן נובעת השאלה, אם אופי נבואי אחד לכלם, אם סמן משותף אחד לתכנם? ר' סעדיה מגדיר את היחס ההדדי בין כתבי הקדש[2]. לפי דעתו, כל המקורות הדתיים אינם אלא מקורות להכרה המוסרית ולהבנת העולם. ושוב אנו רואים בו נטיה לצד אחד: נקודת ראות זו משמשת לו היסוד היחידי לחלוקת כתבי הקדש לפי תכנם.

כתבי הקדש מכילים ספורים היסטוריים, העלולים לטעת בלבנו רגש של הערצת

---

[1] פתיחה 1, III 66 והשוה גוטמן Saadia צד 147 הערה 3.
[2] ר' סעדיה III, 65.

אלהים: הספורים ע"ד מתן תורה ובצדם יעודי שכר ועונש בידי שמים. תכנית כזו מוצא ר' סעדיה גם בספריהם של החכמים, אשר לא יצאו ממקור ישראל אף כי נתות ענינים זה יצדק רק ביחס להחלק האחד של הקנון והוא חלק התורה, בכל זאת הוא עובר כחוט השני אצל ר' סעדיה בכל מקום.

על ידי פירושיו הפילוסופיים לכתבי הקדש הוא מכנים את החלקים השונים של המקורות התנכיים לתוך מסגרת אחת. דברי שירה ופרוזה, ספרי נבואה והיסטוריה, פרקי תהלים ומשלים — כלם בלי יוצא מן הכלל עוזרים לו בבנין שיטתו התיאולוגית. השקפה זו היתה לעצם מעצמיו ובשר מבשרו של חוקרנו: בהקדמותיו לתרגום חמשת חומשי תורה ולפרושו לספר תהלים הוא מסדר את התכן של כתבי הקדש מתוך בחינה אחת, המעידה על האחדות שבכל ספרי ה„הגדה הנאמנה" ועל ערכם השוה[1]. פרושיו מיוסדים על אחדות הרוח הנבואי, הממלא את כל ספרי התנ"ך.

ר' סעדיה מכנה את כל הספרות הזאת בשם, המצַין את אָפיה הנבואי. כל כתבי הקדש בכללותם ופרטותם נשענים על בסים הנבואה, הם — ספרי הנביאים كتب الانبيا[2]. במבטא זה, המטביע על מקורות הקנון חותם של יצירה אחדותית, אנו רואים ברור את תכונתם המיוחדת, את ההבדל היסודי שביניהם ובין כל ספרות שבעולם. אנו יכלים להביא מופת על אמתתם, הם נאמנים עלינו, כי על כן יצאו ממקור הנבואה; הם הפוסקים האחרונים בכל השאלות שיש בהם משום השקפת עולם[3]. נֹגה הנבואה מזהיר כאור שבעת הימים ויפה כחו מכח האור הטבעי של השכל האנושי. ואף כי לב ר' סעדיה מלא רחשי כבוד לתבונת האדם, בכל זאת ברי לו, כי הפתרון האחרון, החותך — לדבר הנביא, המלא רוח אלהים. כשנעַיֵן בתכן הידיעות, שאנו מקבלים על ידי שני מקורות הכרה אלה, יתברר לנו בפרטות היחס ההדדי שביניהם בבחינת מדת פעולתם. אז גם נוכל להוָכח, כי הענינים, אשר החכמה האנושית חוקרת עד תכליתם, נמצאים באותו התחום, אשר שם החכמה שהנביא מגַלה אותה על ידי הארה אלהית — כי רק אמת אחת ישנה בעולם. ואַל לו לרוח האדם לסתר את האמת שהודיע אלהים, כי אם ישלימה ויבססה! באופן כזה נובע מהתגלות הנבואה קריטריון חדש להכיר על פיו את האמת, קריטריון שונה מהמופת הנבואי — והיא ההבנה השכלית.

התפקיד הגדול שר' סעדיה מיחס להאותות והמופתים מחַזק את רֹשם האינטלקטואליסמוס ששיטתו עושה עלינו. לא בכח חייהם הדתיים המקוריים, לא בעז רוחם ורגשותיהם, לא בהתלהבותם הנבואית ואהבתם העמוקה לאלהים הטו הנביאים את לב ההולכים בעקבותיהם לחפצם, כי אם המופת הנאמן, אשר לפי ראות עינים אין להרהר אחריו, הוא הוא שהעיד על האמת האלהית. אין בהשקפתו הדתית של חוקרנו אותו המעוף מתוך התמכרות התלהבותית אל הויה, המאצילה מרוח אלהים על נפש האדם באופן בלתי אמצעי. כדי לבאר את החזיון המוזר הזה עלינו לזכר, כי מחקריו של ר' סעדיה נובעים מתוך כונה ללמד זכות על היהדות. בשעה שיש צרך לברר את ערכה של האמת הדתית או — נאמר ליתר דיוק — לבדק אחרי בִסוסה ונאמנותה ההיסטורית של אמונה, השוררת בקבוץ דתי ידוע, אז נפסלים כל קני המדה מלבד זה של השכל האוביקטיבי. אמנם החיים הדתיים כשהם לעצמם אי אפשר להם בלי מעוף הרגש, כל כח פעולתם אינו אלא בו; ואולם המחקר העיוני באמונה ובערך התכן שבה אינו יכול להיות כפוף לטעמים סוביקטיביים כאלה. ר' סעדיה היה

---

[1] בַכר Die Bibelexegese der jüdischen Religionsphilosophen צד 3 הערה 3.

[2] ר' סעדיה, הקדמה צד 7, II, 42.

[3] בכר שם צד 7, הערה 7.

אמונה באלהים, אשר המחזיקים בה הבינו את המבטא „יד אלהים ועינו" — ידו מוכרחת לעזב את המוטיבים שברגש ביחוד מפני טעם זה, כי האפולוגיה שלו היא מכוונת לא רק כלפי קלי הדעת ובעלי הספק והכופרים שבסביבתו, כי אם גם כלפי מתנגדי היהדות מבחוץ. כמובן היה תחום השכל הנויטרלי לשדה מערכות המלחמה שבין הדתות; וכלי הנשק הבדוקים של הרגש לא היו ראויים לשמוש. ומעתה לא היה כל ספק, כי כתבי הקדש מוצאם מאת האלהים וכי תורתם תורת אמת ותביעותיהם חובה. על מפרשי המקרא לבאר את הכתובים לפי משמעם ולהכשיר את תכנו למען ישא פרי הלולים בחיים הדתיים. הפילוסוף הדתי נעשה לפרשן — זה היה מוכרח מטבע הדברים; ר' סעדיה בִסס בפועל את שתי הדיסקיפלינות גם יחד.

מה שנוגע להכללים אשר החזיק בהם בפירושיו להתנ"ך, נסתפק כאן בתאור קוים אחדים. בהם אנו רואים את כח השפעתה הגדולה של שיטת החיים על פי המקרא והתלמוד, שהיתה נוהגת בישראל זה כאלף שנה. ר' סעדיה מחזיק בהכלל אשר הורה התלמוד בפרשנות: אין מקרא יוצא מידי פשוטו; על המפרש לבאר את הכתובים לפי משמעם החיצוני, המִלולי. מכאן תשובה, ראשית כל, לפרשנים האלגוריים; ואל יבואו המבארים בלהטיהם לבטל את כח השפעתם ולהשפיל את ערכם של חקי הדת המעשית, אשר נִתְּנו לקימם בחיים!

ישנם יוצאים מן הכלל הזה: אם אנו מוצאים סתירה גלויה בין דברי הכתוב ובין עדות החושים; אם המשמע הפשוט מתנגד להשכל או אם שני כתובים מכחישים זה את זה ויש צורך לַיַשבם על פי הדרש. כן, למשל, יש להבין בדברי הכתוב „כי ד' אלהיך אש אכלה הוא" (דברים ד' כ"ד) — כי נקמת ד' היא כמו אש אוכלה.

במקרים כאלה — דרך אגב: הדוגמאות שבחר לו ר' סעדיה הן פרימיטיביות עד מאד — ההכרע הוא על צד הסברא השכלית. אבל במקרים שיש בהם משום הלכה למעשה אין הדין כך. אם יש בידינו באור למצות הכתוב שנמסר לנו בקבלה מרבותינו אין לנו לזוז ממנו, אף על פי שמשמעות הכתוב אינה כן. ר' סעדיה מביא לדוגמא את ענין המלקות. בתורה כתוב: „ארבעים יכנו"; לפי מסורת התלמוד מספר המלקות הוא ארבעים חסר אחת. הוא מישב את הסתירה באופן כזה: בידי רבותינו היתה קבלה נאמנה והתורה תפסה מספר סוכם. בעניני הלכה למעשה יש לסמוך על הקבלה. היא נותנת את החמר הכי חשוב ברובו; ממנה יונקת גם השקפת העולם התיאולוגית[1].

הדוגמא שהביא ר' סעדיה מהכתוב בספר דברים ד' כ"ד, הבאה להרחיק את אחת ההגשמות, היא אופית בשביל הפרשנים הפילוסופים. ממנה אנו למדים, כמה יגיעות יגעו הפילוסופים הדתיים, ביסדם את שיטתם באלהות, כדי להתגבר על המכשולים שעמדו להם לשטן בענין רוח הקדש! עליהם היה לישב את כל המבטאים, שבאו במקרה בכתבי הקדש. מהצד הספרותי והדתי־היסטורי ודאי לא צדקו מתנגדי השקפתו המעתזלית של ר' סעדיה מבין היהודים והערבים, כמו המחזיקים „בשיעור קומה", אשר הבינו את ההגשמות שבתנ"ך ושבקורן פשוטו כמשמען. ביחוד לא צדקו ביחס להההגשמות שבתנ"ך. נביאי ישראל הטיפו לאמונה באל רוחני. התארים המוחשיים יצירי הדמיון היו בידיהם רק לציורים או לקשוטי סגנון, השמים פאר חיצוני על הרעיון. אמנם השאֲלות לשוניות, מבטאים מיתולוגיים וציורי מליצה מכילים חומר יפה לתולדות התרבות, כאותם שרידי האבנים שנשארו לפליטה מימים קדומים. הם משמשים חומר יפה לכל סוגי הנמוס וגם למקצוע ההתפתחות הדתית. הציורים המוחשיים ההם מספרים לנו, כי בזמן קדום ביחס להתקופה התנכית שררה

---

[1] בכר צד 8 והלאה.

ועינו ממש ולא כחו וחכמתו. נמצא, כי מתנגדיו של ר׳ סעדיה מבין היהודים והמושלמנים נפחו נשמת חיים בשרידי זכרונות מתים של השקפות דתיות, שכבר עברו ובטלו מן העולם.

גם פילון, הפרשן הגדול שקדם לר׳ סעדיה, הניח את כתבי הקדש ליסוד בהשקפת עולמו הפילוסופית. על ידי פירושיו האלגוריים גִלה בספרים הקדושים של בני עמו את דעותיו של אפלטון. ר׳ סעדיה רואה בבאורים האלגוריים את הסכנה הכי גדולה. ובזה הוא יודע יפה להשתמש בדרכי המופת ומוכיח על פי דוגמאות אחדות, שמכיון שניתנה רשות למבאר האלגורי, יגיעו הדברים לידי זלזול במצוות החיוביות. מי שמרכיב ציורי מליצה של שפת התנ״ך, שנאמרו על דרך הסמל, על המצוות שיש להבינן פשוטן כמשמען — סופו לבטל את חקי הדת הנתונים מאת האלהים. דוגמא לזה: התורה אוסרת לאכל חמץ בפסח (שמות י״ג ג׳); הושע (ז׳ ד׳) מוכיח את השטופים בזמה — לפי פרושו של ר׳ סעדיה — ומשתמש בזה במלים מעין אלו שנאמרו באסור חמץ. וכאן יש מקום לטעות ולבאר את הדין האמור בספר שמות י״ג ג׳ בקשר עם דברי הושע — ונמצא אסור אכילת חמץ בפסח בטל. ואם נלך בדרך זו בכל מקום, הרי נסרס את משמעם של כל חקי התורה[1]. סכנה זו הוסרה, לפי דעת חוקרנו, רק על ידי המעשה הדתי, המנהגים התמימים והישרים, אשר הכו שרשים עמוקים בחיים על ידי הרגל של אלפי שנה.

מעתה יצאה הפילוסופיה הדתית בדרך הפרשנות. הפילוסופים חוקרים ברמזים הפזורים על פני התנ״ך ומוצאים בהם חמר לבנין שיטה תיאולוגית. מובן מאליו, כי הפירושים השכליים האלה יותר משהם מכילים את כונת המקור המבואר הם מביעים את הדעות הפילוסופיות של המבאר. לפעמים קרובות נדחה הבאור שלפי משמעות הכתוב מפני השיטה הפילוסופית. אבל זו היתה התחבולה היחידה בידי הפילוסוף הדתי לעשות שלום בין האמת ששרה בימיו ובין הדתיות הבלתי אמצעית של התקופה הביבלית.

דרכי ההסתיעות בדברי הכתוב הן שונות. לפעמים מקשרים הפרשנים — בקשר רופף — את השאלות העומדות על הפרק עם דעותיהם של מחברי התנ״ך, הדומות להן למראית עין; במקרים כאלה עומדים החוקרים ברשות עצמם, הם מוצאים ברמזים שבמקרא רק אסמכתא בעלמא להמסקנות, אשר הגיעו אליהם מעצמם. לפעמים הם מכניסים תקון יסודי בהבנת דברי המקראות, ביחוד במקומות, אשר שם נזכרים תארי השם ויש צורך להרחיק את הבאור שלפי משמעות הכתוב, המביא לידי גשמות הבורא. אופן ההסתיעות במקראות מהמין הראשון אנו מוצאים תמיד אצל ר׳ סעדיה בכל מקום שהוא מְשַבח את אמתת דעותיו לעמת אפיסות השקפותיהם של מתנגדיו: חוץ מראיות השכל שהביא מסיעים לו גם דברי הכתוב, אשר נאמנו מאד על ידי האותות והמופתים הנבואיים[2]. יש גם שהוכות בא לרגלי הדעות שהובעו במקרא — ביחוד כשהוא נושא ונותן בשאלות אסכטולוגיות ובתעודת עם ישראל — ועיקר עבודתו של החוקר הוא לסדר למיניהם את הכתובים המפוזרים על פני התנ״ך.

„הקשר וההשפעה ההדדית בין המחקר העיוני ובין הפרשנות מצינים את האופי המיוחד של היצירה הקלסית הגדולה, הראשונה במקצוע הפילוסופיה הדתית בישראל״[3].

על הכרקטריסתיקה הזאת יש להוסיף, כי דוקא בשאלות, שנגענו בהן באחרונה ואשר עמדו גם לנגד עיני חז״ל, מחזיק ר׳ סעדיה בפרושים שנמסרו בקבלה. ואין

---

[1] השוה גם בכר שם.
[2] ר׳ סעדיה I, 22 והלאה.
[3] בכר שם צד 17.

להתפלא על זה: רק על ידי דרשות דוגמַתיות מלאכותיות אפשר למצא את המחקרים האלה בספרי הברית הישנה. אחרי אשר ראינו את דרכי החקירה של הפילוסופיה הדתית, שהתהותה באופן האמור למעלה, נעבר אל גופי מחקריו של ר׳ סעדיה.

II

שיטת ר׳ סעדיה באלהות בתור הנחה מוקדמת לתורת המוסר שלו.

אין לך דבר אשר נִכְּרה בו אחדות הרוח של ימי הבינים במדה כזו, כמו שהתגלתה באותה התעודה שיחסו למושג האלהות. במקום שהמחשבה העיונית עם מטרותיה וכונותיה הידועות עורגת למחקרים דתיים ומוצאת ספוק ביחוד בחומר השאלות התיאולוגיות, שם אתה מוצא, כי שיטות דתיות שונות זו מזו שנוי יסודי מולידות הבדלים מהותיים בהשקפת העולם. ואולם אותה אחדות הרוח יותר משהיא פרי מניעים מחשביים, שבאו לידי גלוי בהכרה היא תוצאת הלך הרוח היסודי המטפיסי, אשר מצא את בטויו אצל החוקרים מבין שלש אמונות האחדות. דברינו מכוונים כלפי הדעה המקובלת כדבר שאינו צריך לראיה, הקובעת הנחה מראש, כי בנמצא מתגלות תכלִיות ידועות. אין תהום מפרידה בין ערך ומציאות; שניהם נעוצים זה בזה; חותם אמת אחת טבוע על שניהם. וכאלו מצד דרך החקירה אין כל אחד משני המקצועות האלה עומד ברשות עצמו ואין כל אחד מהם קובע מדור לעצמו. הגורם הזה, כפי שנדמה לנו, הוא הקו הכי בולט בסדור המושגים של אותה השקפת העולם התמימה, אשר ערכו הוגי הדעות העומדים תחת השפעת אריסטו.

דוגמא הכי בולטת, שיצאה ללמד על כמה וכמה דברים, משמש המופת האונטולוגי, המיוסד על אחדות המחלט, כפי שאחדות זו מתגלה בשני הגורמים הכרוכים זה בזה — במְצוי המחלט ובטוב המחלט.

את עקבות המופת האונטולוגי אנו מוצאים גם במקום שהראיה לא באה לידי גמר, כפי שנראה אצל ר׳ סעדיה. כמובן הוא מטפל ביחוד בשכלול המושגים של המופת מהמציאות הכללית (הקוסמולוגי). הפילוסופים מבין בני אמונות האחדות קבלו את המופת הזה מאריסטו, אף כי רב ההבדל בין מושג האלהים הקוסמולוגי של אריסטו — שאינו אלא עיקר מטפיסי, המניע הראשון — ובין הרעיון האלהי המוסרי של הנבואה. מטרתם של הפילוסופים הדתיים היא לבסס את מושג האלהים באופן שתעודתו המוסרית תהא עומדת למעלה מכל ספק. ואולם הם אינם מניחים את ידיהם גם מפעולתו המטפיסית־קוסמולוגית, באשר כי גם תורת האלהות שהובעה בכתבי הקדש — שהפילוסופיה הדתית באה לפרש אותה — מטפלת בשאלות התיאולוגיות בקשר עם המציאות הכללית.

ישנה קרבה גדולה בין השיטה שבנה ר׳ סעדיה ובין התיאולוגיה של המעתזלה; ביחוד הוא יוצא בעקבותיה של זו בענין תארי השם. ואולם לא הרי נקודת היציאה של החוקר היהודי כהרי זו של הפילוסופים הערביים: שתיהן צמחו על אדמת מושגי אמונה נבדלים זה מזה הבדל מהותי. אם התיאולוגים מהמעתזלה מודים באחדות הבורא ובצדקו הרי בזה מתגלה הנגוד הגמור שביניהם ובין ההולכים בעקבות האדוקים האיסלמיים. האחרונים האמינו בגזרה קודמת, שהקורן מעיד עליה בדברים ברורים שאין להרהר אחריהם; אלהים עושה כטוב בעיניו ומי יאמר לו, מה תעשה, ומי יבוא עד תכלית רצונו? האדם הוא עבד חפשי. כל אלה היו להם לראשי עיקרים באמונה. לפי דעתם תארי השם הם נצחיים וביחוד ה„דבור האלהי", אשר על ידו הביע האלהים את רצונו בספר הנבואה. נמצא, כי האדוקים הגיעו בשיטתם להגשמה

נסה של הרעיון האלהי: הקורן נחשב בעיניהם לספר נצחי. העיקרים האלה, אשר היו על ידי האשעריה לראש פנה באמונה הרשמית של האיסלם, קבלו בסיס קוסמולוגי־מטפיסי, שבעיקרו לא בא אלא ללמד זכות על הדת, והיא תורת האטומים של האשעריה.

השיטה הזאת מלמדת, כי כל הנמצאים מרכבים מאטומים בלתי מתחלקים הקימים רק במשך יחידית הזמן בלתי מתחלקת, והאלהים מחריב אותם בכל רגע ובוראם מחדש. משך זמן קיומם של הדברים הנוצרים מהם הוא באמת רק למראית עין: מציאות העולם היא יצירה בלתי פוסקת[1]. בנין שיטה זו הוא הבטוי המטפיסי של העיקר שהאמינו בו האדוקים, כי אלהים הוא פועל יחיד.

עם דעות כאלו, שאין השכל סובלן, עמדו בעלי המעתזלה בקשרי וכוח.

ברור הדבר, כי מהצד ההיסטורי צדקו מתנגדיהם: צריך להודות, כי מחקרם התיאולוגי אינו אלא סגנון המושגים, אשר שררו בהכרתו של עולם האיסלם. מה שר׳ סעדיה יצא בשיטתו באלהות בעקבות המעתזלה, בזה לא נָטע נֶטע זר על אדמת החיים הדתיים בישראל, כי אם נתן בסוס פילוסופי לאמונת היחוד המוסרית, השוללת את כל יצירי הדמיון המיתולוגיים.

אנו אומרים: אף כי ברור הדבר, כי הפילוסופיה הישראלית תלויה בדעת הערבית, מה שנוגע לדרך החקירה, לסדר ולפתרון הפורמלי של השאלות — בכל זאת בבחינת ערכה המהותי היא איננה יסוד זר ביהדות התנכית־תלמודית. כי המעתזלה, אשר על אדמתה צמחה התורה התיאולוגית הישראלית, קרובה מאד ברוחה למהלך השכלי והמוסרי של אמונת האחדות, נחלת ישראל מימים קדומים.

תורת האלהות פותחת במופת למציאות האלהים ועל יסוד זה היא באה לחקר בטבע מהותו. ארבע הראיות שהביא ר׳ סעדיה מטרתן היא להוכיח, כי העולם נברא בזמן מן הזמנים יש מאין. הכלאם מביא מופת על חדוש העולם מזה שכל הנמצאים הם מרכבים; ומכיון שהבריאה התהותה בזמן, יוצא בהכרח שהיא צריכה לבורא. זוהי, לפי דעתו, התכונה היסודית במהות האלהים. ר׳ סעדיה יוצא בעקבות המופת הזה וביחד עם זה הוא מוציא אל הפועל את כונתו להוכיח את אמתת דעת התורה, המעידה — בקָבעה את מציאות השם להנחה מוקדמת, כדבר שאינו צריך לראיה — כי העולם התהוה על ידי חדוש יש מאין. מהפולמוס אשר עורר ר׳ סעדיה נגד הקוסמולוגיה הטבעית אנו רואים, כי, לפי דעתו, אמתת מציאות השם תלויה רק בזה, שהעולם צריך לבורא. הפילוסוף חושב את דעת הכופרים בפרוצס של חדוש העולם ומאמינים בקדמותו לתכלית ההעדר. הפתרון לשאלת העולם, המובא במקום האחרון, נובע באיזה אופן שהוא מתוך תורתו של אריסטו[2]. ואולם הפירכא של ר׳ סעדיה אינה מכוונת באופן בלתי אמצעי נגד הפילוסוף הסְטַגירי, אשר היוצאים בעקבותיו בדורות האחרונים עקמו וסרסו בזדון לבם את שיטתו בענין זה. בני ישיבת דַהְרִיוּן הביאו סברא לקדמות העולם מצד הנסיון באמרם, שמן הנמנע הוא לאַשר על ידי השגת החושים התהוות דבר יש מאין[3]. ר׳ סעדיה סותר את הסברא הזאת, שאינה יכלה לעמד, לפי דעתו, בפני ההגיון. ואולם יותר מכל ההוכחות ההגיוניות פועל אצלו הרעיון, כי, אם נניח שהעולם הוא קדמון, נבוא לשיטת הנטורליסמוס החמרי. ובחפצו לערער למפרע את בסיס התורה הזאת, הוא חותר בכל עז להוכיח, כי יש לעולם התחלה בזמן.

---

[1] T. J. de Boer, Gesch. der Philos. im Islam, 57 ff.

[2] נימרק צד 463 f.

[3] נוטמן צד 69 הערה 2.

האמונה בקדמות החמר, המשתפת להאלהות רשות מחלטת שניה, אינה יכלה להתקבל על לב החוקר המאמין באחדות הבורא. הוא מוכיח לא רק כי סִדור הנמצאים מקורו במצוי ראשון שכלי, כי אלהים הוא בַנאי העולם — הוא מראה לנו גם כי אין קדמון אלא השם. את שני הדברים האלה הוא מוכיח על פי המופת, המכיל בקרבו מוטיבים שאולים מאריסטו. העולם — השמים והארץ — הוא מגבל במרחב. דבר זה מחייב את ההנחה, כי גם הכחות הפועלים בכל הנמצא הם בעלי קצב וגבול. מסופיות דינמית זו יוצאת הסופיות בזמן: כל דבר בעל תכלית בהכרח שיש לו ראשית. אריסטו נמנע מלהוציא מסקנא כזו: הוא מניח, כי שני עיקרי ההויה, הצורה והחומר, הם יסוד כל הנמצאים, באופן שבפעולתם בנמצא בכלל הם הולכים שלובי זרוע עם החק הדינמי של התהוות ותמורה, עם המניע שאינו מתנועע. לפי זה יפל ההפסד רק בגופים הנפרדים. ואולם לר׳ סעדיה משמש נקודת־מוצא דְבר התהוותם של העצמים הפרטיים ומזה שהם כלים ונפסדים הוא מקיש על כללות העולם. פגם זה מצא כבר הרמב״ם במופת זה על בריאת העולם[1].

ר׳ סעדיה רואה, כי כאן יבואו בטענותיהם הנטורליסטים המחזיקים בשיטת האטומים. דמוקריט ואפיקור אומרים, כי ישנם עולמות רבים. בדעה הזאת הוא נלחם בכל עז; לו נראה, כי האופי המחלט של הנבואה האלהית והמוסר שהיא דורשת מהאדם תלוי רק בהנחה, כי אין מערכת עולם אלא אחת.

הרגש הדתי מתקומם נגד היחסיות אשר תחויב על ידי זה שנניח, כי המציאות שלנו והערכים השוררים בה הם מקריים. מפני זה הורס ר׳ סעדיה את יסוד השיטה הזאת כבר כאן במקום שהוא מרצה את שיטתו הוא. להלחם בה הוא יוצא גם בחקירה מיוחדת: השיטה בבריאת העולם, המובאה במקום התשיעי היא זו של המחזיקים בתורת האטומים. סימנה הכי בולט — לפי דברי ר׳ סעדיה ועוד רבים מהוגי דעות בישראל — היא הדעה, כי העולם התהוה במקרה[2]. וכך הם מתארים את תורת האטומים: השמים והארץ לא נבראו במחשבה תחלה על ידי עִלה שכלית וגם אינם יצירי כפיו של „פועל חי או מת״[3]. ר׳ סעדיה גוזר דינה של ההשקפה הזאת כי היא מופרכת יותר מהדעות הקודמות שסתר כבר. המבטא הזה נעשה אצלו סטיראוטיפי כמעט בענין זה: המרחק הגדול מצד הענין בין השיטה ובין תורתו הוא האמתית יהיה נראה כבר מן הצד החיצוני על ידי איחורה של הרצאת השיטה ותשובתה עד כאן. היא האחרונה בין השקפות מתנגדיו אשר בכלל הוא מודה עוד בה, כי דרכה דרך המדע. בסדר ההרצאה אנו רואים את הכלל, כי מדת פעולת היצירה השכלית יותר ויותר נעלמת מן העין, באופן שסדור הוכוח מתקרב אל התכנית היסודית שעל פיה העולם אינו אלא גלוי התכלית האלהית.

המופת השני והשלישי יוצאים מהעובדא, כי העולם הוא מֻצוי מרכב מחלקים; מכאן ראיה להתחלתו הזמנית. הרכבת הנמצאים היא או אֶכסטנסיבית, הם מתחלקים לפרטים רבים ומתפרדים לחלקים כמותיים (II), או איכותית, עד כמה שיש להבדיל בכל גוף גשמי בין עצם ומקרה (III).

גם הראיות האלה, המסתייעות במושגים שאולים מאריסטו, עֻבדו על ידי הכלאם. עיקר כונתם של מופתי הכלאם הוא לבסס את מעשה ה ה ת ה ו ו ת — כי הרכבה והפרדה פירושן התהוות והֶפסד — על פרינציפ של הויה. אמנם בעלי המופתים האלה אינם שמים לב לזה, כי צורה וחומר אינם אלא מושגים מפשטים וכי הפרוצס הממשי של

---

[1] הרמב״ם מ. נ. I צד 74.

[2] גוטמן צד 67.

[3] ولا فعل من فاعل لا فحار ولا موات.

ההתהוות בהכרת שיקדם לו חומר בעל צורה; ובכן הוא אינו מתחיל בזה, שהחומר והצורה מתרכבים יחד להרכבה רִאשונִית ממשית. נמצא, כי ההוכחה שעצם ומקרה נתהוו כרוכים בעת ובעונה אחת בנויה על יסוד רעוע, אם גם יבוא מומנט ההתרכבות לעזרתה[1].

ואם נודה ונאמר, כי המופת הבא להוכיח שעלינו לבסס את ההתהוות על פרינציפ של הויה — כלומר את התהוות העולם שלפי ראות עינינו תמיד הוא מתחלק התחלקות כמותית ואיכותית — הוא מופת חותך, אז תעמד השאלה לפנינו: אולי החומר בעצמו הוא הוא עיקר ההויה הנצחי בתור היסוד המתמיד של פרוצס ההתהוות והתמורה. ואז עלינו ליחס להחומר את התאר „קדמון", הראוי רק לבורא עולם; והתוצאה מזה תהיה, כי הבורא האלהי אינו יכל לפעל על החמר שום פעולה[2]. את הראיה הזאת אנו מוצאים כבר בפירושו של ר' סעדיה ל„ספר יצירה"[3]. היא מניחה מראש, כי מציאותו של בורא קדמון היא למעלה מעל כל ספק אלא שעוד צריך לקבוע בדיוק את גבול שלטונו. לפי דעת בעלי ההשקפה הזאת אנו שוללים מאת הפרינציפ האלהי את עיקר תפקידו, אם אנו מיחסים להחומר נצחיות; מפני זה הם סותרים מראש את הרעיון, כי בצד עיקר הבריאה המחלט, — כלומר בצד האלהים, — ישנו יסוד גשמי קדמון: הרעיון הזה הוא הבל ורעות רוח.

יתר שאת ויתר עז למופת הרביעי על חדוש העולם. כאן עוזב ר' סעדיה את מומנט ההתרכבות ומתאמץ להוכיח, מן הסתירה שבמושג של המשך זמן אין־סופי שעבר, כי ההויה היא מגבלת בזמן: שהרי אם תניח שההויה היא נצחית מצד ה„לפני", לא היתה יכולה לעבור את הדרך עד הרגע הנוכחי ואז לא יכלתי אני המעַיֵן להיות נמצא. המופת הזה מצד הענין עולה בד בבד עם ההנחה של האנטונימיה הראשונה אצל קַנט: שניהם מוכיחים, כי שורה אין סופית שפסקה הוא בגדר הנמנע.

הראיות שהביא ר' סעדיה עד הנה הן קוסמולוגיות בעצם: הוא תופס רק איכות אחת של טבע העולם, את התחלקות הנמצאים, וממנה הוא מקיש על הסבה הראשונה. ועדיין אין אנו יודעים את טיבה ומהותה של העילה הראשונה. לברר את הענין הזה — זהו תפקידה של תורת תארי השם. ואולם מתוך הוכוח עם מתנגדיו, הבא אחרי הרצאת שיטתו הוא, מנצנץ התכן של המושג האלהי בבהירות ידועה.

מה ראינו עד הנה? ראינו כי יש לעולם התחלה בזמן וכי הוא נברא יש מאין על ידי ממציא עומד מחוצה לו. את אמתת הוספה זו מוכיח ר' סעדיה על פי הסברא, כי אין דבר עֹושה את עצמו[4]. הוא מביא את ההנחה הזאת — כי הדברים בראו את עצמם — ואת תשובתה לא מפני בולמוס־השיטה המושכת את המרצה לשקל בדעתו כל אפשרות הגיונית[5]. אמנם פה כלולה השאלה החשובה, כיצד היתה העילה הראשונה לבורא עולם? מפי הרמב"ם אנו לומדים, כי המחלוקת שבין הכלאם ובין הפילוסופיה בענין זה קבלה סגנון אופיי: המתכלמין מכנים את השם בשם „בורא" והפילוסופים — „עילה ראשונה"[6], המושג אלהים בתור בורא מחייב את ההנחה, כי העולם נברא בזמן; ואולם אם נתאר אותו „עילה ראשונה" יֵצא, כי הוא קודם להויה רק במושג ולא בזמן[7]. מצד הענין עומד ר' סעדיה על נקודת השקפתו של הכלאם

[1] נימרק צד 442.
[2] ר' סעדיה I, 21.
[3] גוטמן צד 44.
[4] ר' סעדיה I, 20.
[5] גוטמן שם הערה 1.
[6] רמב"ם מ. נ. I, 69.
[7] עיין בלוך, „משה בן מימון", 31.

ומשתמש בכל פעם בטרמינולוגיה המתאימה[1]. ואולם אף אחד מארבעת המופתים שהביא אינו מוביל כשהוא לעצמו אל המטרה הכפולה שהציג לו חוקרנו: להוכיח, כי העולם נברא בזמן מן הזמנים יש מאין. הראשון והשני מוכיחים לכל היותר, כי כל הנמצא מגבל בזמן בכלל, מה שאינו מחיב עדין להניח, כי ישנו בורא עולם בחכמה; השני והשלישי מתאמצים לאַמת את מציאות מצוי ראשון בתור הנחה מוכרחת למעשה ההתהוות. ואולם אפילו אם נאמר, כי מהרכבת הנמצאים אפשר להקיש על מציאות מרכיב ראשון שכלי, גם אז תוכל להתקים הדעה, כי החלקים המרכבים הם נצחיים. במופת השני והשלישי כמעט שר׳ סעדיה אינו נוטה מהדרך שהלך בה הכלאם; הראשון והרביעי הם, כפי שיש לראות, קומבינציה משלו. הוא משלים אותם אחר כך על ידי החקירה, אם ההתחלה הזמנית המחלטת של העולם היא העילה הראשונה? אולי ברא העולם את עצמו? כמובן מרחיק חוקרנו את ההשערה הזאת ומטעם קלוש: העצמים הנפרדים, הגופים, מוכיחים, כי הדעה שהם בראו את עצמם היא הבל וסכלות. והתוצאה הזאת שהושגה בנקל יצאה ללמד על כללות העולם: מה הגופים הנפרדים נוצרו על ידי סבה העומדת מחוצה להם אף כללות הנמצאים כן. ר׳ סעדיה אינו נותן נוסחא מיוחדת למסקנא זו; אבל היא נמצאת במגמת הרעיונות הנ״ל.

דרך המופת הקוסמולוגי הביאה לידי ההנחה, כי ישנו בורא עולם. וכאן נמצא המקור היחידי, אשר ממנו נובעת כל ידיעה בטבע מהותו של האלהים. תורת תארי השם עורכת את הענין הזה לכל פרטיו[2]. באופן כזה, מהסתעפות ההגדרות היסודיות ההן יוצא המושג ע״ד מהות השם. ולא רק את העילה הראשונה בלבד מצאנו: מושג זה מתאים גם אל התביעות הדתיות והמוסריות. ואולם האם באמת כל זה יוצא על פי מסקנא מדויקת מתוך התפתחותו של תאר השם, אשר הונח ליסוד מוצק? „החקירה הביאה אותנו אל העילה הראשונה; אלהים הוא יחיד, בכונה אֶצל מעצמותו שפע פעולה, גם יכל להוציא אל הפועל את מחשבתו והוציאה אל הפועל על צד היותר טוב; נמצא, כי אלהים הוא חי, יכול וחכם. כן גם מההנחה, שבא כבר המופת עליה, כי העילה הראשונה בהכרח אינה גשם, יוצאת ההגדרה האחרונה, כי אין לבורא שום דמיון כלל בין כל הנבראים. נמצא, כי ר׳ סעדיה הכניס לתוך הרצאתו רק אותן ההגדרות של טבע מהות השם, הנובעות בלי דוחק מהלך הרעיונות שקדם להן[3]״.

האם באמת מסקנא זו היא פרי השקלא וטריא הדדוקטיבית שקדמה לה או אולי גרמו לה ביחוד טעמים טיליאולוגיים כמוסים? עד הנה לא הלך ר׳ סעדיה בדרך הכבושה לפני כל בעל הכרה דתית פשוטה, אשר בראותו בעליל את התכלית המכוונת שבסדר העולם ואת ההרמוניה שבו הוא מחליט ואומר, כי גם פעולתו של המצוי הראשון השכלי היא מכוונת אל התכלית. להפך דרך חקירתו היא הנִגודית: מזה שהעולם נברא הוא מוציא, כי יש לו בורא והמושג „בורא״ כשהוא לעצמו מחיב את ההנחה כי פעולתו המתגלה ביצוריו מובילה אל תכלית רמה. ברור הדבר, כי כאן יש מקום לבעל דין לחלוק על הראיה. המחקר התיאולוגי מוכרח לבקש סמוכין — את החזיון הזה ראינו מאז מעולם — ברגש הדתי המניח מראש, כי האל הבורא, הנמצא מחוץ להעולם, הוא שלם בתכלית השלמות, הוא חכם וקדוש.

אולי יש במופת הקוסמולוגי כדי להוכיח את מציאותו של בורא עולם, העומד מחוץ לההויה; אולי, בהתחברו אל הראיה הטיליאולוגית, הוא יכל להביא אותנו לידי הרעיון ע״ד מציאות עצם ראשון שכלי. ואולם אין להבין, כיצד אפשר להגיע בדרך זו

---

[1] קויפמן, Attributenlehre צד 32 הערה 60.
[2] שם צד 27.
[3] שם צד 16.

אל הדעה, כי המצוי הראשון הוא בעל השכל העליון המחלט, הטוב המחלט והיכלת המחלטת? המשא ומתן הדיאלקטי במחקר האלהי על פי המופת הקוסמולוגי והטיליאולוגי בלבד, או זה שמיוסד על הראיה האונטולוגית הטהורה, אינו מחיב כלל את המושג האלהי המוסרי: מושג זה מתברר רק אחרי פתרון השאלה בדבר הַצְדָקַת האלהים. המופתים האלה כשהם לעצמם אינם מכריחים את המושג של מהות אלהים מחלטת, כמו הדעה על דבר הצדקת אלהים המניחה, כי השם הוא המצוי הראשון השלם בתכלית השלמות. ואם אנו רואים, כי המושג האלהי המוסרי יוצא על פי מסקנא מהמחקר העיוני, אין זאת כי החוקר הניח להנחה מוקדמת את השלמות המחלטת של עילת כל הנמצאים.

תורת האלהות הניאו־אפלטונית עומדת כלה על ההשקפה, כי הויה וערך נעוצים זה בזה. שטת האצילות הפנתיאיסתית, אשר נקודת מוצאה היא לא הנמצאים הנפרדים וערכם היחוסי, כי אם מושג ההויה השלמה בתכלית השלמות, שפע ההויה האלהית, שהעולם נאצל ממנו מדרגות מדרגות — שיטה זו שמשה בטוי פילוסופי לאותה הנחה דתית־מוסרית. ואולם רעיונות ניאו־אפלטוניים והלך נפש ניאו־אפלטוני ממלאים את ספריהם של החוקרים האיסלמיים ורשמים בולטים של דרך הסתכלות זו אנו מוצאים בתורת האלהות של ר' סעדיה. הרעיונות האלה סותמים את הפרצים שנִבעו בהלך המחשבות, שהרצינו עד הנה. אנו רואים את השפעתם של תורת ההכרה, אשר באה להראות על הקשר שבין פעולות ההכרה ובין הנושאים המתיחסים אליה: מדרגות מדרגות ישנן בערכים המיוחדים לתכני ההכרה — בהתאם להבדלים שבין מקורות ההכרה הטבעיים, החל מהשגה החושית וכַלה בהכרת ההגיוני[1], כאן מתמזגים יחד המחקר העיוני בתורת ההכרה עם מושגי ערך מטפיסיים. הענינים הדקים, המושגים רק על ידי הכרה „עליונה", יש להם חשיבות יתרה לפי ערכם הפנימי ולהפך.

עיקר כונתו של ר' סעדיה כאן הוא למצא הגדרה יסודית למהות השם. הוא עומד בקשרי מלחמה עם בעלי הסנסואליסמוס החמרי, החושבים לאמת מציאותית רק את הדברים הגשמיים, המושגים על ידי החושים[2], וממילים ספק במציאות אלהים או שחושבים אותו לעצם גשמי. בנגוד להם מחליט ר' סעדיה[3]: ההכרה השיטתית, אמנם, מתחילה בעצמים המוחשיים, כי נקודת מוצאה היא ההשגה על ידי החושים; ואולם היא עולה מעלה מעלה מענין לענין, מוצאת בדרכה נושאים יותר ויותר דקים עד שלבסוף היא נתקלת בתכן דק מן הדק, שממנו אין ללכת הלאה. ואל יחתר החוקר למצא אחרי התכן הזה עוד ענין אחר ואל ייַחס לו טבע איכות, ששמש לו נקודת מוצא במדרגה הראשונה[4]. בדרך זו מתאמץ ר' סעדיה להרחיק מטעמים יסודיים על פי תורת ההכרה את הדעה, כי השם הוא עצם גשמי. מן הדוגמא שהביא, להורות את דרך חקירה זו במעשה, אנו מכירים לדעת את השקפתו המטפיסית היסודית מתוך אותה הבחינה, כמו את הדעה של „האחים הטהורים" תחת השפעת תורת האצילות הניאו־אפלטונית. גם בחומר עצמו ישנן מדרגות מדרגות.

ככל אשר תעלה ההכרה מעלה מעלה, ככל אשר תִרחַק מנקודת יציאתה, כן תתפשט מהחומר הגס. למשל, אנו עוסקים בבאור חזיון טבעי, כמו השלג או הברד. אנו רואים, כי הסבות הולכות ודקות: סבת הברד, הדומה לעפר, הם המים; והמים עולים למעלה בדמות אדי ענן, הדומים לאויר, וסבת החזיון הזה היא האש, היסוד

[1] ר' סעדיה II, 39 והלאה.
[2] צד 40.
[3] Attributenlehre עמוד 10.
[4] ר' סעדיה עמוד 41.

הכי דק בכל ארבעת היסודות[1]. ומה שנוגע למושג האלהים — הנה אם תורה בְּקָרתית זו, השמה לנגד עיניה את מוצא ההכרה, מלמדת אותנו, כי מדרגות שָׁנינו בכל ההויה — מי זה יבוא לבסס את ההכרה האלהית על ההשגה החושית? „ומדרגתו העליונה" וחשיבותו של הנושא מה תהא עליהן? „הבורא יתברך יותר דק מכל דק ועמוק מכל עמוק וחזק מכל חזק ונעלם מכל נעלם וגבוה מעל גבוה עד שלא יתכן לעמוד על קצתו כלל"[2].

בדבריו האחרונים מתכון ר' סעדיה להוציא מלבם של האומרים, כי אפשר להשיג את טבע מהותו של השם במובן חיובי: הוא איננו ענין לענות בו לחושינו וגם אינו יכל לשמש נושא להכרתנו השכלית. ואולם המושג של מהות השם כולל את הערך המחלט הכי גדול, הנמצא מעבר לכל הדברים שהאדם השואף לדעת תופס אותם. כדי שנבין את מושג האלהים על פי שיטה זו עלינו לאחוז בידינו את המומנט הזה. הדרך, אשר עברה בה ההכרה ממדרגה למדרגה עד שהגיעה אל מסקנא זו, מכילה — למרות השלילה הפורמלית — הגדרות חיוביות חשובות: איכות יסודית ידועה של האלהי. ובהצטרף המושג היוצא מהמופת הקוסמולוגי אל איכות זו הוא נעשה כלי שרת להדת.

ואולם איזה חדוש משמיענו הרעיון הזה, שלמראית עין לא בא אלא להורות את דרך החקירה? כל הסתכלות בלתי אמצעית באיכות מהותו של השם היא בגדר הנמנע, כי כל השגה, כל ידיעה חדשה על דבר עצם איזה שהוא אינה אלא ביחס אל תארי איכות נתונים. ואולם מושג השם מתיחס לעצם שאין לו שום דמיון כלל. לכן מן הנמנע לקבל בדרך ישרה מושג איזה שהוא מטבע איכותו: הוא נמצא מחוץ לגבול ידיעתנו.

ובכל זאת מראה ר' סעדיה את המגמה, אשר תלך בה ההכרה; הוא מתוה את הדרך אל הגבול שאין לעבור אותו. הענינים שהחוקר המדעי נפגש בהם הולכים ודקים, הולכים וטמירים וביחד עם זה הם נעשים יותר מוצקים ונשגבים. אין כל ספק בדבר, כי כרקטריסתיקה זו, יותר משיש בה משום הוראת דרך פדגוגית, איך לעלות מן הקל אל הכבד, מהשגת עצמים מוחשיים אל הגדרת כללים מפשטים שקשה להשיגם; גם יותר משהיא באה לתת תאור כללי של ההכרה כשהיא לעצמה — אנו שומעים בה הד הלך הנפש של בעלי שיטת ה„אחים הטהורים" הניאו־אפלטונית. אלה הניחו מראש, כי ההויה מלאה ערכים. וכשם שאלהי פלוטין לא יפל בו שום תארי איכות, אשר על ידם אנו משיגים את הדברים, כך מיחס החוקר היהודי להעצם העליון, בתור ענין להכרה, עֲמדה יוצאת מן הכלל; וכשם שלפי השיטה הניאו־אפלטונית ישנן מדרגות בסולם הנמצאים הכל לפי הערך המיוחד לכל אחד מהם, כך שָׁנה גם ר' סעדיה מדרגות בהמון הדברים, שהבריאה מרכבת מהם — הכל לפי מעלתם וחשיבותם הפנימית המטפיסית.

ואולם המושגים האלה השאולים מהשיטה הניאו־אפלטונית אינם נכנסים לתחום גופי מחקריו של ר' סעדיה. הוא נטה אל השבילים הצדדיים האלה רק כדי לקרב אל לב המאמין התמים את המושג האלהי הצרוף, שאין בו אף שמץ מן הציור המוחשי. ההכרה הדתית שאינה דורשת במופלא ממנה חיה מפי מושג אלהי, העורך לאלהים דמות אדם. וגם אם יבוא המאמין לחקר וירחיק ממהות השם את התכונות הגשמיות עוד יחשב בלבו, כי רוח אלהים הוא דמות דיוקנו של רוח האדם. מושג העצם

[1] עמוד 40.
[2] שם צד 41.

„העליון" נוצר על ידי זה, שהאנשים מפשיטים מטבע אלהים את מגרעות האדם ומיחסים לו את יתרונותיו, שנתרחבו עד לאין סוף.

ברור הדבר, כי המושג האלהי שהיה לרעיון אפלטוני אין בכחו להלהיב את הרגש, אשר עליו נשענים החיים הדתיים. ודוקא משום שר' סעדיה מתכון בתורת תארי השם להכשיר את הקרקע למושג האלהי, המיוסד על ההגיון, על ידי הרחקת כל מיני הגשמות — לכן בחר בדרך השיטה הניאו־אפלטונית של „האחים הטהורים": השיטה הזאת גם כן אינה מודה בגשמות הבורא ובכל זאת יש בה כדי להזין את הרגש הדתי.

ואחרי אשר דאג ר' סעדיה לצרכי בעלי הכרה דתית, שאינם מצויים אצל עניני מחקר, הוא בא להרצות את תורת תארי השם וכאן הוא נשאר נאמן רק להגיון ולתביעותיו, מבלי שים לב אל טעמים מעשיים. ואלה הן מסקנותיו: אלהים הוא אחד; הוא לא רק יחיד במספר ומיוחד במין: אחדות השם מחֻיבת, שאין גם כל פרוד בטבעו. ואם אנו אומרים, כי הוא חי, יכול וחכם — אָשם בזה קוצר לשונם של בני האדם, שאין לה דרך אחרת להביע את מושג הבורא — התכונה היחידה שיש ליחס להשם — במלוא תכנו כי אם בשלשת התארים האלה, השמים פרוד במהותו.

החוקר השואף למצא תארי איכות מתאימים למהות האלהים מרחיק את התארים ההם, הנותנים מקום לטעות וליחס להשם מושג של אישיות, ומשתמש תמורתם בכנוי „ישות"[1]. באופן כזה מרחיק ר' סעדיה מהמושג האלהי את כל התכונות המיוחדות לעצמים: אין ליחס לו לא תכונה רוחנית, כשם שלא יפל בו טבע גשמי. ואחרי אשר גמר החוקר את עבודת הריסה זו הוסרו המכשולים אשר עמדו לשטן על דרך הבנת המושג האלהי בבחינת אידיאה טהורה. אמנם אין רצוננו לומר, כי ר' סעדיה שִׂוה לנגדו את התוצאות הרחוקות האלה. כונתו וכונת המעתזליים, אשר ספריהם שמשו לו מקורות, היתה רק להפשיט ממושג השם את כל התכונות הגשמיות וזוהי מטרה שלילית. מה היא תעודתו הפילוסופית של המושג האלהי הצרוף ובאיזה אופן ימלא אותה — דבר זה נתעלם ממנו. ואולם חוקרנו נגש אל תפקידן מתוך כובד ראש ומלא אותו ולא נרתע גם מפני המסקנות הכי קיצוניות. על זה תעיד לנו קודם כל העובדא, כי הוא הכנים לתוך מסגרת הקטיגוריים של אריסטו כל תארים שאפשר ליחס אותם לאלהים[2], והוא אומר שאין תאר מהות אשר אנו מוצאים במספר הקטיגוריים אשר יפול על המושג האלהי.

בזה נתן בטוי מדעי מדויק להרעיון, כי אין להשם שום דמיון כלל. ר' סעדיה נשאר נאמן לעיקר זה, עד שהוא מרחיק גם את תארי השם המוסריים: ביחס לטבע מהותו של אלהים אפשר לומר כך, כי היא — ההויה הטהורה[3].

(המשך יבוא.)

---

[1] Attributenlehre עמוד 30.

[2] ר' סעדיה II, 48 והלאה.

[3] „אם באנו לתאר את השם במבטאים המכונים אל האמת עלינו להרחיק בכלל תארים כמו: שומע, רואה, רחום ברצונו ועוד — עד שיִשָּׁאר לנו רק התאר הוֶֹה".

חיים שטינטהל

(למלאת מאה שנה להולדתו)

מאת

מ. יוסף (שטולפ).

בט"ז למאי שנה זו מלאו מאה שנה ליום הולדתו של שטינטהל. חוקר צנוע ונחבא אל הכלים היה, שלא היה מסוגל כלל כלל להשפיע על השדרות הרחבות של העם ובכל זאת תפס מקום חשוב בקורות היהדות של התקופה האחרונה. הוא לא היה שייך לאותו סוג הפילוסופים, שיצרו שיטה מסוימת, בעלת אופי מיוחד, כהרמן כהן, למשל. כן גם לא השאיר לנו שום ספר מיוחד לחקירת מהותה של ההכרה האנושית והנחת יסודותיה, אף כי לא היה כלל רחוק מחקירות בצד התיאורטי של מקצוע זה. אבל בקשר עם הפילוסופיה של הלשון, מקצועו המיוחד, שהוא נחשב בו עד היום לאחד מבני המקצוע החשובים ביותר, התעסק גם במיתולוגיה המשוה, בתולדות הדת ובפילוסופיה של הדת. הוא העשיר הרבה באמצע ימי חייו, בשנות החמשים והששים של המאה שעברה, את הכרותינו הפסיכולוגיות. ביחד עם לצרוס בנה את בנין הפסיכולוגיה של העמים ויצר — מושפע מדעותיו של הרברט, אבל עומד בכל זאת ברשות עצמו — שיטה של תורת המוסר הכללי. בקיצור, עבד שורה שלמה של מחקרים פילוסופיים ומקצועות הקרובים להם בחריפות מתעמקת, בכובד־ראש המיוחד לו ובדייקנות וישרות סבלניות, מחקרים שיצא להם שם בכל חוגי המדע, עד שבלי־ספק יכול הוא להחשב לאחד מגאוני המחשבה הפילוסופית, שהקימה היהדות בזמנו. אבל החשוב בשבילנו בלי־ספק ביותר, והקובע לו מקומו המיוחד בקורות היהדות של התקופה האחרונה הוא הדבר שהוא היה פילוסוף, שמחשבותיו ורגשותיו עמדו בקשרי־קשרים ובהתאמה שלמה עם האידיאה היהודית־הדתית. שטינטהל היה כלו יהודי בראשו ולבו; כל מחשבותיו וחקירותיו היו מושפעים מן הכח הדתי של היהדות הרבה יותר ממה שהיה נדמה לנו לפעמים, לפחות באמצע חייו, בעמדו על גובה יצירתו, ולמרות היותו אחד האידיאליים מבאי־כחו של המדע האשכנזי ונמצא אתו בקשר וחבור פנימי, היה ונשאר בעומק נפשו יהודי, יהודי נלהב. דבר זה נעשה אמנם עוד יותר בולט כשהגיע לימי זקנה. הופעה ידועה ושגורה מאד היא זו, שגדולי הרוח, החושבים החפשים, בהגיעם לשנות זקנה, מתחילים להחליש את הקיצוניות שבהשקפת עולמם ולהגבילה. כדאי רק להזכיר את שמותיהם של גיתה, פיכטה ושלינג או אפילו הינה וסטרינדברג. שטינטהל לא חדל אמנם, גם בעמדו על מרום פסגת יצירתו הרוחנית מלהרגיש את עצמו בתור יהודי, אבל משהזקין נעשה גלוי לעיני כל העולם, שהיהדות היתה מושלת בעמקי נשמתו ופנימיותו. לאחרי שהוציא בשנת 1885 את ספרו Allgemeine Ethik („אתיקה כללית") נדר להקדיש את שארית חייו לחקירת המקרא. את מחשבתו זו הוציא לפועל וכתוצאה מעבודתו זו הם אותם המאמרים וההרצאות המלובשים בלבוש כ"כ נפלא, אשר בשני הכרכים: Zur

Bibel und Religionsphilosophie ונוסף לזה שורה שלמה של הרצאות ומאמרים בשם Über Judentum und Juden שיצאו לאור על ידי גוסטב קרפלס אחרי מותו של שטינטהל, בשנת 1906. אם כבר בקובץ הראשון אנו מרגישים בדפיקת הלב היהודי הנה בקובץ האחרון מתגלית לפנינו כשלהבת קדושה מתלקחת הרגשתו היהודית העמוקה, הקשורה ברגש־הכבוד היהודי החזק, שעלבונו נגע עד נפשו. אותם המאמרים שפרסם בשנות 1890—95 במ"ע Allgemeine Zeitung des Judentums, שהם רוב בנינו של הקובץ שפרסם קרפלס, צריכים היו כבר לפי רצונו להתפרסם בשם „שמע ישראל" ולשמש מעין קריאה של אזהרה ונחומים לאחיו ואחיותיו בני עמו. שטינטהל בעצמו אמר, שאת המאמרים האלה כתב בדמי לבו או כמו שאמר בפעם אחרת ש„מוצא כלם הוא מתנור לוהט". עזיבת היהדות, הקרירות ושויון־הנפש כלפי דת ישראל, שהלכו והתפשטו, גרמו לו יסורי־נפש גדולים והמחשבה על עזיבת היהדות מלאה אותו מרירות כזו, שהיתה זרה לגמרי לתכונתו שהשלימה עם אלהים ועם אנשים, ושהיה נאלץ על ידה תמיד למצות מדמו כמין טפת מרה. אם המדע היה לו דבר שבקדושה, מין עבודת אלהים, הנה היתה לו היהדות דבר שבלב, בטוי של רעיונותיו הנשגבים ושל עיקר אמונתו הפנימית, שהיתה הרוח המניעה בכל חייו. אין כל ספק שרשמי הנוער היו, כמו אצל משה לצרוס או הרמן כהן, הגורם הראשי לדביקות הפנימית ביהדות. הרבה מאד תלוי בטיבה של הדתיות שראה גאון־רוח יהודי בבית הוריו ובעיר מולדתו, דרך משל אפשר להזכיר את החיים הריקים מכל קדושה דתית אמתית בבית אביו של ברנה ולעומת זאת את הרגשתה היהודית־דתית החמה של אמו של הינה. ואז יוברר הדבר מדוע מעולם לא היתה היהדות לברנה כח דתי, אע"פ שאישיותו המוסרית לא היתה רחוקה כלל מהרגשה דתית, בה בשעה שהינה, למרות היותו כל כך מזלזל בדת ולמרות שהרבה כל כך להעריץ את תרבות־היופי ההלינית שאינה נוטה לכובד־ראש הדתי ולמרות חופש־הבשר שלו לא חדל כל ימיו מלהרגיש בעומק פנימיותו בקשר אשר בינו ובין היהדות ובשנותיו האחרונות כאילו נמלא געגועים למולדת, שב אליה בתשובה וברוח נכאה. או להזכיר את יעקב ווסרמן, המעיד בעצמו בספרו „Mein Weg als Deutscher und Jude" שלא קבל לא בבית־אביו ולא בעיר־מולדתו רשמים מחממים ומרוממים מן החיים הדתיים־היהודיים, וכבר בימי־נעוריו מת ליהדות החיה, אע"פ שלא היה בן בלי־דת, אם בכלל חי בה מעולם. וולטר רַטנוי, איש בעל הרגשה דתית חזקה, שלא היתה אצלו רק חיצוניות אלא תמצית כל מהותו, לא היה יכול בכ"ז לקשור הרגשתו הדתית אל היהדות או, במלים יותר מדויקות, לא היתה יכולה להציץ ולפרוח מתוך היהדות מפני שלמרות חנוכו הנפלא, שקבל בבית הוריו, לא הכיר ולא ראה אצלם רוח דתי־יהודי חי. רק לאחרי זמן, אחרי שהתעסק והתעמק בעצמו ביהדות וקניניה הרוחניים, הגיע כנראה להערכה יותר גבהה של היהדות. איינשטין, לפי דברי אלכסנדר מושקובסקי, בעל רגש דתי עמוק, שבימי נעוריו היה מלא גם התלהבות דתית דוממת וחולמת גם הוא לא הרגיש — ע"פ דברי עצמו — בהיהודיות המיוחדת שבדתיותו. וזו אף על פי שנזונה מן המקורות ההיסטוריים היתה כלה — כמו אצל רטנוי — בעלת אופי אינדיבידואלי, מכיון שלא הכיר והרגיש בבית הוריו את המהות, את הגילה ואת הרעדה האצילית שבדתיות יהודית אמתית.

שונה מהם שטינטהל, שיצא מבית יהודי של הטפוס הישן ושמזכיר את אמו הצנועה ואת השפעתה עליו במלים נוגעות עד הלב. „משום מה הנני יהודי? הרבה טעמים שכליים הייתי יכול למנות, אבל כוונתי: מי עשה אותי ראשונה ליהודי ומי טבע אותי במטבע זה? אמי" . . . בפעם אחרת הוא אומר: „אם קשורים אנו בכל מה שהננו ושיש לנו עם אבותינו והדורות שעברו, הרי דבר זה נעשה בדרך היותר פנימית ע"י הדת, שהיא לנו קדש־הקדשים, כשם שהיתה עזיבתנו את הדת מעוררת בהם

על פי רוב את הרגש שנתרחקנו גם מהורינו וההתכחשות בזדון לדת מכאיבה להם, לפי דעתנו, מאד."

מדבריו אלה רואים ומרגישים היטב מה גדולה היתה עליו השפעתה של דתיות הוריו. שטינטהל מסר גם את הרשמים שקבל בקהלה היהודית, בעיר מולדתו ובבית־הכנסת. הם היו מענגים ומושכים את לבו עד מאד, השפיעו השפעה תמידית על רוחו ומלאו אותו ביראת־הכבוד ואהבה ליהדות. שטינטהל מזכיר לברכה את רבו בימי ילדותו ,ורגש כמעט רומנטי מתעורר בלבו לזכר בית־הכנסת הישן, שהשפיע עליו מעין קדושה נשגבה, טהורה ו כ מ ע ט מסתורית. וביחוד הודות להאיש, ששמש בתור חזן ומורה דרך בקהלתו הקטנה גראבציג ומלא את עבודתו בלב מלא יראת שמים, ברוח טהורה, בענוה וברגש חם פנימי. תפלתו החמה ונגוניו של חזן זה, שכל אמנות מדעת היתה רחוקה ממנו ושתמיד היו זורמים מתוך רגש דתי חי פעלו על רגשותיו פעולה כבירה כזו, שלא נמחקה מלבו גם כשהזקין. נגוניו המלאים רגש דתי אמתי עמוק של ש"צ זה, שידו היתה רבה לו גם בתלמוד, סמכו את שטינטהל, כמו שהוא בעצמו מעיד, במשך כל ימי חייו בשעותיו הנוגות, נחמוהו ועודדוהו. שטינטהל הכיר איפוא בימי נעוריו את היהדות מצד שכזה, שנעשתה לאוצר שאינו אובד לכל חייו. אמנם, במשך הזמן נשתנו השקפותיו ואמונת ימי ילדותו התמימה לא היתה יכולה להחזיק מעמד, כשבא במגע קרוב עם הרוח המדעי של הדור. אבל הגרעין הטהור, התוכן האידיאלי של היהדות נשאר אצלו תמיד יקר וקדוש. כשהתחיל להתעורר בקרבו בשנות נעוריו הראשונים הצורך הפילוסופי, בקשת ביסוסה של יהדותו, שהיתה לו עד עתה רק דבר שברגש ושברצון, היה לו הרב של מדינתו הקטנה אנהלט, ד"ר שמואל הירש, למורה דרך. הפילוסופיה הדתית של האיש הזה — אם נדבר בלשונו של שטינטהל — האירה את דתו, יצרה את תוכן יהדותו ולא עזבה אותו במשך כל ימי חייו. על ידי הירש למד שטינטהל לדעת את שיטתו של הגל וגם ללחם נגדה. שטינטהל לא סמך את מחשבותיו הפילוסופיות לא להגל ולא לקנט, ששניהם לא אהבו את היהדות, אלא הלך אחרי הפילוסופיה של הרברט, שהוא וניסו לצרוס נעשו אחרי כן לנושאיה הראשונים. כוילהלם פון הומבולדט בהפילוסופיה של הלשון כך תפש הרברט מקום בראש בהלך המחשבה הפילוסופית שלו בכלל. אבל אם שאב שטינטהל מאיזה מקור ששאב, תמיד הריהו מופיע כפילוסוף הוגה וחושב, המלא אהבה חמה ליהדות. וזהו חשוב עוד יותר בשעה ששטינטהל היה מחונן בחריפות חודרת והיה נוטה מאד לבקרת והיה מתאמץ לרדת לסופה של כל פרובלימה וגם לסופן של השאלות האחרונות, בחוש של מבקש אמת שאינו נרתע לאחור מפני כל דבר. יחסו ליהדות היה כלו חיובי וחי ונובע מעמקי נשמתו, וזוהי בודאי הסבה שלא הרבה כל כך לחבב את שטינשנידר, החוקר המצוין של העבר היהודי, חוקר שכולו אוביקטיבי, אע"פ שהכיר אמנם בלי כל ספק בעבודתו המדעית רבת־הערך; כי שטינטהל היה גם בתור חוקר־חושב ופילוסוף יהודי נאמן ובשעתו נחשב, ביחוד לעת זקנתו, ביחד עם לצרוס לגאון הפילוסופיה של היהדות, כשם שהיה הרמן כהן בשתי עשרות השנים הראשונות של מאת העשרים. מלצרוס נבדל בזה, שהראשון הגין על היהדות כלפי פנים וכלפי חוץ ברוב כשרון והצלחה, בהיותו מעורב בין הבריות, בעל טעם ודברן מצוין, בה בשעה ששטינטהל פעל לטובת היהדות בחוג מצומצם של יחידי סגולה. אבל פעולתו היתה עמוקה ומתמידה יותר. זהו במובן היותר יפה ערכו הגדול של החוקר והחושב הגדול בשביל היהדות, שהאחרונה לא היתה לו איזו הופעה היסטורית של העבר, אלא היא היתה לו, אמנם גם ללצרוס ולהרמן כהן, כח שעודנו חי, פורה ויוצר, שהאמין בעתידו ושקיומו היה תאות כל לבו.

במאה הי"ח, בתקופת ההשכלה, כשיצאה היהדות מן המצר של ימי הבינים ונכנסה לעולם התרבות המודרנית באה בשבילה תקופת משבר מסוכן וקשה, משבר

שהעמיד יותר מכל אלה שהיו לפניו את כל קיומה בסכנה. וכל מי שעינים לו לראות ראה תיכף שאי־אפשר שישאר הכל כמו שהיה מבלי כל שנוי. אבל השאלה היתה אם אפשר יהיה לה ליהדות להתקים ולהתחדש על קרקע הרוח המודרני, בהיותה מושפעת כלה ממנו. ובשעה זו של כמה הופעות מעציבות היה הדבר מנחם ומעודד לראות על פרשת הדורות והדרכים פרצוף כזה של משה מנדלסון, זה הפילוסוף, שהצליח כ"כ לאחד בקרבו את התרבות המודרנית והיהודית שההכרה היהודית נשארה עצמותו העיקרית, הפנימי והעמוק שבנשמתו. בתקופה שלאחרי מנדלסון נשתנה אמנם המצב לרע. ההבדל הגדול בין הישן והחדש נעשה מורגש כל כך ביחוד תחת השפעתם של המאורעות הפוליטיים ובסבתן של שאיפות האמנסיפציה, עד שבין כל היהודים אנשי הרוח המודרני לא היה לה להיהדות בעיקר הדבר אלא מנהל אחד, רופא מאד, דוד פרידלנדר. הפילוסופים היהודים של התקופה הזאת או שנתרחקו מן כל מחשבה דתית כשלמה מימון שהיה מתיחס בשויון־נפש וגם ציניות לכל השאלות המעשיות והאידיאליות, או שיחסם ליהדות היה רק מעין יחס של רגש־כבוד, כמרקוס הירץ, שהיה כלו רציונלי או כלצרוס בן דוד, שהיה אמנם בעל כרקטר והיה עושה את הכל, לפי דברי הינה כאילו ע"פ הצווי המוחלט של רבו קנט. לשני אלה האחרונים, היתה הפילוסופיה של קנט האמת המחלטת, שניהם התענינו ביהדות, ובן־דוד בלי כל־ספק, אבל בפנימיות לבם חשבוה לדבר שכבר עבר זמנו. בדור שאחריהם, זאת אומרת, משנת 1830 עד 1860 בקירוב נשתנה המצב לטוב. תיאולוגים יהודים מודרניים כהולדהיים, גיגר, פיליפסון, פרנקל, זכס ושמשון רפאל הירש השתדלו, כל אחד מנקודת השקפתו הוא, לקשר את היהדות עם התרבות המודרנית ולבסס אותה באופן מדעי. ואישים כשטינהים, פורמשטכר ושמואל הירש, חוקרי־דת נכבדים, הופיעו בתקופה זו. ביחוד שטינהים, רופא ע"פ משרתו, דגל בהתלהבות מיוחדת בשם היהדות. אבל בזמן הזה הלא חי גם יוליוס פרויינשטדיט שעזב כבר בימי־נעוריו את היהדות ונעשה לאחד ממפיציה ואח"כ לאחד ממחדשיה של הפילוסופיה של שופנהויר, שהוא גם כאילו גלה אותה, ובמלחמתו נגד המטריאליזמוס ששרר בפילוסופיה בשנות החמשים ותחלת שנות הששים קנה לו מקום חשוב וזכויות. אך הדור השלישי אחרי מנדלסון הקים שוב שני אישים אשר יצאו, כהרמן כהן בשעתו, מנקודת־השקפה פילוסופית טהורה ודגלו בכל נפשם ביהדות והיו לנושאיה באומץ וחום בעולם הגדול של הרוח. לאחר שהיהדות המערבית בכל רחבה נכנסה לתוך התרבות המודרנית עלה בידי חוקרים מעין אלה שנזכרו להוכיח שבשום אופן לא נגמר עדיין תפקידה של היהדות בתור כח תרבותי ושעלולה היא יהדות שנשארה בטהרתה וברוממותה השארה היסטורית ונערכה הערכה פילוסופית לעמד בפני כל בקרת בכבד־ראש של הרוח המודרני. על זה עומד בראש וראשון ערכו של שטינטהל בשבילנו ואנו נזכרים בו היום, ביום הולדת המאה שלו, ברחשי תודה וכבוד שלא ימחו לעולם.

אבל טועים היינו אם היינו שוכחים בשביל זה את פעולתו של שטינטהל במקצוע של חכמת ישראל. שטינטהל במכתב־הברכה שלו ליוסף דרנבורג ליום מלאת לו שמונים שנה מוותר בענוותנותו על הכבוד „להמנות בין העובדים בחכמת ישראל", אבל אנחנו אין אנו יכולים להסכים לזה. בלי כל ספק לא היתה חכמת ישראל מקצועו העיקרי, אבל הוא לא רק שהרצה בבית־המדרש הגבוה לחכמת ישראל הרצאות במדע כה"ק, שהצטיינו כלן במקוריות רעיונותיו, אלא גם פרסם במקצוע זה שורה של עבודות שעוררו שימת־לב והוכר ערכם בחוגי החוקרים, כחבוריו על ספר דברים ועל שמואל א׳. מבטו הפילולוגי החריף וחוש הבקרת שלו בקשר עם טעם סגנוני יפה עזרו לו הרבה בחקירת המקורות. כחו גדול בראיותיו על אי־האחדות באופיו ומקורו של ספר ביבלי, אבל לחלוקת־מקורות הנכנסת בפרטים התיחס בספקנות גדולה. כמתנגד

לשיטת בקרת זו אמר באחת מהרצאותיו הביבליות, שדבר זה הריהו כאילו אמרו האנשים האלה לשמע את צמיחת העשב. אחרי העיבודים הרבים, ההשמטות וההוספות של ידים מאוחרות, אי־אפשר לפי דעתו להבדיל היטב בין המקורות של ספר ביבלי שנתערבו זה בזה ולהפרישם הפרש גמור. מלומד כשטינטהל, מובן הוא מאליו שהיה נגש ביראת־כבוד גדולה אל „בקרת המקרא". קדושה היתה לו בעיקר הדבר התעסקות כל שהיא במדע, אבל מדע כתבי־הקדש היה קדוש לו פי־שנים. „דוקא בבקרת הדת מכניע האדם את עצמו תחת רוח אלהים ושואל מהו לפי רצונו של היחיד והמיוחד וקים לעד וכיצד עליו לחשב להרגיש ולפעול בהכנעו תחת רוחו של היחיד והמיוחד". כדברים האלה קוראים אנו במאמרו היפה Glaube und Kritik („אמונה ובקרת"), המלא בדתיות עמוקה וזכה והמציין ביחוד את הרגשתו של שטינטהל, המלאה יראת־הכבוד. „של נעליך מעל רגליך, כי המקום, אשר אתה עומד עליו, קדוש הוא" — הד הדברים האלה היה נשמע תמיד בנשמתו כשהיה פותח את ספר הת"נך. נזכר אני בדבר אחד קטן אופיי, כשנכנס פעם אחת אחרי שעורו הביבלי שנית אל אולם ההרצאות ראה שספרי תנ"ך אחדים עודם מונחים פתוחים, אע"פ שהתלמידים כבר עזבו את מקומם. „הלא יודעים אתם", התחיל קורא בהתמרמרות, „שאסור להשאיר את הת"נך פתוח". בקרתו של שטינטהל, עד כמה שהיה מרחיק לפעמים ללכת, לא היתה הריסה אלא בנין. כך קוראים אנו במאמר הנ"ל: „יש בה בבקרת מן היצירה: היא בעצמה יוצרת וכל יצירה הנה אמנם בקרת; היא ההתפתחות שנתפשטה בכל היצירה."

בהתאם לדעה זו מעולם לא היה מצטמצם אך בצד הפילולוגי, אלא היה משתדל תמיד, אם בדרך העברה ואם בהרצאה מיוחדת לזה, להאיר באור נכון גם את תוכן מחשבתו האידיאלית של סופר ספר ביבלי. כספר „דברים" כך גוזר הוא גם את ספר „דניאל" וקינותיו של ירמיהו לשורה של מקורות, שמהם נאספו ספרים אלה. אבל כמה יפים, מוטעמים ומרוממים הם דבריו על התוכן הדתי־המוסרי הצפון בספרים האלה! הרצאותיו הפופולריות שהיה מרצה בהן ביחוד על התוכן שבת"נך, כמו: “Die Klagelieder Jeremias„ ,“Haman, Bileam und der jüdische Nabi„ ,“Die Schöpfung der Welt, des Menschen und der Sprache nach der Genesis„ ,“Die ältesten schriftstellernden Propheten„ ,“Der 130. Psalm„ “Das Buch Daniel„ („קינות ירמיהו", „המן, בלעם והנביא היהודי", „בריאת העולם", "האדם והשפה על פי ספר בראשית", הראשונים בין הנביאים שכתבו נבואתם", „מזמור ק"ל בתהלים", „ספר דניאל") עלולות לא רק להרבות השכלתו של הרוח אלא גם לרומם ולעודד את הנפש, הן אחד הדברים היותר יפים והיותר טובים שנאמרו על כה"ק ורוממותם. ביחוד צריך להזכיר, מן הצד המדעי הנקי, את מחקרו של שטינטהל “Die Sage von Simson„ („אגדת שמשון"). מחקר זה נדפס כבר בשנת 1862 במ"ע “Zeitschrift für Völkerpsychologie u. Sprachwissenschaft„ שיצא בעריכת שטיינטהל ולצרוס, והכנים נושאים חדשים והערות חדשות למדע המקרא. בתור מיתולוג משוה היה שטינטהל מוכשר יותר מכל אדם להפיץ אור על מוצאן והתפתחותן של אגדות ביבליות, אף שעבר לפעמים — מה שמובן מאד אצל סולל דרכים חדשות — את המטרה. הרבה יותר ממנו, בהפרדתם של ספורים ביבליים והעמדתם על המיתוס, הרחיק ללכת, מושפע ממנו, איגנץ גולדציהר, בספרו שהופיע בשנת 1876 בשם “Der Mythos bei den Hebräern und seine geschichtliche Entwicklung„,

ינטהל נטה רק מעט מאד אחרי גולדציהר, בכלל לא נמנע מעולם מלהעיר בכל תוקף על ההבדל, על חשיבותן וגבהותן של האגדות הביבליות. „ברור הדבר שאופן ההבנה של המיתולוגיה מסמן מדרגה ידועה בהתפתחות החיים הרוחניים של העמים. התוכן

הנראה במיתוס הנהו בעל פנים שונות ועל כל פנים אינו קשור עם האמונה ברבוי־רשויות (פוליתיאיזמוס). בלי לנגוע בכבודו של המונותיאיזמוס, הדבר צריך להאמר, כי לא רק ספר „בראשית" אלא גם חלק הספורים של יתר ספרי התורה, „יהושע", „שופטים" וגם דברים אחדים של הספרים האחרים שבכתבי־הקדש והאונגליון מיתיים הם. מעשה בראשית שבעשרת הפרקים הראשונים של ספר „בראשית" העולה על כל קוסמוגוניה ותיאוגוניה של עמים אחרים מכיל על כן מיתוס נעלה. שטינטהל השתדל להראות כיצד נכנסו השקפות מן התקופה האלילית לתוך התקופה הנביאית, כשרידים מתקופת־תרבות שעברה, שלא יכלו עדין להסתגל להשקפת־עולם השוררת. הרעיון של אחדות האלהים גורם אמנם יותר מכל דבר למהפכה גדולה ברוח האנושי, אבל רק מעט מעט עולה בידו להפך את כל חוגי ההכרה על פי רוחו הוא. אבל הרבה ספורים שנמסרו שהיו קשורים בנושאים מיתיים, נקשרים, אחרי שנושאיהם הראשונים נתרוקנו מתוכם על ידי ההתפתחות החדשה, מכיון שכבר הם מסורים והולכים ומסופרים — בנושאים חדשים מתאימים, הם יורדים מן השמים אל האדמה, נעשים ממעשים קוסמיים — להיסטוריים, הנקשרים באישים היסטוריים או אגדיים, כלומר המיתוס הולך ונהפך לאגדה. זהו מהלך מובן מאליו פסיכולוגי ובלתי־נמנע. „חוש היסטורי אמתי שבכונה הוא מבאר את עצמו ואת ההוה שלו בנגוד להעבר והשואף להכיר בדרך אוביקטיבי את רוחן ומהותן של התקופות הקודמות — חוש זה אין לו לשום עם שבעולם. הכרתה של האומה אינה אלא הוה פועל ואין לה הבנה כל שהיא מן ההיסטוריה".

אם התעסק איפוא שטינטהל, שעיקר עבודתו המדעית היתה מונחת במקצעות הפילוסופיה של הלשון, המתולוגיה המשוה והפסיכולוגיה של הפרט והעמים, גם בחקירות חשובות למדע של כתבי־הקדש — הרי אנו חפצים להדגיש כאן ביחוד בין מפעליו להבנת כה"ק לא את המחקר המדעי, אלא את השקפתו האסתטית והדתית על כה"ק. ההשקפה הדתית לא היתה בולטת כל כך, אם לא בהרצאותיו הפופולריות, ובכל זאת היתה בשבילו עיקר העיקרים, כפי שכבר העירונו לעיל. אבל תמונת אישיותו של שטינטהל לא היתה שלמה אם לא היינו מזכירים באיזה אופן היה שטינטהל יודע להעריך את התוך מצדו האסתטי. ידועה היא הרצאתו „die Erzählkunst der Bibel" („אמנות הספור של המקרא"). פעולתו הגדולה של הרדר, שהראה לנו את היפה והנעלה שבשירת התנ"ך, לא תמחה לעולם. שטינטהל השלים את מעשהו זה בהסבירו את הפרוזה שבכתבי־הקדש באופן אסתטי. יודע הוא והוא מדבר פעמים רבות מזה שלא כל המספרים הביבליים שוים בקסמם. אבל הודות למבטו הפסיכולוגי המלוטש שאינו רגיל וחושו האסתיטי היפה המיוחד במינו, הצליח להראות על יפי הסגנון ועל פשטותה הטבעית ורוממותה היחידה של הפרוזה הביבלית, כגון בספור מעשה בראשית, עקדת יצחק והספורים על יוסף. כאן נביא רק דוגמא אחת. כשהראו ליעקב את כתנת הפסים של יוסף בנו טבולה בדם קרא: „כתנת בני היא! חיה רעה אכלתהו, טרף טרף יוסף"! על זה מעיר שטינטהל: הפסיכולוגיה והדקדוק מתחברים יחד להוכיח, שאלו היו המלים היחידות שאפשר היה ליעקב לבטא — דוקא אלה ולא אחרות ולא יותר, בשלשה הפסקים שכאלה, בסדר זה ובצורות דקדוקיות אלה. בראשונה הכרתו של הדבר הנורא, אחריה — המאורע היוצא מזה, ובאחרונה מצב־העינינים המעציב. בהתאם לזה באה בתחלה הקריאה: „כתנת בני היא"! אבל לבטוי האקטיבי: „חיה רעה אכלתהו"! תכוף הפסיבי כמשלימו: „טרף טרף יוסף"! עם הנשוא בראשית המשפט. הציור „יוסף", המונח ליסוד שלשת הפסקים אלו, עמד לו מאחרי התנאים הסובבים אותו ומתרוצצים ומתפרצים בשלשה הפסקים ובסדר זה בהכרה ובדבור.

נוסיף נא עוד להקשיב לדבריו של שטינטהל עצמו ולהראות את משפטו על אמנות הספור הביבלי.

„הספור הביבלי מופיע איפוא בלבוש של פשטות מוחלטת בלי כל קשוט והדור — וזוהי תפארתו ומעלתו. אם נשוה את הספור המקראי בענין זה עם הומיר — כמה עשיר הוא הומיר וכמה עני הוא הספור המקראי! אין האחרון יודע כל משל, אין הוא יודע תארים מקשטים, ספורי־המקרא מציירים את הדבר כמו שהוא ורק את הדבר וכך הם פועלים כטבע והמציאות עצמה ולא יתישנו ורשמם לא יחלש, תעלה התרבות עד כמה שתעלה. כחרף וקיץ, קבר ונשואין, שימשכו ויקחו לב האדם תמיד מבלי שים לב למדת השכלתו — כך הם דברי הכתובים".

על סופרי המקרא הוא אומר: „הם מצטינים באוביקטיביות נקיה כזו, שמפניה תעלם האישיות כלה, עד שדבריהם נראים כפרי יצירתו של הרוח האנושי הכללי".

„חסר לו לאפיקן העברי הרצון להתעכב בתיאור התנאים והמצב, הנטיה לרחבות; בשביל האפיקן ההודו־גרמני העיקר מהלך־המאורע עצמו והסתכלותו בו ולא המטרה, לעמת זה העברי שואף אל המטרה; בצעדים מהירים ואם קצרים ובקו ישר הוא הולך. את בולמוס־הדבור של איזה ניסטור ומה גם תאות הפטפוט של מספר אגדות לא תמצא אצלו. מכל זה יוצא, שאם חפצים אנו ליהנות מן התנ"ך עלינו לשהות בקריאתו; לתת זמן למומנטים של הספור המסופרים בקצרה, שיתפשטו בהכרתנו, שיעמידו בה צורה ויתנו לה שתשפיע עלינו".

עוד יותר מן היופי משבח שטינטהל את הרם ואת הנשא שבכה"ק, שהוא משתדל להראותו ע"י נתוח חודר: „כל הרוצה ליהנות מן הרוממות שבגדלות הפשוטה ולהכיר את כח השפעתה על הרוח — פשטות שהיא גדולה וגדלות שהיא פשוטה: יקרא כתבי־הקדש".

שטינטהל למד להבין את מושג הנעלה בעיקר הדבר אך בכה"ק, והאמין בכל לבו שמושג זה בשלמותו ובאמתתו נמצא רק כאן, מפני שהנעלה שבכה"ק מעיקר מקורו בא, ויוצא בשפע גדול ובזוך מיוחד ומשתפך לצדדים שונים. מפני כן הרי הוא אומר בלי פקפוק כל שהוא: „חכמי האסתטיקה שדברו על הנעלה שבשירה, בלי ידיעת ספרי הנביאים וס' תהלים (ביניהם קנט, וילהלם הומבולדט) נשאו ונתנו בדבר שלא נסו ולא הרגישו בעצמם את כל כחו".

משפט עוד יותר כללי בנוגע לצד האסתטי שבתנ"ך אני זוכר שקראתי לפני הרבה שנים במ"ע Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft. הריני מנסח דבריו רק לפי מובנם ולא בלשונם, מפני שמ"ע זה אינו נמצא עכשיו בידי. אם אני מטיב לראות — כותב שם שטינטהל — בשאלות אסתיטיות מאסתיטיקן אחר, הריני מודה בשביל זה ביחוד לנתה ולכתבי־הקדש.

בבית־המדרש הגבוה לחכמת־ישראל שכהן בו שטינטהל בתור מורה מראשית הוסדו בשנת 1872 עד מותו בשנת 1899 הרצה לא רק על מדע כה"ק אלא גם על הפילוסופיה הדתית. השקפותיו העיקריות במקצע זה הן בבואה אמתית של מהותו. הוא לא רק בטוי של הכרתו אלא גם של רצונו האידיאלי, של לבו. ומכיון שהן באופן זה הכרקטריסטיקה היותר טובה שלו הרי אנו מביאים אותן.

„הדת — אומר שטינטהל — היא מין הכרה ורגש, והיא קשורה כשפה ומוסדות צבוריים ידועים, קשר של קיימה עם טבע האדם. לא היה ואין עם בלי דת כל שהיא. התירים המספרים אחרת אפילו מן השבטים העומדים על מדרגה נמוכה אינם אלא כמעידים על עצמם, שאינם מוכשרים להבין על נכון את חיי־האדם בצורותיו הפרימיטיביות. מהו דת בעצם אפשר אמנם להכיר רק מצורותיה היותר יפות, אבל מהו דת? היא אינה אלא רגש של התרוממות שהאידיאלים מעוררים בנו וגם כל הדברים הנמצאים,

עד כמה ובמדה שהם מגשמים את האידיאל. דת, משמעותה התפעלות מן הטוב, האמתי והיפה. לא רק תשוקה קרה בלבד ישנה באדם להכיר את עצמו ואת כל מה שמסביב לו ולהשתרר על הטבע שמחוצה לו לתועלתו ולתועלת אחרים. כי עוד יותר ישנה בו דחיפה לעבר את גבול המציאות הנתונה לפניו, לעבר מן המגבל אל הבלתי־מגבל, מן הסופי אל הבלתי־סופי והשלם. כל הבנת הנעלה והיקר מולידה את הרעיון של הנעלה והיקר יותר, של האין־סוף. כל מה שיגבה ערכו של נושא הסתכלותנו, כן תתקרב הכרתנו אל היותר שלם. עצם כזה דוחף את רוחנו במעוף פתאמי לגבה מיוחד ומעוף זה וציור הקורבה אל האין־סוף מולידים את הרגש הנעים של הנעלה, ורגש זה הוא דת. דת, אידיאליזמוס, התלהבות הוא איפוא הרגש של האין־סוף בכלל ושל הסופי שהוא ציור או השערה של האין־סוף. ומשום כך מעמידה הדת גבוה מעל גבוה, שאנו קוראים אותו בשם אלהים, את התלהבותנו שאיננו כבה לעולם, שקרנים יוצאות ממנו למטה. הבטוי הדתי של הדת הוא איפוא כזה: רגש קדוש, התלהבות לפני האלהות ולפני כל דבר המצייר פחות או יותר את האלהי. האלהות היא זה שאנו מעריצים בתור הנעלה מכל והשלם בהחלט. כל הדברים הסופיים ובכן גם אנחנו תלויים בהאלהים האין־סופי, מקבלים ממנו בדרך מיוחדת במינה הויה וערך. תלות זו באלהים אינה מורידתנו, להפך! בשעה שאנו מכירים בקטנותנו, בהביטנו אל הגדול, בשעה זו משיגים אנו את הגדול, מעפילים לעלות אליו, מרגישים את עצמנו מעל כל הקטן, מורמים מעל קטנותנו אנו. כך עושה כל דבר אצילי רושם נעלה מפני שהוא מרומם אותנו מעל כל השפל. להיות דתי הוא איפוא להתרומם לפני האלהות הנעלה מעל כל הפעוט והשפל ולהשתחרר מן כל האסורים השפלים, להיות במצב־רוח אידיאלי, נעלה. מצב־רוח כזה הוא אושר. ממצב־רוח כזה, מדתיות כזו יוצאת השמחה במציאות המדע, המוליך אותנו אל האין־סוף; ממנו השמחה בטוב המוסרי המקשר אותנו קישור מהותי עם האין־סוף, ובאחרונה ממנו באה השמחה ביופי, הנותן לנו להרגיש בהוד וקסם של האין־סוף.

אבל זוהי רק נקודת־מוצא אחת ורק צורה אחת של הדת. נקודת־המוצא השניה היא זו, שיש שיצר לו לאדם בהרגישו בסופיות שלו. חסר לו הדבר שנדמה לדרוש מאד וגם הכרחי ואין כחו מספיק להשיג את המבוקש. הוא אובד את כל היקר לו ואין בידו להשיגו שוב. לא פעם תעמד לפני עיניו חולשתו של האדם ואי־יכלתו, דלותו ואפסותו השלמה. לא תמיד נראה לו הטבע רך וטוב, אלא לפעמים רבות גם נורא ואיום. ויש שאנו מסתכלים במעשי האדם וגורלו בחיי היחיד ובחיי העם. איפה הצדק שאנו מאמינים למצא אותו ומצפים לו? או המעציב ביותר, האדם מתבונן אל עצמו ומכיר בחסרונותיו הרבים או גם בחטאיו. הנוחם גורם לו ענויים. כשכל אלה מתחילים להעיק גם על נפשו, תוקפים את רוחו געגועים אל האין־סוף, וזהו צדה השני של הדת. אין כאן שאיפה אל האשר שבנעלה, כאן תוקפים אותנו השאיפה והגעגועים להתרומם מעל למעקה של הסופיות ולהשתחרר מן הכבלים המצרים והמגבילים.

דת היא איפוא, אם נציין אותה במלים כלליות, ההכרה והרגש של האין־סוף, הדת בתור דת אינה תלויה לא בהנחות היסטוריות וציורים קוסמיים ולא במנהגים ומעשים. ומשום זה טעות היא לחשב, שאם המדע מכריחנו לעזוב השקפות מיתיות, הנמצאות גם במונותיאיסמוס, שע״י זה נפגעת גם הדת עצמה, כן גם לא נכון הוא למוד את כח הדתיות ועומקה על פי רוב מעשי המצוות, כמו שטעות היא למוד את ערכה על פי רבוי המיתוסים שבה ועשרם. במהותה של הדת יש רק שני דברים: התרוממות אל האלהות השלמה ושאיפה מן המצר לגובה המאשר. כל מי שאינו מבין, שרק על ידי הכרה ברורה, עבודה מוסרית והטפול ביופי האמתי עלול האדם להגיע אל

האושר, כל החושב שהרשות לו להעלים עיניו מדברים אלה ולשאל בכל זאת: איך אגיע אל האלהים? האיש ההוא נמצא כבר בעורון ובמדבר. כל מי שאינו מרגיש את האלהים בו בעצמו, לא ישיגנו לעולם.

אבל טעות גמורה טועים אלה החושבים להשליך מהם את הדת, מפני אותם המגלים בה פנים שלא כראוי, או גם מפני שהיא מביאה לטעויות גדולות ולאמונה תפלה, כל החושב כזאת טועה טעות תיאורטית, שתזיק לו גם במעשה. הדת היא תפקיד טבעי של האדם והכרח פנימי כ"כ עד שביטולו יביא על כרחנו לידי תוצאות רעות, הדת היא נצחית, היא האנושיות שבאנושיות, קדש הקדשים של האדם. ולעמתה המיתוס, אשר התקשרה והוכרחה להתקשר עמו במדרגות־התפתחותה הראשונות, הוא רק צורה חולפת וסופית, ולהרוס את הצורה, כדי שיופיע התוכן בכל טהרו ואורו היא עבודת מצוה, היא התפקיד של ההוה.

אבל קשה הוא למלא את התפקיד הזה, על ידי שבירת צלמים לא תושג המטרה. אנו צריכים כאן למפעל משחרר, בעל אופי פנימי נקי. מפני חבורו ההדוק אל הדת נחשב המיתוס לקדוש. בשום תקופה לא היתה ההשכלה נפוצה כ"כ עד שאפשר היה להסיר את הצורה בפומבי ובשביל כל אדם, מבלי לגרם סכנת־נזק, או גם סכנת־כליון לתוכן; אם גם האציל במשוררינו, שילר, מזהיר כאן על זהירות יתרה, הננו חושבים גם אנחנו שעבודה חנוכית, המיוסדת על אהבה וסבלנות נחוצה כאן.

אבל אנחנו, שכבר עזבנו את המיתוס, נהיה מוכרחים להראות, אם יש ביכלתנו להגדיל עוד יותר את אורה של האש הקדושה, שהציתו אבותינו ופרנסוה. צריכים לראות אם הדת האבסטרקטית בלי כל צורה תעשה מה שעשתה לפנים הצורה המיתולוגית של הדת. אם תעשה כן — תהיה פעולתה בודאי טובה ושלמה יותר. „אנו צריכים לדרוש מעצמנו לימוד האמת וחקירתה במסירות שאינה קלה מזו של אבותינו ושמעשנו זה יהיה ברוח יותר נעלה וטהור; שנתקין את חיינו על טהרת המוסר, ושבין בהניחנו מעשות דבר ובין בעשותנו דרישות רמות ואצילות תהיינה לנו לקו המדה, זאת אומרת מתוך נטית־רוח כזו שרוצה בטוב, משום שהוא טוב . . . באופן כזה נמצא לא רק בקשר עם הורינו אלא שגם יֵעָשה למעשה אותו חיבור ההומניות — כל האנושיות כשלשלת אחת שכל תנועה תזעזע כל חוליותיה — ערבות הדדית של הכל בעד הכל ושל כל אחד בעד כל אחד".

אלה הן עיקר השקפותיו בפילוסופיה הדתית של שטינטהל, השתדלנו להרצות אותן בקצרה, משום שהם מצירים לנו אופיו של אדם זה יותר מכל דבר, ישנם חוקרים שמתוך הלך־מחשבתם וספריהם כמעט שאי אפשר להכיר את מהותם האישית. אבל שטינטהל מגלה ברעיונותיו הדתיים־המוסריים בעיקר הדבר רק את מהותו שלו הפנימית. פשוטים, ישרים, זכים ונעלים הן דעותיו, ופשוט, ישר ונעלה ותמים כילד היה הוא עצמו, לזה נוסף עוד דאבון־נפש, שבא כנראה מהכרת ההבדל שבין האידיאל והמציאות, למרות אמונתו הגדולה והפנימית בנצחון הטוב. שטינטהל עצמו בהרצאתו „Über Heiterkeit und Wehmut" („בדיחות־דעת ודאבון־נפש") מציין אמנם את האחרון כנטית־רוח מיוחדת לגיל הזקנה, ואמנם זקן מאד היה כבר, כשיצקתי מים על ידיו. אבל, לפי דעתי, דאבון־נפש זה כבר היה טבוע בו תחילה, כתוצאה של תכונתו, שהיתה כלה אידיאלית וישרה. כל דבר חמרי היה נראה רחוק ממנו, בחיי יום־יום ובדרישותיו המעשיות היה כמעט כילד אמלל. לפעמים היה קשה לו להכנס בשיחה קלה על ענינים פשוטים שאינם מדעיים וענינים פרטיים, או להמשיכה. במהותו היה טבוע מין רוך ביחד עם דבר מעורר יראת־הכבוד. כל מי שנגש אליו הרגיש בזה ורגש תקפו כאילו היה צריך להתבייש מפני כל הרגשה גסה ומכוערה.

כל מי שהסתכל לתוך נשמתו הזכה לא זז ממנו עד שנטהר וכל מי שיצק מים על ידיו, הסתכל בנשמתו והבינה, זכה ברכוש אידיאלי לכל ימי חייו.

כשחגג „בית המדרש הגבוה לחכמת ישראל" בשנת 1897 את יום מלאת עשרים וחמש שנה להוסדו, נשא שטינטהל, היחיד שנשאר מן המורים שהרצו מיום הוסדו של הבית, את נאום־החגיגה. אבל בחגיגה עצמה לא השתתף, כי זקנותו היתה דורשת כבר זהירות יתרה. אז עמד מרטין פיליפסון ונאם נאום ברכה לכבוד שטינטהל, שלא היה בין המסובים: „בימי חיי — כך אמר פיליפסון — נזדמן לי להפגש עם כמה אנשים גדולים מארצות־תרבות שונות, אבל אני שואל אתכם איפה תמצאו אדם כשטינטהל שלנו? אני אומר לכם לא תמצאו"!

יש שהיה נזכר אצלו בנביאינו הראשונים. אמנם — לשטינטהל חסרו ההתלהבות והפתוס הלוקח נפשות וכן גם הפנטסיה והכשרון הפיוטי של הנביאים. אבל טהרת־הלב ורוממותו וחם־הנפש — אע"פ שזה האחרון לוחש היה אצלו ועומם — שאנו מוצאים אצל הנביאים, היו לו. שמחים אנו ומלאים שביעות־רצון, שאיש כזה לא רק שיצא מחלצינו, אלא שגם, כהודאת פיו, החיים היהודיים והדתיים העירו בו רשמים המשתרשים עמוק עמוק, מתמידים ואינם נמחים. פעם אחת אירע לי לשמוע מפיו כדברים האלה! „השאלה אם דת הנביאים היא דת יחיד או שהיא במובן יותר גבוה הדת העממית היהודית שנולדה מתוך העם היהודי, שאלה זו תענה אותי כל ימי חיי". אבל אותנו אין שאלה זו צריכה להוגיע כלל. כי סבורים אנחנו, שעם, שממנו יצאו, אחרי שני אלפים עבדות, אנשים כמנדלסון, צונץ, ריסר, לוצטו, הרצל ושטינטהל, אנשים שהרגישו את כל הנעלה והנשגב שבהם כלקוח מן החיים היהודיים, עם כזה יש בו כחות רוחניים ומוסריים כדי להצמיח פרחי־אדם אצילים ונעלים כנביאים. יודעים אנו, שעם ישראל מוציא גם פרחים אחרים, אבל כלום אין הדבר כך אצל כל אומות העולם! שטינטהל הנו ונשאר לנו סמל הגדולה והטהרה של הגניוס היהודי ומחזק בקרבנו את האמונה, שגם בעתיד עוד תשא היהדות את דגל התרבות הדתית־המוסרית של האנושיות.

תרגום האפוריסמים של איפוקרטס ליעקב אבן זברא

מאת

אלכסנדר מרכס (נוירק).

אל התרגומים הרבים לפרקי איפוקרטס אשר עליהם ידון שטינשניידר (התרגומים העברים ע' 658—62) או, יותר מדויק — לאלה השלשה הבנויים על התרגום הערבי, יש להוסיף עוד אחד של מתרגם שלא היה ידוע עד עכשיו. יעקב בר' יוסף אבן זברא חי, כפי שהוא מספר בהקדמתו הקצרה[1], בארץ, אשר השפה הערבית לא מצאה לה שם מהלכים („לא נהגו ללמוד בארצנו לשון הגרי")[2]. להפצרתם של בני ארצו נאות למלא את החסרון הניכר בספרי־לימוד לרפואה על ידי תרגומים מערבית לעברית, אף על פי „שלא היה ראוי לזה" — לשון של ענוה הרגיל כ"כ אצל המתרגמים העברים. הראשון מספרי הרפואה שתרגם הוא פרקי איפוקרטס עם פירוש גלינוס. ואלה הם דבריו בהקדמתו לתרגום זה:

אמר יעקב בר' יוסף ן' זברא ז"ל שאלו ממני חבירי להעתיק להם ספרים מחכמת הרפואות מלשון הגרי אל לשון עברי ואני לא הייתי ראוי לזה. ואע"פ שהודעתים תנאי המעתיק שראוי לו לדעת שתי הלשונות אשר יעתיק מהם ואליהם מלה כנגד מלה. ולהיות בקי בהם ובשמותיהם. ולשמור דרך הענינים שלא ישתנו מכוונת הספר. ואע"פ שידעו שזה אמת לא רצו להרפות ידיהם וזה לחסרון הספרים שאינם נמצאים פה אצלינו בלשון הקדש כי לא נהגו ללמוד בארצנו לשון הגרי. ואלו היו ספרי מלאכה לא הטרחתי עצמי בהם. ואני שמתי מגמתי למלאת שאלתם כפי כחי זיכלתי לא כפי הצורך. אולי אקבל שכר טוב מאת האל ב"ה. ומי שימצא בהם טעות יתקנם ויקבל שכר מאת השם ית'. והתחלתי להעתיק ספר הפרקים לאבוקראט עם פירוש גאלינוס.

אם תרגם גם חבורים אחרים ואם אפשר ליחס לו גם תרגום פלוני או אלמוני, שנתפרסם בעילום שם קשה לברר.

אין זברא מזכיר את המתרגמים שקדמו לו, אבל אחרי חקירה מדוייקת אנו מוצאים, שהניח לו ליסוד תרגומו, מבלי לדבר על זה כלל, את התרגום של פתגמי איפוקרטס עם פירושו של הרמב"ם שנעשה בידי משה אבן תבון. ולראיה הריני מביא בכאן את שני המשפטים הראשונים בהוספת השנויים הקטנים של אבן תבון על פי כ"י הלברשטם 475[3]:

---

[1] ההקדמה, שנדפסה „בספר שעשועים" הו' דוידסון, נוירק 1914 (XV), נדפסת בשביל שלימות הענין גם כאן.

[2] הערה זו אינה מספקת לקבוע על פיה בדיוק את הארץ. דומה לזה יאמר גם נתן פלקירה (HB XX, 18), שכתב דבריו לפי שטינשנידר במונפלייר ולפי גראס (Gallia 120—328) — באספמיה.

[3] כתב־יד על קלף מן המאה הי"ד — הט"ו בכתב איטלקי = קובץ רבינוביץ VIII, N 115, דף 72—251. החלק הראשון של כתב־היד, אשר שטינשנידר (התרגומים העברים ע' 383) משער בו את הקנון לאבן סינה, מכיל ספר ג—ד מ„צרי הנוף" לנתן פלקירה. אל הסעיף הראשון הריני נותן

1) אמר אבוקרט החיים קצרים והמלאכה ארוכה והעת צר והנסיון סכנה והמשפט קשה. וראוי[a] לך[b] שלא יספיקך[c] בהשלימך[d] לבדך לעשות[e] מה שראוי לעשות[f] מבלתי שיהיה[g] מה שיעשה[h] החולה והעומדים לפניו כן[i] והדברים אשר מחוץ[k].

a H והנה ראוי. b St עליך. c H תסתפק St יספיק לך. d St בהשלמתך.
e H ולעשות.. f חסר H St. g חסר St. h H שיעשהו. i H ג"כ. · k H St מבחוץ.

2) א"א אם היה מה שיורק מן הגוף[l] בעת הגרת הבטן או הקיא[m] אשר יהיו ברצון[n] מן המין אשר ראוי שינקה ממנו הגוף יועיל זה ויהיה נקל לסבלו ואם לא יהיה כן יהיה הדבר בהפך. וכן הרקת הערקים. הנה אם הורקו מן המין אשר ראוי שיורקו[o] ממנו[n] הגוף יועיל זה[p] ויהיה נקל לסבלו. ואם לא יהיה כן יהיה הדבר[r] בהפך. וראוי ג"כ שיעיין בזמן העומד מזמני השנה ובארצות ובשנים ובחליים[s] אם יחייבו בהם[n] ההרקה אשר חשבת להריק אותה אם לא.

l מהגוף. m והקיא. n חסר H. o שיריקו. p על זה. r העניין. s ובחוליים.

זברא מכנים לפעמים בתוך הפירוש (של גלינוס) את הערותיו הוא. במקום שהוא משתמש בפירושו של הרמב"ם, הריהו גם יוצא בעקבות התרגום לאבן תבון. בתור ראיה תשמש הערה ל-IV 45, 29ᵇ—30 של הכתב־יד עם השנויים של כ"י הלברשטם הנ"ל, דף 263, במוקפים:

א"א כשיהיה בקדחת בלתי נפסקת הנראה מן (שטח) הגוף קר ותוכו שורף ויהיה עם זה צמא הנה זה מאותות המות . . א"ג . .[1] כי אבוקרט הגיד בזה הפרק הקדחת השורפת אשר היא מסוכנת בתכלית כי היא כאשר תשקע החום בחלל הגוף ופעל באיברים הפנימיים ותעתק מהחוץ לפנים והשאיר שטח הגוף ערום משתי החממיות ר"ל החום הטבעי והחום המקרר יהיה זה מן היותר חזקות שבראיות על המות. ומעט מה שראינו זה אלא במה שהתחדש בו קדחת חדה. ומורסא באיברים הפנימיים ויקרה לו שלשול הורג.. ע"כ פ' גאלינוס בזה הפרק . . אמר המעתיק כי רמז"ל אמר שזה הפי' שפי' גאלינוס בזה הפרק שהוא בלתי אמיתי. ואלה דברי השגותיו. אמר כי הוא אלו יתחייב (התחייב) זה יהיה (היה) המקרה הזה [יתחייב] לכל מורסא חמה שתתחדש (תתחדש) באיברים הפנימיי' ואנחנו נראה תמיד בעלי חולי הצד. וחולי הריאה וחולי הכבד עורותיהם חמים מאד מחוץ (H. om.) כמו בתוך גופותיהם (תוך גופתם).

ואשר יראה לי כי (H. om.) סבת זה הוא (היות) החמרים אשר בנראה מהגוף עבים מאד וקרים (מן הגוף עבים קרים) מאד. לא ינצחם חום הליחות המעופשות המולידות הקדחות (הליחה המעופשת המולידה הקדחת) אשר נתעפשה בתוך הגוף וכל מה שילהב (שיתלהב) הדבר ההוא המעופש ועלה חומו (חמימותו) אל הנראה מן הגוף לבקש (מבקש) נקבים שיתנשם (יתנשם) מהם ימצא מסך קר כנגדו (כנגדה)

גם את השנויים שבהעתקת שטינשניידר במבוא „לתגמולי הנפש" דף 24 סי' 3 (St) השונה מכתב־יד שלנו כמעט באותה מדה שהוא שונה מתרגומו של זברא. אגב יש להעיר שתרגום הפתגמים שהוציאו גיוטיוס (רומא 1647) נדפס מחדש על ידי R. Joung, ב־Israelitisch Gleaner 1851 ע' 40—33, 64—57, 88—81, 110—105.

[1] הרמב"ם מוסר את פירושו של גאלינוס בצורה זו: אמר המפרש גאלינוס אומר כי המקרה הזה לא ימצא תמיד כי אם בקצת הקדחות אשר לא יפקו וסבתו אמ' כי תתחדש מורסא חמה בקצת האברים הפנימים ותמשך הדם והרוח אל האבר החולה מן הגוף ולכן ישרף פנים הגוף חום והעור קר כמו שיקרה בתחלת עונות הקדחות זה סבתו לפי דעת גאלינוס והוא בלתי אמת כי הוא . . . .

ההשגה על גאלינוס הבאה אחר כן חסרה בתרגום האנונימי אשר בכ"י ברלין 247, במקום שדברי איפוקרטס מתחילים: "אם היתה הקדחת בלתי נבדלת", אצל נתן — „בשיהיה בקדחת שלא תפרץ מיר", עיין קטלוג ברלין II 91.

ימנע החום ההוא מעבור שטח הגוף. ויהפך (ויתהפך) החום חוזר אחורנית ביותר חזק מן החום שאיפשרי (שיהיה אפשר) וישרוף פנימי (פנים) הגוף יותר ויתחזק (שיתחזק) הצמא ויקרא (ויקרה) לחום אז [דבר] דומה למה שיעשהו הנפח מהוזות המים באש (שיעשו הנפחים מהוזות המים על האש) בכור הברזל שיתחזק החום פני האש ויתיך הברזל (בכ"י H חסרות שש מלים אלה לרגלי ט"ס ממלות הדומות) וזו (וזאת) סבה אמיתית טבעית אין (ואין) ספק בה ע"כ דברי הרב ז"ל.

על זה מוסיף המתרגם:

אמר המעתיק כי דברי ר"מ ז"ל בפי' לזה הפרק אע"פ שהם אמתיים במי שעניינו כמו שאמר אינם כן בכל האחרות. ועל כן לא יראו השגותיו ראיות על דברי גאלינוס מב' פנים . . . . .

הערות מתוך פירושו של הרמב"ם הוא מביא גם ל־I 20, 21 (שניהם בדף 7^b). חוץ מזה נמצאות הוספות לפרק I 10, (דף 4^a—5^a), 14 (5^b) III 5, (דף 17^a), IV 40, (דף 29^a) V 64, (43).

זברא הניח ליסוד עבודתו את תרגומו הערבי של חונין[1], כי הוא מביא את הערותיו של האחרון ל־II, 5 (דף 10^a) ו־VI 38 (46^b). כזה מעיר שטינשנידר (קטלוג כ"י ליידן, עמוד 324) גם על נתן מצינטו שתרגם ג"כ גם פירושו של גאלינוס. לדאבוני, אין לפני שום כ"י מתרגומו, כדי להשוות את שני התרגומים. מתוך הדברים שפרסם שטינשניידר (שם ובהקדמה „לתגמולי הנפש", דף 24 סי' 5) מן המשפטים הראשונים של האפוריסמים, אנו רואים שתרגומו שונה מאד מתרגומנו.

מה שנוגע לפירושו של גאלינוס, נראה, שנתן צינטו תרגם אותו כלו, בה בשעה שזברא תרגם אותו תרגום חפשי וקצר אותו. ההתחלה בתרגומו של נתן בקטלוג כ"י ליידן מתאימה בדיוק להתחלה שבמקור היוני. זברא לעומתו מתחיל מאמצע הפירוש לסעיף הראשון ומקצר גם בכל שאר הספר. אפשר שנוסחאות שונות של תרגום חונין הם יסוד הדבר. אפשר שהיה לפני זברא קיצור של גאלינוס מעין זה של אבן עקנין, קיצור שנכנס לתוכו גם תרגומו של חונין לאיפוקרטס; עיין שטינשניידר, כ"י קראיים וכ"י עבריים אחרים הנמצאים ברשותו של י. פישל, 1872, עמוד 12 קובץ B 41.

התאמה מפליאה עם תרגומנו אנו מוצאים בכתב־יד ברלין 238 ע"פ תיאורו של שטינשניידר. בההוספה ל־II נמצא בכ"י שלנו „נרצה" במקום „ירצה". IV 43 (בכתב־יד שלנו 45) נמצא הציון המובא לעיל עם השגתו של הרמ"בם והצדקת גלינוס של המתרגם. שתי השורות הראשונות שבהתחלת VII (דף 50^b) הנן מתאימות, השתים שבאות אחריהן נשמטו כנראה בכתב־יד שלנו על ידי המלות הדומות („שצריך אליו"). שתכופים להן בכ"י שלנו: „אחר כן פרשו למטה מזה ועדיין לא הגיעו לסוף הספר". VII 34 (כ"י ברלין 35) דף 54^b למטה נאמר בכתב־יד שלנו כנכון: „שתי ומינים". אמנם שטינשניידר מחליט שהכתב־יד הברליני הוא תרגומו של נתן. המכילה היא באמת את הנוסחא השלמה של גלינוס? או שמא עשה זברא רק עיבוד מבוקר ומקוצר מתוך עבודתו של נתן, עד שלרגלי חסרון ההקדמה, היה יכול שטינשניידר לחשוב את זה למחבר כ"י ברלין? על ידי אמצעי־עזר שנמצאים ברשותי קשה לי להחליט דבר ברור. הרינו מביא כאן עוד שני קטעים מ־IV, היכולים לשמש להשואה עם כתב־יד ברלין:

---

[1] הוצאת John Tytler, קלקוטה 1832. תרגום זה נמצא גם בכ"י פוגנון מול התרגום הסורי, כי ההעתקות שנמסרו בהציונים להתרגום הצרפתי מתאימות מלה במלה להנוסח של טיטלר. עיין H. Pognon Une version syriaque des aphorismes d'Hippocrate I Text syriaque, II Traduction, Leipzig 1903 כרקטריסטיקה קצרה של התרגום, עמוד III—IV של החלק הראשון.

(f. 24—25) IV 1 מאמר רביעי.. א׳׳א ראוי שתנתן הרפואה למעוברת כאשר יהיו הליחות מתעוררות כשיגיעו (אחר שיעבור) על הולד ד׳ חדשים עד שיגיעו עליו (ועד שיעברו) ז׳ חדשים. ויכנים עצמו בזה מעט. ואמנם מה שיהיה יותר קטן ויותר גדול. הנה (אולם מי שיהיה מהם קטן מזה או גדול ממנו) ראוי שישמר ממנו.. א׳׳ג הכוונה אשר כיוון אבוקרט בהתעוררות אמנם לקח זה מהתעוררות הגוף הפועל. וזה כמו אם יאמר אם היו המותרות בגוף מבושלים והטבע יכול על דחייתם. ואמנם מה שיהיה הפך זה הנה לא יקרה לו זה. ולזה אמר אבוקרט ויכנים עצמו בזה מעט. ואמנם אמרו מד׳ עד ז׳ חדשים. אמנם כיוון לזה שאמר כי התאבקות הוולד ברחם כהתאבקות התאנים בתאנה. כי בתחלת התליתה בתאנה תפול מהרה מאיזה סבה ומאיזה דבר. וכן יהיה עם תכלית בישולם. ואמנם מה שבין אלה השתי קצוות הנה יהיו יותר חזקים שיהיו. ולזה צוה אבוקרט להשקות הרפואה במה שבין אלה הזמנים..

IV 40 f. 29ª א׳׳א.. כאשר תהיה הקדחת בלתי נפרדת ואח״כ תתחזק ותשוב שלישית (והיא תתחזק ביום השלישי) הנה (הוא) יותר סכנה וכאשר תהיה הקדחת [בעלת עונה] נפסקת (מפסקת) על איזה פנים שתהיה הנה הוא בלא (מורה שאין בה) סכנה.. א׳׳ג.. כבר ביאר אבוקרט בזה הפרק שהוא ירצה להקדחת שהיא בלתי נפרדת והיא כאשר עונות הקדחת לא יתפרדו עד שיהיה הגוף נקי מהם. ויותכו המותרות. כי הקדחת על איזה ענין שיהיה נפסקת הנהו בלא סכנה. כי הקדחת כאשר תפרד והיתה מהקדחות אשר יש לה עונות כמו השלישית או איך שיהיו עונותיהם הנה אין בה סכנה כי אין באלו הקדחות סכנה כלל. ר״ל בקדחות שיש בהם עונות. אלא מה שינקה ממנו הגוף ניקוי טוב. וכאשר יהיו עונותיהם יתפרדו על איזה פנים שיהיו הנה הם יורו על שאין בהם סכנה. רוצה בזה שיהיו העונות חזקות קצרות או ארוכות.. אמר המעתיק לא ירדתי לדעת גאלינוס בזה הפרק בפי׳.. וזה בעבור שלא זכר ענין התמדיות שהיא תתחזק ותשוב שלישית כמאמר אבוקרט ושהיא יותר סכנה כשתשוב שלישית אלא אם רצה בה שתשוב חצי שלישית ונשארת יותר מסוכנת. בעבור שהיא כמו תמידה אלא שהיא יותר מסוכנת ויהיה לפי זה הדעת פי׳ גאלינוס כן כי ראוי שיהיה אותו טוב כאשר תשוב התמידית שלישית מספקת. לא שתשוב חצי שלישית. שגם זאת היא תמידית ויותר מסוכנת מן התמידית המוחלטת..

ולבסוף הריני נותן עוד את ההתחלה והסוף של גלינוס ע״פ כ״י שלנו:

ההתחלה:

א׳׳ג מן הראוי שנעזוב מאמר כל מי שטעה בזה הפרק בבאורו. ונאמר זה בעבור כי אנשים ממי שפירשו זה הספר אשר אני מגיד ומי שיראה שזה המאמר מקובל ר״ל שאבוקרט שם הקדמת זה הספר כוללת למלאכת הרפואה כולה. ואין להאשים ג״כ מאמר מי שיאמר שהוא אמנם רצה בזה ביאור הסבה אשר בעבורה יצטרך שיתחברו הספרים וכבר הציע בספר אשר לו הנקרא וטמא מטרין[1] ר״ל מבוא הרפואה הקדמה כוללת לכל צדדי ההוראות למלאכת הרפואה כמו שנתבאר בפירושנו לאותו הספר.....

הסוף:

ולזה אמר אבוקרט בזה הפרק שיוציא אותם המותרות כאשר יהיה הגוף חזק מלמעלה בקיא. וכשיהיה חלש מלמטה בשלשול: בכאן נשלם פרקי אבוקרט עם פי׳ גאלינוס מהעתקת נ׳ זברא.

[1] נשתבש מן κατ᾽ ἰητρεῖον.

תרגומו של זברא נמצא בדף 1^b—56 של הכתב־יד. אחרי דף 13, ואחרי 45 חסרים דפים המכילים II 25—23 ו־VI 43—14. הסוף מן I היה חסר באכסמפלר של המעתיק והפסיק ב־I, 25 באמצע דבריו של איפוקרטס, ומשום זה הניח המעתיק פנוי סוף דף 8^b וחצי דף 9^a. החלקים האחרים יש להם 53, 35, 77, 68, 59 ו־45 סעיפים, המצויינים ע״פ רוב בגליון.

הכתב־יד, נכתב בכתב ספרדי—רבני יפה במאה השש־עשרה לערך, כנראה במזרח. כל עמוד מכיל שלשים שורות. על הגליון נמצאים לרוב תקונים והוספות שנעשו בידי אנשים שונים, אלא שהרבה מהן כבר נחתכו למחצה בידי כורך־ספרים קדום.

אחרי ספרו של זברא נמצאים בדף 57—121 פרקי הרמב״ם, שמהם חסרים הדף הראשון (עד הסוף של I, 2 „ראש אותו העצל״) והרבה דפים אחרים אחרי דף 66 (סוף III ורובו של IV, ד׳ למברג 1834, דף 11^c שורה 11 מלמטה — אצל שורה 12). בסוף נמצא הקטע שנדפס על ידי ש. זכס ב„התחיה״ I 35—37, ואחריו: „נשלמו הפרקים חבור לרבינו משה ז״ל שבח ותהלה למי שהנחילנו תורת משה״.

חכם ופוסק איטלקי

מאת

אברהם מרמורשטיין (לונדון).

השתלשלותו של לימוד התורה מיום שחתם רבינו יעקב בעל הטורים את חיבורו עד היום שפתח רבינו יוסף קארו בשנת רפ"ב צריכה עוד דקדוק וחיפוש. כמה חבוטים וטלטולים עברו על ראשי בני עמנו במשך התקופה הגדולה של ב' מאות שנה! הגירוש הראשון והשני מספרד, גלות צרפת ואשכנז נופלים בזמן הזה. נסגרו דלתות הכנסיות, נהרסו המדרשות, נשומו המורים, נתפזרו התלמידים, בעלי בתים ירדו מנכסיהם בארצות האלו וקמו מושבות לתורה ולעבודה ולגמילות חסדים בארצות ששם נמצאו כבר אכסניאות לתורה ובארצות שנסתמו הבארות שחפרו השרים הקדמונים. אנו פונים לאיטליא ביום ששם חי פוסק אחד שחיבר חיבור נפלא על כל תורה שבעל פה ושמו פלאי, רק על ידי השערות יש לאל ידינו להצילו מארץ נשיה. חיבורו לא ראה אור עולם במחנה העברים. וזכרו לא בא לפי ידיעתי בהספרים ובחיבורים שנתחברו אחריו. מצאתי את הספר בין כתבי יד שהם מונחים בבית עקד הספרים של מר אלחנן הכהן אדלר נ"י בלונדון ואמרתי אשימה עיני עליו. הכת"י סימן 2717, יש לו שס"ה דפים, תש"ל עמודים, ובכל עמוד ועמוד כמו ל"ו שורות בכתיבה איטלקית כתב רש"י עם הגהות על הגליון והם מעשה ידי המחבר עצמו (עיין רשימת כתבי יד אדלר, קנטבוריא 1921, ע' 26). אתן לפני הקוראים כל מה שמצאתי אודות המחבר, אביו ורבותיו, בני דורו, זמנו ומקומו. שנית על חיבורו ועל דרכו בלמוד. שלישית את שמות הגאונים הרבנים והמחברים שמזכיר. ורביעית רשימת הספרים וחבורים שהובא בהכת"י. הרשימות הם בסדר א"ב כדי להקל על הקורא.

פה לונדון ר"ח ניסן התרפ"ג ל'.

א

המחבר.

מי היה האדם הגדול הזה בענקים שאסף במלא חפניו השיטות והדעות מהתורה שבכתב, ומהתורה שבעל פה, מחיבורי הגאונים ותשובותיהם, מפירושי הרבנים וספריהם, עד שמברר כל הלכה והלכה מהפסוק עד המחבר האחרון שלפני זמנו? המחבר שהזכיר בספרו בערך קל"ה גאונים ורבנים, בערך ע"ה חיבורים, חדל מלהודיענו שמו[1] ושם ספרו. קודם שנכנים ראשינו בהשערות, נזכיר מה שמצינו בדברים ברורים אודותיו בספרו. יכולים אנחנו להחליט בבירור ששם אביו היה רפאל. מזכיר הוא את שמו של אביו ר' רפאל, כדרך שהבן מזכיר את האב, בכבוד גדול ובחיבה יתירה. פעמים מזכירו בשמו ופעמים בלי שמו. ואלו הם המקומות שבהם מזכיר את אביו:

---

[1] [כינויו הוא — „אבצן" (למטה ג' סי' 2), הוא בועז (ב"ב צ"א א': אבצן זה בועז), ושמו הוא אולי: בועז בר רפאל. — אפ'].

א) קצ"ג ע"א: וקבלתי מן אבא מורי ז"ל וזולתו מן הגדולים ז"ל.

ב) שמ"ב ע"א: והנה ראיתי בפיימטו שהאופים הפשטיי של בשר בתנור ושהגוי הסיקו, והנה מצוה כבוד אבא מרי החסיד מהר"ר רפאל זלה"ה שילך עם הגוי העשאו איש או אשה גדולים, ושינחוהו הם בתנור או יחתו בגחלים, וכן הנהגתי אחריו, ויתר ההמן(!) לא היו נזהרים בזה.

ג) שמ"ח ע"ב: ואע"פ שלא רצה הז"ל לסמוך על הוראתו מפני ענותנותו, אנו נסמוך עליו וכן שמעתי מאבא מרי זלה"ה שהורה כן פעמים רבות הלכה למעשה.

ד) ר' ע"א מזכיר את התשובה „שהשיב מהר"ר יוחנן דטריביש ז"ל לכבוד אבא מרי זלה"ה".

ה) מ' ע"א, וש"ך ע"ב (עיין ר' יוסף קולון).

ר' רפאל ישב בישיבה עם מהרר"יק, מהר"ר יוסף כהן צדק, ומהר"ר חיים חדר. מהמקומות שרשמנו בערך ר' יוסף קולון נראה שהמחבר היה תלמידו של ר' יוסף קולון וגם של ר' יוסף כהן צדק, שיאמר עליו שהיה קרובו. מלבד זה מצינו כמה פעמים שמזכיר הויכוחים והפלפולים שהיו לו עם רבותיו ועם בני דורו בפיימונט (Piedmont). י"ד ע"א עה"ג אמר: וראיתי מגדולי דורינו שאסרום הם ותערובתם ואמרו שתינוק כל שאכל כזית מי רגליו אסורין. ואני בימי חרפי בהיותי שותה מימיהן פלפלתי עמהם בדבר הזה הרבה ולא אבו שמוע. ורואה אני כי שגו ברואה כי לענין ק"ש ותפלה אמרו כן וכו'. והבאתי להם ראיה לדברי ממה שאמרו במס' שבת וכו'. ושוב בינותי בספרים ומצאתי בסמ"ג שם כדברי ועיין שם ובסמני האשרי פר' שמנה שרצים. ל"ח ע"ב, ואנוכי הצעיר בבית אביו את הרב אינני רב, אבל כי הרב התייר הגדול רש"י ורשב"א ור"ן ז"ל וזולתם אמרו כי אין צריך חתיכה לצלי וכו'. ס"ה ע"א, והנה בימי חרפי נשאלתי על זה מדוע יספיק בחצי הצליה, והלא כבר הוכיח ר"ת ז"ל ממה שאמרו בהלכות גדולות ששעור מליחה כשעור צליה וכו'. והשבתי, הנה אף מלשון ר"י מדורא ז"ל יראה שאין צריך צליה גמורה וכו'. וזה מן המוחשי' הרבות, אשר אינן צריכות להקדמות, למי שנתפתחו לו ארובות, שמי החכמות, התוריות והמדיניות וכו'. קע"א ע"ב, כך דעתי נוטה וכן אמרתי בימי חרפי ולא הודו לי אז רבותי וחברי, ומ"מ כל עוד רוחי בי וגו'. שמ"ב ע"ב. ובימי חרפי ראיתי במקומנו בפיימונט שהאופים מקבלים בשכרם פת מן הבעלי בתים ואח"כ מוכרים אותו, ויש שהיו אוסרים אות' מפני שהיא של בעל בתים, ויש שהיו מתירים, מפני שמתחלת(ם) עשית' עושי' בכונה שיתנו את שירצו לאופים (לאופים) בשכרם, ושוב כשבאתי במונטפרילי היו הבעלי בתים נוהגים לעשות לאופים לחמים מיוחדים משונים מן האחרים, והאופי' מקבלים מהם הרבה, והם להם כנחתומים, ונהגתי בה' היתר הואיל ולא היה שם פלטור ישראל, כי לדעתי יחשבו פת של פלטור, כי מתחלת' עשויים לימכר על ידי האופים, אבל בפיימונטו שלא היו נכרים משלהם, לא הייתי נוהג בהם היתר, כי אולי אין ברירה בהם, ומתחלת עשייתם נאסרו כולם.

גם בשימוש לשונו ניכר שהיה מתלמידי מהרר"יק, כמו באמרו ק"ו בן בנו של ק"ו (ט' ע"א), ועוד גדולה מזו (ט"ו ע"ב וכ"פ), ונחזור לדברי הז"ל (כ"ו ע"א) ושאר לשונות שנמצאו כמה פעמים בדברי שו"ת מהרי"ק. ונביא איזה גרגרים שמראים את דרכו ושיטתו, מליצתו ורוחו של המחבר בחיבורו. י"ז ע"א, אחרי שהביא את דברי הרשב"אדרת מוסיף: „וירא אלקים יצא את כולם, ולא יאכל מהם כל שנים עשר חדש בלא בדיקה, ואחר מלאת הימים האלה, אם ירצה לבשלם בלא בדיקה, ישרה אותם במים צוננין, ואח"כ יברור אותם מן הרחש, ואח"כ ישימם בבת אחת כל בתוך הרותחין, אז יתענג על י"י, ויתן לו כל משאלות לבו, צדיק כתמר יפרח, ורוב שלום עד בלי ירח." מ"א ע"א, „ואני כמדומה אני שראיתי מי שחלק בשפודים שלנו בין חתיכת בשר שאינו

חלול לעוף החלול לאסרו. ולדעתי כי הכל אסור אף בדעבד כאמור ואין לפקפק בדבר". ס"א ע"א, „וזה היה שקר כי בענין זה לא היו הדגים נאסרים, כאמור וכו'". ס"ב ע"א, „ותמיהני שהרי כתב ר"נ בשמו, שהמלח מותרת מפני שהדם נשרף בה, אולי טעות סופר הוא וכו'. ובכל חבורי חכמי צרפת ואשכנז ז"ל לא מצאתי שהזכירו מזה כלל". ט"ז ע"א, „ומצאתי כתוב שאם הזהיר את הגוי שלא ירחוץ הבשר אלא בפניו" וכו'. שם. „ושמעתי שכן מנהג דמשק". קע"ג ע"א, „מאלה נפרדו איי אומתינו הישראלית בארצותם איש ללשונו אשר למדוהו רבותיו ומנהיגי המדינה הקודמים, נהרא נהרא ופשטיה, וקרה זה להתחלפות הגירסאות, ודעות הגדולים בבאור התלמוד, ודתיהם שונות, אף כי במנהגותיהם ותקנותיהם, אם מצד אפס הבקיאות בבדיקות, אם מצד כי בקעה מצאו וגדרו בה גדר, ועל כל אלה נלך אחר המנהג, כאשר מנהג ותיקין מבטל הלכה, ולזה אמרו הלכת בקרתא הלך בנימוסה, ובסוף דיני טרפות הריאה נחליט המאמר במנהגי' בע"ה. קפ"ב ע"א, „ויצאתי חוץ לגדרי לגדר שהייתי בו, מפני שראיתי אשר לא הגיעו להוראה, ורבים חללים הפילו, ולא השגיחו למקום חתך ז"ה. ש"מ ע"ב, „ורואה אני שגומל איש חסד בחפץ בחמאה הראשונה ימלא ידו בלחה, ומהר יחשה לקבלה מתחלת עשייתה ואין איש שם על לב להחמיר על עצמו מלאכול תוך שלשה ימים הראשונים."

המחבר חי ב ש א ב י ל י א ן בשנת רכ"ב (1462 למספרם) ושם ישב בישיבה, בשאביליאן ישבו גדולי תורה בזמן הזה. המרדכי כת"י בודל. סי' 170 נכתב שם כמו שמוכח מהגט שנסדר בשנת רי"א (1450), שנתן שמואל בר רפאל לדינה בת ר' יצחק. וגם כת"י בודל. 879 נכתב שם בשנת ר"ז (1447)[1]. מהלועזים נכר שהיה מגרושי צרפת ובכל מקום הוא סומך את עצמו על ההוראות של רבני צרפת; כמו שמ"א ע"א: אלא ש ב פ י י מ ו נ ט היו מחמירין בה הואיל ויצא מה"רף ז"ל אשר על פיו יסעו ועל פיו יחנו באיסור והיתר. אולי היתה מלאכתו מלאכת הרפואה. שהביא את ס' הרפואות שלהם, עיין ברשימת הספרים. וגם בחיבור עצמו אומר, ה' ע"ב, ואין להמשיל אלא למי שאינו יודע במלאכת הרפואה מן הגופות אשר יראה מהרופאים הבקיאים שהשקו חולים נוטים למות סם הנקרא בערבי שח"ם חנטל, ובלעז קוליקנטים והסקמוניאה והצבר ובלע"ז אלואיי וכיוצא מהם, ופסקו מהם המזון ונרפאו מחלים ונמלטו מן המות, הצלה גמורה, ויאמר הסכל ההוא, אחר שאלו הדברים מרפאים מן החלי כ"ש שיעמדו הבריא על בריאותו וגו'. שע"ו ע"ב אמר: והרופאים מכניסין אותן בצרכי הרפואות. שכ"ח ע"א אמר: ועל זה סמך רבי' משה המיימון ז"ל להיות רופא בארץ מצרים לישמעאלים. אולי היה בנו של ר' רפאל הצרפתי הרופא שמת בפדוואה. אודותיו דברו רמ"ש גירונדי בס' תולדות גדולי ישראל ור"ח ניפי בס' זצ"ל, טריעסטי 1853 ע' 310: „כמהר"ר רפאל בן הנשר הגדול מהר"ר יהושע לבית צרפתי זצ"ל רופא מומחה שרו של אברוש? אשר הגלה עם הגולה שבצרפת שנת קנ"ה . . . נפטר בנשיקה בשבת ז' של פסח שנת שי"ד." ושי"ד ספק אצלי מאד. יותר קרוב לשער שהיה בנו של ר' רפאל בלין שנזכר בתארי הכבוד בשו"ת של מהרי"ק, שו"ת סי' נ"ב, וגם קס"ג.

להמחבר היה לו יד גם בחכמות חצוניות וחכמת העמים: ח' ע"ב אמר: ואף כי בחכמת הטבע דברו בחכמה, כי בצאת ישראל ממצרים למדו בני ישראל מחכמתם בטבעיות לבני ישמעאל, ובצאתם מירושלים למדום ליונים וספרי שלמה המלך ע"ה בטבעיות נאבדו ממנו ומצאום היונים כמו שאמרו חכמי השמעאלים לחכמי היונים,

---

[1] גם כת"י ווינא סימן IX, 116 נכתב בפיימונט בשנת 1582, עיין רשימת גולדנטהל ע' 12. פיימונט נזכר גם בתשו' מהרי"ק סי' צ"ח עיין גם רשימתי של שיללר־סינסי ע' 71 ובהמזכיר חלק י"ב, קי"ז, וגם חלק ט"ו, ק"ז.

וחכמי היונים לישמעאלים בשבח כל אחד מהם את אומתו ממעל לשאר האומות בחכמות. ור"זל קראוה חכמה ע"כ. ט' ע"א עה"ג: הוא שאמר החכם ראית איש חכם בעיניו תקוה לכסיל ממנו, כאשר קרה לחכמי יון וישמעאל ורבים מבני עמינו אשר השכילו בעיניהם בחכמות אלה טרם התחזקם בתוריות ונכשלו ונשכלו ועליהם אמר ישעיה הנביא ע"ה הוי חכמים בעיניהם. שס"ב ע"א כתב: וכל אלו הענינים הם מבוארים למי שיש לו חלק בחכמת המדות והתשבורת אבל מי שלא הסתכל בחכמה ההיא ילמוד אלו הדברים בקבלה, ואם יהיה לו שכל טוב, והיה תכלית הכנתו לראות הענין בעין לבו, ולא יתבאר לו במופת.

ב

החיבור.

טרם נרשום את שמות הספרים והסופרים ואחרי שאספנו כל מה שמצאנו על המחבר עלינו לדבר על החיבור עצמו. א' ע"ב מצינו את תוכן הספר בדרך הזה:

לעת האכל גשי הלם

בית האכל.

מאמר הראשון בהנהגת האדם . . . . בגופניות,

מאמר השני באסורי האוכלים והכשרם מצד המין בדרך כל או בדרך חלק.

מאמר השלישי בהכשר האכל מצדי הזמן והמעשה.

מאמר הרביעי בהכשר האוכלין ואסורן מצד הזמן או המקום אם כלל אם פרט.

מאמר החמישי בספק האיסורין ותערובת'.

מאמר הששי בהכשר הכלים ואסורן.

מאמר השביעי בדיני נטילת ידים וברכת הסעוד' ומס . . . .

מאמר השמיני בנדרים ושבועות.

מאמר התשיעי באסורי המשגל.

מאמר העשירי בהכשרו מצד המעשה.

המאמר הראשון הוא מב' ע"א עד צ"ט ע"א. במאמר הראשון ישנם שאלות הללו והתשובות עליהם:

א) בבאור אדם ובהמה תושיע ה', ובאיזה ענין יתקשרו יחד בתשועת ה', ובמה תושע רוח הבהמה היורדת למטה לארץ, ק"ו על גוית נבלתם וכו'.

ב) בבאור אמרו צדיק אוכל לשובע נפשו ובטן רשעים תחסר וכו'.

ג) בבאור סמני בהמה וחיה להבדיל בין הבהמה הטהורה ובין הבהמה שאיננה טהורה.

ד) בבאור סמני העוף להבדיל בין הטמא ובין הטהור.

ה) בבאור סמני דגים להבדיל וכו'.

ו) בבאור סמני חגבים וכו'.

ז) בבאור בשר האדם וכל שאר בעלי חיים הגדלים ביין וכו' יש בזה ו' מחקרים.

ח) כמה הן האסורים באכילה מצד המין וכו' התשובה מתחלקת לי' חלוקים.

ט) דם השליל.

י) הרי אמרנו שאין חייבים כרת אלא על דם הנפש.

י"א) דם מהלכי שתים ודם חגבים וכו'. ויש בו ג' מחקרים.

י"ב) הרי אמרנו שדם האברים אסור דבר תורה. וכו' והמחקר הב' מתחלק לל"ב דרישות.

י"ג) בבאור איזה חלב אסור נתחלק לד' מחקרים וכל מחקר ומחקר לדרישות.

י"ד) אסור לתת החלבים על הבשר אם לא.
ט"ו) מותר לסמוך על המנקרים וכו'.
ט"י) סדר הנקור.

המאמר השני מתחיל צ"ט ע"ב ומגיע עד סופו ונתחלק לחלוקות. בהחלוקה הראשונה יש בה שאלות הללו:

א) מה הם המינים שהמעשה מכשירם או פוסלם וכו'.
ב) ממשמע שני' כאשר צותיך, מכלל שצוה כבר במ"א והיכן צוה וכו'.
ג) בבאור דיני קוץ ומחט.
ד) ריאה של עוף מה היא בנקיבה.

ר' ע"ב מסדר שש מחלקות בעניני הבדיקה, וזהו המבוא שמעיד על רוחו של המחבר ועל זמנו בכמה ענינים שאין לפרטם וברור לכל קורא הדברים בעיון. וז"ל: ולפי שרבו עונותינו, ומחיל אל חיל בראש גולים הלכנו, ונתמעטו הישיבות, ונתרבו מוציאי הדבות, על התלמוד, מפני שלא שמשו כל צרכן ואין להם מבוא בו, ואשר ילמדנו כצפור בודד, על גג שכול וגלמוד, וטמא טמא יקראו לו לא תבא כאן, בדד ישב מחוץ למחנה מושבו, ורבים מעמי הארץ מתיהדים, כי נפל עליהם פחד היהודים, יראו עצמם מן השרידים, אשר ה' קורא דגר כל חכמיה אשר מלכות יון הרשעה, ומלכות חייבת הבינו, לבאר ידעתו, ואמונתו הרמה, ויאכלם מחלב כליות חטאה, ויהי בפיהם למתוק ות' (?) לגמולי מחלב לשבעה, ואת נסתרות התלמוד הבינו, ידעו שעור הקומה, לפי דרכם כסל למו, אשר עשה האלקים את האדם ישר יחזו פנימו, עיניו עפעפיו יבחנו את הדרך ילכו בה ואת המעשה, והיש' בעיניו יעשה, והמה בקשו חשבונו' המון רשעים רבים, ולזה והזה על הוה הנה באה, והצרות מרובות, ונתמעטו הלבבות, כמעט נשתכחה תורה מישראל, עד כי כל מחוז ומחוז, דעת בפני עצמו יאחוז, ולא יספיק לו בזה עד כי ישוטטו ברחובות וכל חוצות יאמרו הו הוא עמנו, האח האח ראתה עיני דבר, בעצו ישאל ומקלו יגיד לו, עד כי יבא שילו ולא יקהת, שהוא כענינו להקל, ולא ישנה להחמיר מפני המחלוקת, ובפרט את החלוחלת יחלחל את לבו יחל דברו והריאה המאירה את העינים תהיה לו כאור השמש כאור שבעתים, המחשיך לינשוף ולעטלפי', השוחד הזה יעור עיני חכמתו, להטיב לא ידע, מנהגי הטוב מלפנים, יפקחו עיניו כעץ הדעת, לדעת היש משכיל דורש אלקי כסף ואלקי זהב, לעלוקה שתי בנות הב הב. יגלו ערותו, כי בתבונה ובמדע ובתורה יגלה פנים יגלה מומו לכל רואה, יאמר זהו ת"ח הרואה טרפה לעצמו חש על ממונם של ישראל חביב עליו מגופם, אחרין חסרון בחק הבורא, וכי יאכלוה הלא הם האוכלים, בגדול קרן עור פניו יחלה, ובקטן השחור ישחיר נפשו יכלה, ויאכיל ישראל טרפות, יחנך עצמו, ואת היהודים האמללים, ובאילן קטן יתלה, נפש האוילים יכתוש במכתשת בעלי בתוך הרפות, ומנהגי' הקדומי' הלכים ודלים, זה אומר בכה, וזה אומ' בכה, ראיתי לכתוב הנה את הדרך אשר ילכו בו הבודקים הצדיקים, ואת המעשה אשר יעשון, ואם כי יכלול גם בזולת הבדיק' ואומר כי יחלקו לשש מחלקות. ע"כ.

ה) ביצים שבמעי תרנגולת מה דינם וכו'.

ממאמר הששי יש לנו רק ב' דפים בראש הספר.

כאן נביא רק דבר אחר ממה שנוגע לקורות העתים.

שנ"ז ע"ב מצינו: וכן גביעים שהכומר ישמעיל תופש בידו, וקנאו ישראל אחר שפגמו הגוי, ובטלו אסור למכרו לגוי, דבשביל פגימה קטנה, אינו מניח מלתת בו יין לפני ע"ג שלו, ולעשו' בו עבודתו, וכן ספרים פסולים, הראויין לזמר בהם לע"ג, אסור למכור לישמעיל אע"פ שאינו גלח, מפני שבודאי ימכרנו או יתננו לגלח,

והגלח יקרא בו ויזמר וישבח לע"ג, והוי כמו עצים שאסור למכור לכומרי ישמעיל לשרוף תקרובת שלהם, כדאמרי' במס' נדרים, בפר' קונם יין.[1] וזאת היתה אחת מן הסבות שירדו נכסי בעלי הבית לנכרי לטמיון, וראיה לדבר כי תחלת טמיונם שנעשו ספריהם בדפוס והוזלו הספרים עד שלא מצאו למכרם, והיה מקום אחד שבעלי רבית שבו אבדו יותר מאלפים דוקאט בספרים בלבד מדה כנגד מדה. וסוף טמיונם מפני שמלוים ברבית לגוים[2].

גם בשאר מקומות כותב ישמעיל (כך!) במקום נוצרים או גוים. למשל צ"ב ע"ב ועוד. ובכמה מקומות אמר מחמט במקום ישו, כמו שנ"ב ע"א, שנ"ז ע"ב. שנ"ד ע"א נותן טעם למה לא נוהגים איסור לישא וליתן עמהם ביום אידם.

המחבר רומז גם על שאר חלקים מחיבורו, כמו הל' שבת, חל, ע"ז, שאינם לפנינו וחבל על דאבדין. ביתר שאת מדקדק בגירסאות הש"ס, שהם נחוצות לקיים פסק הלכה או הלכה למעשה.

ג

שמות המחברים.

1) ר' אביגדור כהן, ק"ג ע"א, וכתבו מהר"ף ורבי' אביגדור כהן זל"ך בד"א כשהשוחט הרגיש בה קודם השחיטה וגם אומ' שדקדק בה וכו'. קס"ג ע"ב. וראב"ן וראבי"ה ורבי' אביגדור כהן ז"ל אמרו שאף הסלעים יקראו בועות[3].

2) אבצ"ן, קל"א ע"א עה"ג, ואבצ"ן תמה כי מה הועילו בתירוצם זה, והרי שנינו בהדיא אלו טרפות בעוף. כ"א ע"א ותניא בת"כ ומביאה. (עה"ג) לא ראיתיה בת"כ, אלא שמצאתי כן בסהמ"ג וצ"ע בת"כ דהא ת"כ הוא ספרא דבי רב ואיהו לא דריש הוי הכי כמו שהוכחתי בדין זה, ואולי הוא במכילתא וצ"ע אבצ"ן.

3) ר' אברהם אב"ד, עיין ס' האשכול.

4) ר' אברהם בן דוד, הראב"ד, בכמה מקומות, למשל ל"ד ע"א, וכן הגירס' בהרבה ספרים, ובפירש רבינו חננאל ז"ל, ובסדר קדשים כתב יד רבינו גרשון מאור הגולה ז"ל, וכן כתבו הראב"ד וריבא הבחור ז"ל, והי' הוא ריבא ז"ל.

5) ר' אברהם בר עזרא, כ"ו ע"ב, ואף החכם ר' אברהם א"ע זל"ך והאמ' כי הנפש שבה יחיה האדם היא בלב זהו שנ' כי נפש הבשר בדם וכו'.

6) ר' אהרן הלוי, כ"ט ע"ב, והרא"ה זל"ך שאי אפשר שבחלבין מותרת וכו'. ק"ל ע"א, והרא"ה זל"ך בפירושו על האלפסי שקבלה בידו מאחיו ז"ל ששעור ושט בעוף מלמעלה וכו'. קצ"א ע"ב, והרא"ה זל"ף שהכונה באוכמי אוכמי חזותי חזותי וכו'. ר"כ ע"א, גדולה מזו אמר הרא"ה ז"ל וכו'.

7) ר' אהרן בר משולם, רכ"ז ע"א, והקשה ר' אהרן בר' משולם ז"ל לפי זה, שאין זו שמוטת ירך וכו' ותירץ ר"ן ז"ל וכו'. רכ"ח ע"א, עכ"ל מהר"ף ז"ל, וכן פסק רבי' אהרן ב"ר משלם ז"ל. רכ"ו ע"ב. וכתב רבינו אהרן ב"ר משלם ז"ל אבל אם נשמט ראשו העליון וכו'[4].

---

[1] [נדרים ס"ב ע"ב].

[2] על התנגדותם של הראשונים כנגד לוקחי רבית מן הגוים עיין המזכיר כ"א, ע"ח.

[3] עיין אודותיו מש"כ ר' יעקב במברגר מאשפפנבורג בחיבורו: ר' אביגדור כהן צדק, מאינץ 1900, צונץ, צג"ל ל"ח, מ"ב, קצ"ג, וש. כהן במכתב חדשי 1877 ע' תקנ"ט. ומהר"ש בובר במבוא לשבלי הלקט השלם, ע' 8 הע' ל"ט.

[4] עיין גרוסס, גאליא יודאיקא ע' ר"פ.

8) ר' אושעיא הלוי, ק' ע"א, ובשאלה זו רבו הדברים זה אומ' בכה וזה אומ' בכה, והביאור היותר מוסכם מן גדולי המחברים ז"ל הו' מה שביאר הרב הקדוש רבי' אושעיא הלוי ז"ל. קכ"ב ע"ב, ורבי' אושעיא הלוי ז"ל באר שאלה זו בלבד, ובשוחט סכין רעה שעל זה הענין כתובה שאלה זו בתלמוד[1].

9) ר' אלדד הדני עיין להלן ברשימת הספרים סי' 23. קי"ז ע"א, וכן פי' ר' אלדד הדני[2].

10) ר' אלחנן עיין תוס' ר' אלחנן. וגם של"ג ע"א.

11) ר' אליעזר בר יואל הלוי, ראבי"ה, כמה וכמה פעמים, קפ"ד ע"א, קפ"ז ע"א, קצ"ו ע"א, רפ"ה ע"ב.

12) ר' אליעזר בר יצחק, ש"ל ע"א עה"ג, וכן פי' רש"י ז"ל בפר' כיצד צולין וז"ל ואע"ג דקימי תנאי כותיה וכו' ואביי ורבא הלכתא כרבא בר מיע"ל קנ"ם, וכן היא בתשובת הגאונים וכן נאמר לי משמו של ר' אליעזר בר יצחק דלא חייש לה להא דריחא דרב עכ"ל[3].

13) ר' אליעזר בר נתן, ראב"ן, כמה פעמים. קצ"ח ע"ב, רל"ח ע"ב.

14) ר' אליעזר מגר מייזא בעל הרוקח, קי"ז ע"ב, וכן פסק רבי' אליעזר מגרמאייזה ז"ל בעל הרוקח וש"מ. עיין ס' הרוקח. קצ"ו וכן היא גירסת הרי"ף, ורב חננאל, והרמב"ם ורבי' שמריה, וריב"ק ממגנצא ורבי' אברהם ורבי' יהודה ורבי' מאיר קדמון, ור"י הלוי ור"י הלבן ורבי אליעזר מגרמאיזה בעל הרוקח.

15) ר' אליעזר מביהם, שנ"ז ע"א, ורבי' אליעזר מביהם ז"ל אסור (צ"ל למכור) לכומרי ישמעאל קלפים ודיו. אודות ישמעאל תחת נוצרים עיין לעיל סוף פ"ב[4].

16) ר' אליעזר מטוך. קי"ג ע"ב עה"ג, וכן דעת תלמי' (של ריב"ש בעל התוס') ר"ב בסה"ת, אבל תלמידו רבי' שמשון משאנץ ורבי' אליעזר מטוך ומהר"ף והרא"ש ז"ל לא הזכירו דברי ר"י ז"ל רק דברי ריב"א. קמ"ז ע"א, עיין לקמן תוספות טוך[5].

17 ר' אליעזר משזיינא, י"ג ע"א[6].

18) ר' אלכסנדר הכהן עיין לקמן ס' אגודה.

19) ר' אפרים בר' יצחק, ק"צ ע"ב, קצ"ג ע"ב, קצ"ה ע"א וש"מ[7].

20) ר' אשר בר דוד הלוי עיין להלן במחזור ויטרי של ר' שמעיה. קל"ג ע"א[8].

21) ר' אשר בן יחיאל, י"א, ע"ב, כת' הרא"ש והרשב"א ז"ל שסומכים על אותם מקומות שפשט בהם היתרם, קצ"ג ע"ב, חסרה העינוניתא דורדא, יש מכשירה,

---

[1] נזכר בתוספות חולין ל' ע"ב, ובנו יצחק בקידושין נ"ב ע"א, עיין גרוסס, רל"ח.

[2] דיני והלכות שחיטה לאלדד הדני הובאו אצל מחברים קדמונים, כמו בחיבורו של ר' שמואל בן יעקב אבן גמע מקאבס, עיין רמש"ש, גייגרס יוד. צייטשר. ח"א שי"ד. ר' אברהם בן הרמבם מזכירו עיין ייד. צייטש. י' קכ"ז, קובץ על יד ח"ד, ס"ב, והירשפלד בפעסטשריפט ברלינר תה"ע נ"ד. מרדכי חולין א' תקע"א, עיין ש. כהן במכתב חדשי כ"ז, תכ"ג ובס' התרומה הל' שחיטה סי' ח', הג' מרדכי כת"י אוכספורד תרע"ח, מ"ח תשל"א, קע"ד ובשלטי הגבורים עיין שלאססינגער, מ. The Ritual of Eldad hadani, Leipzig 1908, pp 13 f.

[3] צונץ צנ"ל ע' 47, היה מבעלי תוספות הקרמונים [?].

[4] צונץ שם 119.

[5] צונץ שם ע' ל"ט, צ"ה, ונרוסס, כ"י.

[6] אולי הוא ר' אליעזר משנץ, צונץ מ"ט, ונרוסס, תרס"ד (Sézanne). וצ"ע.

[7] בן דורו של ר"ת וריב"ם מרגנשבורג, צונץ ל"ג וש"מ. ובשבלי הלקט השלם מבוא ע' ה'.

[8] היה בן דורו של רש"י ולא נודע לי שמו ממקום אחר. אולי הוא בנו של ר' דוד הלוי שנזכר גם בשבולי הלקט השלם כמה פעמים עיין מבוא ע' 10. ומצאתי זכרו גם בכת"י בריט. מוזאום סי' 1389 בשער ק"ח. וגם בס' האורה ועיין במבוא שם ע' י"א ובספר איסור והיתר לרש"י, ע"ש ע' נ"ב ובס' הפרדס שם ע' צ"ו, בלי ספק היה בן דורו של רבותיו של רש"י.

וכן פסק רש"י ז"ל מפני שסובר שאחת היא יתר' וכן פסקו הראש ובנו הב' הטורים ז"ל וכתבו כן בשם הגאונים ז"ל, וכן כתב רבי' ברוך ממגנצא ז"ל ושעמא דבר כרש"י ז"ל. אבל רבי' אפרים היה מטריף וכו'. קצ"ו ע"א. רל"ח ע"א, עכ"ל תו' והרא"ש זל וסיים הראש ז"ל וכן הלכה דנטלה טרפחת כשרה וכו'.

22) ר' אשר ב"ר שאול בעל המנהיג. ק"ה ע"ב, וכן פסק הב' המנהיג רבי' אשר בר שאול ז"ל. קס"ד ע"א, כתב רבי' אשר ב"ר שאול בעל המנהיג ז"ל בד"א וכו'. קפ"ב, ע"א, עיין להלן בתוס' שיטת רבי' יעקב האחרון. קפ"ה ע"ב עיין ס' המנהיג להלן.[1]

23) ר' בנימין מקורטבא (צ"ל מקנטבירויא), של"ט ע"ב, אבל הב' המרדכי זל"ק, וז"ל יש מוכיחים מכאן שאם ברור לנו שאין דבר טמא בעדרו וכו', וכן אמרו בשם רבי' בנימין מקורטובא, וכן פסקו בסהמ"ק מקורבייל ז"ל ומהר"ף ז"ל שאפי' אין דבר טמא בעדרו צריך שיהיה שום ישראל בתחלת החליבה, ויראה שאין בכלי שום דבר, פן ישים הגוי חלב טמא בכלי קודם שיבא הישראל[2].

24) רבי' ברוך, קצ"ו ע"א בשם ר"י ב"ר יהודה.

25) ר' ברוך מגרמייזא בעל ס' התרומה עיין לקמן. קפ"א ע"ב, וכעס רבי' ברוך בעל סה"ת ז"ל והטיל חרם על כל קהל פריש.

26) ר' ברוך ממגנצא בעל ס' החכמה עיין לקמן. רכ"ג ע"א וכת' רבינו ברוך ז"ל וכבר בא מעשה לפני רבותי בתרנגלת וכו' ורבי' יהודה משפירא ז"ל כתב ג"כ דרגל הוי יתר וטריפה וז"ל תשובתו וכו'. עכ"ל רבי' ברוך ממגנצא ז"ל, קי"ו ע"א וכן כת' רבי' ברוך ממגינצא ז"ל והביא ראיה מדאמרי' בפר' השוחט וכו'. קע"ו ע"ב וכת' רבי' ברוך ממגנצא ז"ל והפרש יש בין אונא באונא לאונא באומא. קצ"ג ע"ב עיין לעיל ר' אשר בן יחיאל.

27) ברצלוני, והוא ר' יהודה בעל ס' העתים. קע"ג ע"ב, וכן פסק הוא ז"ל, והרב הנשיא אלברצלוני וכו'. קצ"ג ע"א, והרב הנשיא אל ברצלוני זל"ק שצריך לנפחה אחר שפרקוה וכו'.

28) גאון. שמ"ח ע"א, וקא' גאון ז"ל דלא אפסיקא הלכתא כר' יוחנן אלא לענין בצה צלויה וכו'.

29) גאוני מערב, ש"ט ע"ב, והב' המרדכי ז"ל הביא דברי גאוני מערב, ולא הביא שום חולק עליהם.

30) גאונים, י"ב ע"א הורו מקצת גאונים ז"ל שכל עוף שחרטומו רחב ויש לו כף הרגל כרגל האווז וכו'. כ"ט ע"ב, אבל הגאונים סוברים דר' דרוסאי פליג אדר' ירמיה וכו'. ק"ע ע"ב וכן מצאתי בשם הר"ר יעקב מכופשטין ז"ל ושכן כתבו הגאונים ז"ל, ואומרים שאין באים מחמת נקב. קע"ג ע"ב והגאונים והרשב"א ז"ל וכתבו שכן המנהג הפשוט. קפ"ז ע"א, וכן כתבו הגאונים והב' האשכול, והב' המנהיג והב' אסופות וכו', רט"ו ע"א, וכן כתבו הגאונים ז"ל ובתשובות הראשונים ז"ל כתו' שהעופות הקטנים כצפורים ויונים, אין האדמומית נכרת ָבהם, ואין להם בדיקה. ר"ן ע"א ומ"מ לדברי הגאונים שומעים שהם המחמירים בשל תורה, ועוד שדבריהם יותר נראים, והם דברי קבלה. ורבים אשר אתו וכן הסכמו האחרונים. ש"ז ע"א, ולפיכך כתבו

---

[1] גרוסס, רפ"א, נזכר גם בכל בו סי' ה' ובארחות חיים כ"פ עיין בשמות המחברים שם ע' תרל"ט.

[2] ר' בנימין מקרטוב' נמצא גם בכת"י שזח"ה, סי' שמ"ה (עתה בבה"מ שלנו בלונדון) בסי' תש"צ: מצאתי להר"ר בנימין מקרטוב' פסק אם אדם הזמין חבירו ואמ' אתה הלשנת אותי והפסדתי והלה אמ' לא הפסדתיך כלו' דפטור וכו'. אודות ר' בנימין מקנטביריא, Canterbury, עיין צונץ, צנ"ל צ'ז, ממנחת יהודה, וכהן במאמרו על מרדכי בן הלל במ"ח 1878, ל"ז.

הגאונים והראב"ד, והב' סהמ"ג והרשב"א ז"ל שכל שהרתיח יינן אין בו משום יין נסך. שמ"ב ע"א, וכן כת' הר"ם מרונטרבורק משם הגאונים ז"ל.

31) גדול אחד, י"ג ע"א, ואמרו שפעם אחת גדול אחד אכל ממנו, ויהי בלילה נראה לו אליהו הנביא בחלום.

32) רבי' גרשום מאור הגולה. כ' ע"א, וכתובה (הגירסא) בספר רבי' גרשם מאור הגאולה(!) ובהלכות הרי"ף ז"ל. ל"ב ע"ב וכן היא הגי' בהלכות הרי"ף ובספר רבי' גרשון מה"ג ז"ל. ל"ד ע"א, וכן הגירס' בהרבה ספרים, ובפירוש רבינו חננאל ז"ל ובספר קדשים כתב יד רבי' גרשון מאור הגולה ז"ל. מ"א ע"ב ואמנם בספר ר"ג מאור הגולה ובאלפסי גרס' הא לדידיה באומצא וכו'. קס"ט ע"א, אבל הב' התו' והב' המרדכי ז"ל כתבו שכתוב בהלכות טרפות של רבינו גרשון מאור הגולה ז"ל וכו'. קפ"ב ע"א, וכן פסק רבינו גרשון מ"ה ז"ל. ע"א ע"ב, וכן יש בתשובת ר"ג מאור הגולה ז"ל. קע"א ע"ב. סרכא תלויה כיצד הסכמת רוב הפוסקים הקדמו' ובראשם הגאונים ורבי' יוסף טוב עלם ורש"י והרמב"ם ורבי' גרשון מאור הגולה ז"ל. קע"ד ע"ב, ומתוך הלכות טרפה של רבינו גרשון ז"ל ותשובת הגאונים שכ' ר' יוסף טוב עלם ז"ל. קע"ו ע"א, כי בהלכות טרפות של רבי' גרשון והלכו' גדולות והרי"ף ותשו' הגאונים לא מצינו חלוק זה. קע"ו ע"ב, וכן כת' הר"י ז"ל שרבינו גרשון מאור הגולה ורב נחשון ור"י בר יהודה ורשבם ז"ל מכשירים היכא דלא שיעא כאופת' דאית לה חתוכא דאוני. ר"ס ע"א, וכן היא כתובה גירס' זו בספר רבינו גרשון מאור הגולה ובהלכות רב אלפס ז"ל. קס"א ע"ב, והדעת השלשית היא דעת קצת מן הגאונים ור"ג מאור הגולה ורב אלפס ז"ל שהביאו בהלכותיהם. שנ"ב ע"ב, וראבי"ה ז"ל בשם רבי' גרשון מאור הגולה ז"ל שמותרים ע"י ביטול וכו'. ש"ס ע"א, וגם פי' רבי' גרשון ז"ל שלא אמרו כן בסתם.

33) ר' דוד קמחי, ע"ב ע"א, אבל ר' דוד קמחי וכל הפותרים פתרוהו ביריעה שאמרנו.

34) ר' האי גאון, קס"ג ע"ב, ובבאור המים הפושרין בארו רב האי גאון, ור"י בר אבא מרי בעל העטור והרשבא ז"ל בספר תה"ק שלו וכו'. קע"ד ע"ב, אבל רב האי גאון ורב שרירא גאון כתבו, שבכסדרן אין צריך בדיקה כלל. קע"ו ע"א וכן הכשיר רב האי גאון ז"ל וכן הריף ז"ל בתשובה וכו'. קפ"ט ע"א, וכן השיב רב האי גאון ז"ל, ר"ל ע"א, וכן פסקו רב האי גאון ור' חננאל ור' אלפס ור"ת ז"ל.

35) ר' זרחיה הלוי בעל המאור, קע"ט ע"ב, וכמה פעמים.

36) ר' חיים חדר עיין לקמן ר' יוסף קולין[1].

37) ר' חננאל, קע"ה ע"ב, וכן הבינו הב' הערוך האסופות(?) ז"ל, וז"ל כתב הב' הערוך בשם חותנו(!) ר"ח שאפי' כרוכות זו לזו וכו'. קצ"ו ע"א וכן היא גירסת הרי"ף ורבי חננאל וכו'. ר"ל ע"א, וכן פסקו רב האי גאון ורבי' חננאל וכו'. שי"ט ע"א, וכן היא גירסת הלכות גדולות והגאונים ורבי' חננאל ורב אלפס והרשב"א והרא"ש ז"ל. שכ"ג ע"א פסק רבי' חננאל דהכי הלכת' דכח כחו אסו' דמעשה רב. שמ"ב ע"ב, פסק רבי' חננאל ז"ל כשתי הלשונות להחמיר.

38) ר' טוביה אז ר' טוביה מביינה. של"ח עא, ועוד היה גר' לרבי' טוביה מביינה ז"ל שיש להתירם אפי' לדברי שמואל ובו'. שמ"ו ע"א, וכן פסק רבינו טוביה ז"ל[2].

---

[1] עיין שו"ת מהרי"ק סי' קמ"ו. נזכר גם בכת"י פרמא סי' 1420 עיין המזכיר י"ב, קי"ז ובכת"י קמברידג סי' מ', רשימת שילר סינסי ע' ע"ו, והא לך מה שכתב החסיד איש אלקים כמהר"ר חיים חדר.

[2] עיין עליו אצל גרוסס, קצ"ב.

39) ר׳ יהודאי גאון, מ״ג ע״ב, וכתב רב יהודאי גאון ז״ל שאע״פ שחתכה ומלחה אסור בין בשור בין בכבש בין בעוף עד שיוציא הורידין קטנים שבו, ע״כ דבריו. ס״ו ע״ב. והרי כבר כתב רב יהודאי גאון ז״ל שאין סומכים על דבריו של גוי, לא לאסור ולא להיתר וכו׳. קס״ג ע״א, עיין לקמן הלכות גדולות. קצ״ז ע״א, כתב רבינו יהודה מפריש ז״ל נשאל למורי ריב״ש ז״ל על ריאה שבצד ימין לא היו לה רק שתי אונות גדולות, ועוד נכר בה חתוך גמור וכו׳. ואסרה רב יהודאי, והשיב ר״י ז״ל לא ידעתי על מה אסרה וכו׳. קס״ו ע״א, ועליו נסמוך, כי דעתו היא דעת שני שרי צבאות ישראל ר״י מקורבייל ומהר״ף ז״ל, הואיל ולא השיג עליו, ועוד שכל מנהגותינו על פיו, ועוד כי כמה שהוא מקל, כן דעת רב יהודאי גאון, ורשב״ם ומהר״ם והגליון ור׳ אליעזר משונא ורבי׳ שמשון, ורבי׳ יונה והב׳ טורים ז״ל וכו׳.

40) רבי׳ יהודה, קל״ג ע״א עיין לקמן במחזור ויטרי של ר׳ שמעיה.

41) רבי׳ יהודה, קצ״ו ע״א וכן היא גירסת הרי״ף וכו׳ ורבי׳ שמריה וריב״ק ממגנצא ורבי׳ אברהם ורבי׳ יהודה ורבי׳ מאיר קדמון וכו׳.

42) רבי׳ יהודה בן החסיד ר׳ אברהם בר מאיר. קל״ח ע״א, וראב״ן זל״ך לדברי ריס״ל (ר׳ יצחק סגן לויה) ור״י בר יהודה ז״ל לאסור כל שלא נבדקה הריאה, אפי׳ אינה לפנינו ולא ראינו בה רעותא, והחכם הגדול רבינו יהודה בן החסיד רבנו אברהם ב״ר מאיר זל״ך, ריאה שנטלה ולא נבדקה, הר״ר ברצלוני ז״ל הכשירה, וזקני ז״ל חולק עליו ואסרה, ומסתברא להיתר, ויפה הדבר להחמיר שלא יבואו לידי קלקול, עכ״ל. קע״ב ע״א, ואף הב׳ אסופות זל״ך שהראב״ד ז״ל התירה משום דסרכא כשמה כן היא סרכא סרוכה, ושכן התירה הותיק הגדול ר׳ יהודה בן החסיד ר׳ אברהם ב״ר מאיר ז״ל ואמר שכן המנהג על פי הגאונים ז״ל. קס״ח ע״א עה״ג, וכן השיב הותיק החכם ר׳ יהודה בן הותיק החסיד ר׳ אברהם ב״ר מאיר כי הבועא מעידה עליה בנקב וכו׳.

43) ר׳ יהודה העניו בר בנימין הרופא. קע״ב ע״א. ואולם רבי׳ יהודה העניו ז״ל ב״ר בנימין הרופא מב״ע בהלכות טריפה שחבר בשמנה חלקים כתב וז״ל ודעתי נוטה בין אונא לאונא בין אונא לאומא.

44) ר׳ יהודה בר קלונימוס ממגנצא. ס׳ ע״א, וכן הורה ר״י בר קלונימס ז״ל וגדולה מזו כת׳ הב׳ המרדכי ז״ל שהורו רבי׳ יהודה ורבי׳ שמחה ז״ל שחתיכה עבה צריך לבקעה ולמלחה. קצ״ו ע״א, וריב״ק ממגנצא.

45) ר׳ יהודה חסיד י״ג ע״א, ואמרו בשם רבי׳ יהודה חסיד כי דג טהור וכו׳.

46) ר׳ יהודה הכהן, ק״ע ע״ב, וכן מצאתי (כתב ר״י בר יהודה לרבי׳ מנחם בן דודו מכיר) שבא מעשה לפני רבי׳ יהודה הכהן ז״ל, שכאשר היה נועץ בה צפרניו, היתה נופלת תלחי תלחי, נמצא בתוכה ריאה אחרת חדשה ויפה, והכשירה, ונקראת בלע״ז פורמונײרה עכ״ל.

47) ר׳ יהודה מפריש כמה פעמים. קפ״א ע״ב, עוד כת׳ הב׳ המרדכי ז״ל שבא מעשה לפני רבי׳ יהודה מפריש וכו׳ עיין לעיל. קצ״ג ע״א עיין לעיל ר׳ יהודאי גאון. שמ״ה ע״ב ומעשה בישראל ששפחתו בשלה בשבת דג גדול בכלי אחד, וצוו רבי׳ יהודה מפריש וכל הגדולים ז״ל להגעיל את הכלי אחר השבת. שמ״ו ע״ב, כתבו רבי׳ יהודה מפריש והרשבא ז״ל כל שלא נתבשל מחמת הנחת הגוי בלבד וכו׳.

48) ר׳ יהודה משפירא, רכ״ג ע״א, ורבי׳ יהודה משפירא ז״ל כתב ג״כ, וזה תשובתו דעתי נוטה וכו׳ מס׳ החכמה של רבי׳ ברוך ממגנצא.

49) ר׳ יהוסף הלוי, של״ו ע״א. הק׳ רבי׳ יהוסף הלוי ז״ל אמאי איצטריך שמואל למימר בעור קיבת נבלה, אפי׳ כשרה נמי תתסר משום בשר בחלב. ועוד

הק' הוא ז"ל היכי מתס' בכל שהוא לטעמיה קפילא ולהוי בנ"ט, ותירץ הוא ז"ל דאי משום בב"ח וכו'.

50) ר' יואל הלוי, בכמה מקומות, קצ"ו עא.

51) ר' יוחנן דטריבייש. ר' ע"א: והנה יש בידי תשו' מהר"ר יוחנן דטריבייש ז"ל לכבוד אבא מרי זל"ה וז"ל בענין האווז לדברי ראבן ז"ל היה אסור שאין אנו בקיאים בבדיקה, ומ"מ הואיל וכל שאר הפוסקים הנמצאים אצלנו מקילים, המקל לא הפסיד עכ"ל. שמ"א ע"א, וראיתי זקנים אנשי מעשה שאכלו מן החמאה השניה, וכן מהר"ר יוחנן דטרייבש ובנו מהר"ר יוסף התירוה הלכה למעשה.

52) ר' יונה מטולייטה (מטוליטולה). מ"ד עא, וכתבו בשם הר"ר יונה ז"ל שצריך להדיח תחלה וכו'. נ"ט ע"א, ולפיכך כתב רבי' יונה ז"ל באגרתו, שצריך לשרותו במים תחלה. שמ"ז ע"א, ואולם רבי' יונה מטולייטה זל"ך באגרת שלו, שאין זריקת קסם בתנור מועלת לשלקות זולתי לפת וכו'.

53) ר' יוסף בן יצחק מארליינש. ס"ב ע"א, ומהר"ר יוסף בן הרב רבי' יצחק מאורליינש מ"כ היה אומ' שכל זמן שהבשר פתוח לפלוט, מותר לתת עליו בשר וכו'.

54) ר' יוסף אבן פלט, קפ"ד ע"ב. והרב החסיד רבי' יוסף אבן פלט ז"ל, חלק ביניהם לפי מה שמצאנו כתו' בשמו בספר בעלי אסופות ובספר בעל המנהיג. קפ"ח ע"א, ונתן סימן לזה רבי יוסף אבן פלט ז"ל, כל דסריך נשחת ואדם אין וכו'.

55) ר' יוסף בעל שמועות, קפ"ז ע"א, אלא שאמרו משמו של החכם המובהק ר' יוסף בעל שמועות שחכמי לונייל ז"ל מתירין באומא כל שנסרכה בלא פלוש. עוד שם וכן כת' הב' אסופות בשם הב' העטור והרב הברצלוני ורבי' יוסף בעל שמועות ז"ל וכן כת' הוא ז"ל וכו'. קפ"ז ע"ב, עוד כת' הב' אסופות ז"ל שמעתי מרבי יוסף בעל שמועות שיש סרכא שכשרה לד"ה וכו'.

56) ר' יוסף טוב עלם עיין לעיל.

57) ר' יוסף דטריבייש בן ר' יוחנן עיין לעיל סי' 51.

58) ר' יוסף כהן צדק עיין לקמן אצל ר' יוסף קולון מ' ע"א, קע"ב ע"ב, קע"ג ע"א.

59) ר' יוסף קולון, מ' ע"א. ואולם זכור אני בימי חרפי שנסתפקו גדולי ישיבי' שאביליאן מהררי"ק ומהר"ר יוסף כהן ומהר"ר חיים חדר ואבא מרי מהר"ר רפאל זלה"ה בענין קרום הראש, אם חתיכה מועלת בו או צריך ליטול את כלו וכו' ושוב מצאתי בהדיא בדברי מהר"ר שמשון שו"י וכו'. מ"ז ע"א ,וכן כתב לי מכתב ידו נחלת ישראל מהררי"ק ז"ל. קנ"ד ע"ב עה"ג, וכן השיב לי מו' מהררי"ק ז"ל הלכה למעשה. קע"ב ע"ב, והנה מורי הרב מהררי"ק, ומו' קרו' מהררי"ד ז"ל היו רוצים להטריף סרכא תלויה. ק"צ ע"א, ומו' מהררי"ק ז"ל היה נוהג בהפך, כי היה מחמיר בשאר המראות יותר מבדם. קצ"ט ע"א, ובימי חרפי בהיותי מציק מים על ידי מו' הרב מהררי"ק ז"ל, והיה מו' הרב ז"ל אז חוץ לעיר, ובא מעשה בתרנגלת שנשבר גפה בעצם השלישי הסמוך לגוף, וחזר ונקשר, והנה מקום השבר ממש היה רחוק הרבה מן הגוף וכו' וכתבתי למו' הרב ז"ל כדת מה לעשות וכו'. והנה יש בידי תשו' מהר"ר יוחנן דטריבייש ז"ל (עיין לעיל) וכו'. והנה שמעתי עליך לאמר כי תמדד בחצי העצם, שכן היה נוהג האלוף אביך מהר"ר שלמה זלה"ה. ולא ידעתי מניין לכם זה. ועוד הוגד לי כי מהר"ר יחיאל פיגון ז"ל היה משער במקום החוד ממש וברחב גודל וכו'. וכבוד אבא מרי זלה"ה היה נוהג בזה כאגודה וכו'. עכ"ל אשר כתבתי לו. והנה לא יכול מו' מהר"ר יוסף ז"ל להתאפק ולכתוב לי לרוב

הצרות והטרדות והטלטולים אשר טלטלונו טלטלה גבר, ברוך דיין האמת. עה״ג ר׳ ע״א, והני(!) אחרי כתבי דברי אלה ראיתי כתב יד מורי מהררי״ק ז״ל שהשיב בגליל איטליא שאין לאסור לאחרים בשנשבר רחוק מעט מן הגוף. ואף אמנם כי בהיותי בפיימונט היה מורה ובא בשם אביו מהר״ר שלמה ז״ל לאסור עד רוב הפרק. ואחר ראי תשובתו נקל בגליל הזה אף להלכה למעשה. רמ״ג ע״ב. ועכשיו קושרים אותם, ואין איש שם על לב. ואני שאלתי את פי מו׳ מהררי״ק ז״ל על זה, והשיב שאין כונת הז״ל שלא לקשרם כלל וכו׳. ש״ך ע״ב, וכן בימי חרפי באה מעשה גדולה מזה, בגוי אחד שהיה רוצה למכור יינו המשומר בענביו בכשרות, אל הפטיש החזק מו׳ רבי׳ מהררי״ק זצ״ל. ומפני שלא היה מו׳ מקבל עליו לפרוע לו בדמיו כאשר העריכו הגוי, המשיך כל היין והוציאו הגיגית להכעים למען לא יוכל הישראל לקנותו. ושוב נתרצו בערך היין, וקנאו מורי הרב זצ״ל. והיו שם כמה גדולי עולם וחסידים ואנשי מעשה, ואני הייתי כבן שש או כבן שבע לגלגתי עליו ואמרתי, מדוע ישתה אדוני מיין של גוים שהוציאו הגוי מן הגיגית ושמח עלי וספר לי מעשה שכתבתי למעלה ושכן כתוב במרדכי וזה היה במעמד החסיד אבד מן הארץ כבו׳ אבא מרי זלה״ה ואין איש שם על לב לפקפק בדבר ולא נכנסו דבריו באזני ולא יתישב לבי עליהם. קכ״ג ע״ב נמצא, וכן מ״ר מהררי״ק ז״ל היה גוער מאוד באותם שהיו רגילים לעשות כן מפני שני דברים, אחד מפני שהיה, ואחד כדי להוציא כל דמו. ק״כ ע״א, ואני שאלתי את פי מו׳ מהררי״ק ז״ל על מחט שנמצאת בעובי בית הכוסות ולא שבעתה העין לראות וכו׳ והשיב לי ע״ד המחט וכו׳ עכ״ל להלכה למעשה, וחס ושלום את מורי הרב איננו רב לחלוק עליו, אבל אם לדין ולתשובה וכו׳. ובסוף נזכיר מה שנמצא קס״ו ע״ב: וזכורני (עה״ג) [כי בשביללאון בכסליו רכ״ג לפ״ק בבית הכנסת] בלמדנו על הישיבה שמועת שקדו ר״פ בתולה נשאת והיו שם במקומנו בשאבילליאן רבנים וחברים ובחורים ותלמידי חכמים לרוב קהל גדול מאד, והובאת לפנינו ריאה אחת מעיר רקונים שהיו בה שני צמחין, ומו׳ רבי׳ מהררי״ק ז״ל ותלמידו החשוב מהר״ר חיים חדר ז״ל רצו להכשירה מפני שנתפשטו בבשר והתחזקו בדבריהם באמרם כי כל שהן בבשר אינן בועות זולתי חסרון מבפנים שאין שמן חסרון, ולא יכלו כי דנתי לפניהם כהלכה עד שחזקני ועזרני מו׳ קרובי מהר״ר יוסף כהן צדק ז״ל ושלחנו להביא כל הבודקים שבעיר והסכימו כולם לדברי שכל שאין בשר מקיפין מכל צדדיהן ולא נוגעות להקרומות באיזה צד מן הצדדין בועות הן לכל מיני איסוריהן וטרפוה אחר הרוב שנטו לדברי, והוצרך הרב להודות למנהג, ומ״מ אם יהיה במקום אחר מנהג להקל נקל בבהמת ישראל.

60) ר׳ יוסף קלצון, רס״ה ע״א, וכן פסק ר׳ יהודאי גאון ורשב״ם ז״ל וכן כתב מהר״ם מרונטרבורק ז״ל בשם רבי׳ יוסף קלצון ז״ל.

61) מהרי״ח (= ר׳ יחזקיהו ממגדבורג) קמ״א ע״ב, ומהרי״ח ז״ל שכת׳ וז״ל וגם בתו׳ משמ׳ דס״ל שהלכה כעולא, שכתבו פרש״י ישב לו קוץ בושט וכו׳, קמ״ז ע״ב, ומהרי״ח זל״ך, ונ״ל דאותם שני עצמות קטנים המונחים בגב העוף וכו׳. ש״ב ע״א ומהרי״ח זל״ך שמיטה מן המחובר שהדקנו מתחלה בחבלים להפסיק שתיית היין. שכ״ג ע״ב, וכן פסק מהרי״ח ז״ל.

62) ר׳ יחיאל בר יוסף מפריש כמה פעמים. י״ג ע״א, י״ד ע״ב, ט״ו ע״א וכן פסק רבי׳ יחיאל מפריש. רכ״ו ע״א, אמנם בשטת מורי (דברי מהר״ף) רבי׳ יחיאל בר יוסף מפריש בשם רבי׳ אלחנן ז״ל פי׳ וכו׳. שנ״ב ע״א.

63) ר׳ יחיאל פיגון, עיין לעיל ר׳ יוסף קולון. ר׳ ע״א.

64) ר׳ יעבץ, מ״ו ע״א, ואולם פירשו הגאונים, וכן מצא ראבי״ה ז״ל בתשובות

רש"י ז"ל וכן כתב רבי' יֹעְבֹּץ ז"ל שהשיב רש"י ז"ל. קס"ו ע"א, וכן פסקו רשבם וריב"ם ורבי' יהודה מפריש ורבי' יֹעְבֹּץ ורשב"ט וכמה גדולים ז"ל.

65) ר' יעקב בן ר' אשר בעל הטורים כמה וכמה פעמים.

66) ר' יעקב בר יקר. ט' ע"ב, וכן פרש"י ז"ל ובשם רבו הזקן רבי' יעקב ב"ר יקר ז"ל פי' שהם שקוראי' ינציביים בלעז. קי"ט ע"ב, וכתב רש"י ז"ל ועל ידי היה מעשה, ושאלתי את פי רבי' יעקב בר יקר ז"ל והורה לי לאסור אפי' בעוף. קע"ו ע"א, וז"ל רש"י ז"ל בפירושיו, אונא הסרובה באומא והיא אצלה, מעשה בא לידי, ושאלתי את פי רבינו יעקב ב"ר יקר והתירה לי לאכל. קצ"ד ע"א, וכן מצאתי כתוב בשם רבי' יעקב בר יקר רבו של רש"י שהעיד ששמע מפי הגאון רבי' יעקב הלוי ששמע מפי הגאון אביו ר"י הלוי ז"ל. ועיין עוד לקמן ברשימת הספרים מחזור ויטרי.

67) ר' יעקב הלוי, לעיל סי' 66, וגם ס"ו ע"ב וכן כת' ר"י מדורא ז"ל וז"ל שמעתי שראב"ן ורבי יעקב הלוי מתירים בדעבד בשר יבש שנתבשל בלא הדחה וכו'.

68) ר' יעקב מכופשטין, ק"ע ע"ב, וכן מצאתי בשם הר"ר יעקב מכופשטין ז"ל ושכן כתבו הגאונים ז"ל וכו'[1].

69) ר' יעקב דאורליינש, קע"ג ע"א, והקש' רבי' יעקב מאורליינש ז"ל.

70) ר' יעקב מקורבייל. ק"ו ע"ב, רס"ו ע"א.

71) ר"י(צחק) הזקן בעל התו', ריב"ש, ל"ו ע"ב, מ"ו ע"ב, מ"ח ע"ב.

72) ריב"א, ר' יצחק בר אברהם, ריב"א הבחור, ל"ד ע"א, ע"ב, רכ"ד ע"ב.

73) ר' יצחק הלוי בן אליעזר, רבו של רש"י, עיין להלן במחזור ויטרי.

74) ר' יצחק ב"ר יהודה, רבו של רש"י, עיין להלן שם. וגם ק"ע ע"ב השיב ר"י בר יהודה לרבי' מנחם בן דודו ר' מכיר ז"ל. קע"ו ע"א.

75) ר' יצחק בן מרדכי (ריב"ם).

76) ר' יצחק בר מאיר מדורא, עיין שערי דורא וגם ל"ב ע"א, מ"א ע"א, קמ"ז ע"ב וש"מ.

77) ריב"ן (ר' יהודה בר נתן).

78) ר' יצחק אלפסי כמה פעמים.

79) ר' יצחק מווינא, עיין אור זרוע.

80) ר' יקיר, ע' ע"א.

81) ר' ירוחם, ל"ב ע"א, קצ"ח ע"ב.

82) ר' ישעיה דטרני הראשון. קע"ג ע"א.

83) ר' ישעיה האחרון, שמ"ד ע"ב.

84) ר' ישראל, שמ"ו ע"א, ורבי' ישראל כתי' מצאתי כתוב דיש אוסרים.

85) ר' ישראל איסרלין, קנ"ג ע"א על הגליון: וחכם אחד מחכמי דורינו מהר"ר ישראלין ז"ל כת' בתרומת הדשן שלו שיש להחמיר בהמסס כרש"י ואור זרוע.

86) ר' לוי בן גרשם, ט' ע"ב, ולא כדברי ר' לוי בן גרשם שאמ' כי קרא שרץ וכו'.

87) ר' מאיר הלוי. שנ"ב ע"ב.

88) ר' מאיר מגרמאיזה אבי הרבנים, קל"ו ע"ב עיין להלן מחזור ויטרי.

89) ר' מאיר מרוטנבורק או ר' מאיר קדמון כמה פעמים.

90) ר' מכיר, עיין לעיל.

91) ר' מנחם בן ר' מכיר, עיין לעיל.

---

[1] לא נודע לי ממקום אחר.

92) ר' משה בר חסדאי, תקו, של"ח ע"ב.

93) ר' משה בר יהודה, נכדו של ר' משה נזכר: א) קמ"ב ע"א, אבל בחדושי נכדו של ר' משה בר יהודה כתוב, מצאתי כתוב בשם גאון, ישב לרחבו חוששין; ב) קמ"ח ע"א הק' בתו' נכדו של ר' משה ב"ר יהודה ז"ל על פרש"י שאם הגיע לחלל יש לחוש שמא נקבו הדקי' וכו'; ג) קמ"ט ע"ב, ונכדו של רבי משה ב"ר יהודה זל"ך שלא אסר ר' במצר אחד אלא מפני שמצא וכו'; ד) קנ"ד ע"ב, וכן פסק נכדו של רבי' משה בר יהודה בתוספותיו וכו'; ה) קס"ו ע"א, כתב נכדו של רבי' משה בר יהודה ז"ל לפי' שפי' הרמב"ם ז"ל יראה וכו'; ו) קפ"ה ע"ב, וכ"כ המנהיג ונכדו של רבי' משה בר יהודה וכו'; ז) קצ"ה ע"ב, ורבי' משה ב"ר יהודה תירץ דביני וביני טרפה וכו'. ונכדו ז"ל תירץ וכו'.

94) רמב"ם בכמה מקומות.

95) רמב"ן גם כן.

96) ר' משה מפולייר, קס"ט ע"א, והר"ר משה מפולייר ז"ל הצריך להיות ביניהן כרוחב קש, וכן כת' בהלכות בדיקה קדמוניות[1].

97) ר' משה מפונט ייזא עיין תוס'.

98) ר' משה מקוצי, כ"ג ע"ב עיין סמ"ג.

99) ר' משלם, צ"ז ע"ב.

100) ר' משלם הגדול עיין לעיל.

101) ר' משלם הכהן, ק"ך ע"ב.

102) ר' נחמן בן ר' חיים הכהן, קע"ג ע"ב. ואמר רבי' יוסף בשם רבותיו, ורבי' נחמן בן רבי' חיים כהן ז"ל דגבול יש לסרכא כסדרן.

103) ר' נחשון גאון, קע"ו ע"א, קפ"ז ע"א, וכן כתב רב נחשון גאון כראבי"ה, ש"ך ע"ב, כן השיב רבי' נחשון גאון ז"ל.

104) ר' נסים גאון, קס"א ע"א, ר' ע"ב.

105) ר' נסים האחרון כמה פעמים.

106) ר' נתן טרשיאק, עיין הלכות שחיטה להלן. ק"צ ע"ב.

107) ר' נתנאל, צ"ח ע"ב.

108) ר' סעדיה גאון, קצ"ו ע"ב.

109) ר' עזריאל, ר"צ ע"ב.

110) פגי"ן, ק"ה ע"ב, קל"ב ע"ב.

111) ר' פלטוי גאון, שכ"ו ע"א, שכ"ח ע"ב.

112) ר' פרץ או מהר"ף, כמה פעמים.

113) ר' קלונימוס, רצ"א ע"ב, מ"ט ע"ב.

114) ר' קלונימוס מן רומא, ק"פ ע"ב, קט"ו ע"ב.

115) ר' קלונימוס הזקן, קס"ה ע"ב.

116) קליר, נ"ז ע"א, רפ"ו ע"ב.

117) ר' רפאל אביו של המחבר, עיין עליו.

118) ר' שלמה אביו של מהרי"ק עיין סי' 59, תשובה אחת נמצא ממנו בכת"י פרמא 1418, עיין המזכיר י"ב, קי"ז, ושם נקרא ר' שלמה טרבוט.

119) ר' שלמה בר אדרת, רשב"א כמה וכמה פעמים.

[1] נזכר גם בכת"י בריט. מוז. 2853 כ"א, ע"א, ובתוס' גליון, עיין צונג צג"ל מ"ה, בתשובות של ר' ישראל מברונא סי' קל"ה ובכת"י אוכספורד סי' 696, ג', ר' שמעון פולר נזכר בלקט יושר ח"א, נ"ג. עיין מאמרי במכה"ע הצרפתי, שהוא עדיין בדפוס: "Sur un auteur français inconnu du XIII[e] siècle".

120) רשב"ב, של"ח ע"א.
121) רשב"ט, חתנו של הראב"ן.
122) רש"י.
123) ר' שלמה בר שמואל, ק"ד ע"א.
124) ר' שלמה בר שמשון, קל"ג ע"א[1].
125) ר' שמואל בר דוד הלוי שם.
126) ר' שמואל בן חפני גאון, עיין שערים וגם קפ"ג ע"ב.
127) ר' שמואל בר מאיר, רשב"ם, רס"ו ע"א.
128) ר' שמואל בר שלמה, קי"ט ע"ב עה"ג.
129) ר' שמואל מאייברא, רל"ב ע"א.
130) ר' שמואל מפלאייזה, שנ"ט ע"א.
131) ר' שמחה, ס' ע"א, קס"ד ע"ב, של"ח ע"א.
132) ר' שמעיה מויטרי, ס"ה ע"ב, קל"ה ע"א, שמ"ח ע"ב.
133) ר' שמריה, קצ"ו ע"א, ש"א ע"א.
134) ר' שמשון איש ירושלים, י"ד ע"ב, קנ"ז ע"א והנה כתבו בהלכות גדולות, וכן ה"ב סמה"ג בשם רבי' שמשון איש ירושלים, שאמ' בשם ר"י בעל התו' ז"ל שכל מקום שצריך בדיקה, בדורותינו יש להטריף שלא לסמוך על בדיקתנו כלל, לפי שאין אנו בקיאים בבדיקה, וכן דעת רוב הפוסקי' ז"ל.
135) ר' שמשון משנץ, עיין תוס' שנץ.
136) ר' שמשון שׂוֹי, עיין לעיל סי' 59.
137) ר' שר שלום גאון, קפ"ז ע"ב וגם קפ"א ע"ב עה"ג.
138) ר' תם בכמה מקומות.

ד

שמות הספרים והחבורים.

1) א"ב דר' מכיר, (ר"ז ע"א) וכן אמר ר' יהושע בן לוי סניא דיבי, פירשי ז"ל בשם רבו שהוא המעי הסתום העשוי כעין שק ושכן מצא באלף בית של ר' מכיר ונקרא כן לפי שמאוס וכחוש ושנוי אפי' לזאבים ובלע"ז בודייל קרשטנגיא עכ"ל ובדפוסים שלנו הלעז בודייל שאצליר. עיין שי"ר בתולדות ר' נתן הערה י"ב, וגרוסס, גאליא יודאיקא ע' רצ"ט[2].

2) אור זרוע[3], כמה פעמים למשל קצ"ד ע"א ולשון אור זרוע בשם ראבי"ה שמחולקת לשנים ואינה מחוברת מלמטה במקצת כעובי אצבע, שהיא בשמול(!) ואפי' אחת לבד, או אפי' היא בימין, ולא שהיא גדולה הרבה, ואינה דומה לעינונית' דורדא. ר"ה ע"ב כתוב באור זרוע, ראיתי שהביאו לפני ראבי"ה ז"ל אוז אחד שחוט שנמצאו בני מעיו בין עור לבשר, ושאל להם אם היה הולך בטוב סמוך לשחיטה, כי חשש לנפילה, ואם היה תפור במקום אחד מן הבטן, והשיבוהו, שהיה הולך בטוב, ושלא היה תפור והכשירו. רל"ח ע"א מצאתי כתוב בפסקי טרפיות וכן בספר א"ז שאם נמוקה האם פסולה, אבל אם לא נמוק ולא הולד שבתוכה כשרה, ולא ידעתי מאין הוצי' טרפות זה, והיכא רמיזא. ש"ט ע"א על הגליון וכן הב' א"ז כת' וכמדומה אני ששמעתי מפי מורי רבי' יהודה בר יצחק ז"ל

[1] עיין גם שו"ת מהרי"ק סי' צ"ד.
[2] עיין עוד ראה"ו בתולדות רש"י ע' 16, צונץ צנ"ל מ"ז [י. נ. אפשטיין. פעסטשריפט שוורץ 31].
[3] חברו ר' יצחק בן משה מווינא, עיין אודותיו וולס, במ"ח, שנת 1904.

שבארץ מצרים ובארץ ישמעאל רגילים ליתן מעט דבש ביין ושוב אי' חוששין בו ליין נסך עכ"ל.

3) אור זרוע קטן, קצ"ט ע"א והכת החמישית מצאתי [עה"ג כתו' שנמצא מבואר בתשובת רש"י ז"ל שהיה אוסר כשנשבר אותו פרק בכל מקום שבו וכן מצאתי] בשם א"ז קטן דבעצם שלישי אם נשבר ויצא לחוץ העוף אסור וכו'.

4) אגודה, קצ"ט ע"א, כת' הב' אגודה דלאו דוקא סמוך לגוף ממש, ולא ברוחב גודל מן הגוף, יתר מכן כשרה, ואם השבר משופע יעיין ויחתוך הבשר, דשמא בראש השבר סמוך לבשר הוא (עה"ג). ויש מחכמי דורנו שאמרו לשער בב' אצבעות, ויש מהם שאמ' לשע' בחצי הפרק ההוא ולא זה וזה שיש בה' רוח חיים בפוסקי' הנמצאי' אצלנו. ר' ע"א וכבוד אבא מרי זלה"ה היה נוהג בזה כאגודה[1].

5) אסופות[2], קמ"ב ע"ב מביא: וכן פסקו הב' הלכו' גדולות, והרי"ף, והב' התו' והרמב"ם, והרז"ה בעל המאור, והב' סה"ת, והב' סהמ"ג, והב' סמה"ק, והראב"ד, ומהר"ף, והרשב"א, ור"י מדורא והב' אסופות והגאונים, (עה"ג) והרא"ש ובנו רבי' יעקב ורבי' נסים, ורבי' ירוחם ז"ל. קמ"ד ע"ב וכן כת' הב' האסופות ז"ל בשם הראב"ד ז"ל, כי רז"ה תולה שבושי' ברש"י שמעולם לא חלק רש"י בריאה וכו'. והרז"ה הוא תולה השבושי' ברש"י ז"ל. קע"ג ע"ב, וכן פסק הוא (הרא"ש) ז"ל, והרב הנשיא אלברצלוני, והגאונים, והב' אסופות והרשב"א ז"ל וכתבו שכן המנהג הפשוט, וכן פסק ר"ן ז"ל. קע"א ע"א וכת' הב' אסופות ז"ל ובלבד שאין מקומו נכר אבל מקומו נכר אפי' כחוט השערה טריפה, חוששין שמא יום או יומי' בלבד יש שנקבה הריאה. שם וכת' הב' אסופות והרא"ש ז"ל שנמצא בתשובות הגאונים ז"ל שפעם אחת נכנסו מר רב יצחק גאון ומר אבימי (עה"ג אבומאי גאון ומ"ר רב צדק גאון) וכמה גאונים ותלמידיה' עמהם אצל מר רב יעקב גאון, ואמרו לו שמענו עליך שאתה מתיר ריאה הסרוכה לשומן הלב, לפרק לנפח, אמ' להם חס ושלום לא כן אני מתיר (עה"ג ואפי' כחוט השערה) אלא פעמים שמתוך רוב שמנונית הלב שומן הריאה הבהמה נסרך לאונות ולאומות ולעינוניתא דורדא (תותב בלבד ולא חוט כלל) והתרתי לאחוז הקנה ולנענע את הרִיאה ב' או ג' פעמים יפה יפה, אם תנתק הסרכא מאליה אני מתיר, אבל לפרק ביד לא התרתי, והסכימו כל הישיבה, והורו כן לכל ישראל עכ"ל[3]. קע"ז ע"א והב' אסופות זל"ך ואף האוסרים דוק' בפלוש וכו'. קפ"א ע"א וכן כתבו בתוס' שיטה ובספר בעלי אסופות. קפ"ג ע"א וכן כת' הרשב"א ז"ל, והרא"ש והראב"ד וכן פסק הב' אסופות הלכה למעשה. קפ"ג ע"ב על הגליון: כת' הב' אסופות וז"ל מעשה היה בעיר הזאת שיצאה סרכא בין האונא והסמפון שקורי' דונשיילה והולכת לדופן והסכימו כלם דטרפ' וכו' וכן פסק הראב"ד עכ"ל ומוטעה מאד ואי אפשר להבינו. קפ"ד ע"ב והב' אסופות זל"ך התיר גם הוא בכל האמור, והראה פנים לדבריו, מפני שיש בזה רוב ושתי ספיקות וכו'. קפ"ה ע"א וכן פסק הב' אסופות וכת' שמצא כן בתשובות רבינו (צריך להוסיף: שמשון) ב"ר אברהם ז"ל. אלא שהקשתי ותרצתי שלא יוקשו דבריו מזה לזה. קפ"ה

---

[1] חברו ר' אלכסנדר הכהן המכונה ר' זוסלן מפרנקפורט.

[2] עדיין בכת"י בבית עקד הספרים לבית המדרש לרבנים בלונדון עיין הרשימה של הח' הירשפלד עמוד ל"ג. אודות הספר עיין מה שכתב הח' גרוסס במאגאזין חלק י' ס"ד—פ"ז, וגם הח' גסטר ברעפארט של בהמ"ד מונטפיארי בשנת 1893. בס' האסופות היה משתמש בעל ארחות חיים ח"ב ע' שס"ד והבעל ספר האסופות גמי התיר בשם הר' שלמה בר' אברהם בששים מן הדם.

[3] עיין שו"ת חמדה גנוזה סי' ט"ו, ואור זרוע א' קי"ד ע"ב, תשה"ג מן הגניזה, ל' ובכת"י בריט. מוז. 24. 5398 ושם הגי' כתוב בתה"ג פעם אחת נכנסו מר יצחק ומר אבדימי וכמה גאונים ותלמידים עמהם וכו'.

ע"ב וכן פסקו הרמב"ם ז"ל, והב' סמה"ג ז"ל, וכתב שכן מצא בשם ר"ת ז"ל, וכן פסק הב' העיטור ז"ל, והב' האשכול וכ"כ המנהיג ונכדו של רבי' משה ב"ר יהודה, והב' אסופות מפי הגאונים ז"ל, וכתב שזהו לפי שיטתם שאמרו אין סרכא בלא נקב. קפ"ז ע"א, וכן כת' הב' אסופות בשם הב' העטור והרב ברצלוני ורבי' יוסף בעל שמועות ז"ל וכן כת' הוא ז"ל שאירע מעשה על שיפולי ריאה וכו'. קפ"ז ע"ב, עו' כתב הב' אסופות ז"ל שמעתי מרבי יוסף בעל שמועות שיש סרכא שכשרה לדברי הכל, ואפי' בין אונא לאומא, ואפי' בפלוש, והיא שבאמצע היא כפולי' ומשפלת, שיש לה קרומות זו על גב זו, ושפת' עומד בין החתוך, וקראה אבייר"ה בלע"ז וכו' והמחבר מוסיף: וחס ושלום שלא להקל באלה אפי' בבהמת ישראל והפסד מרובה במקו' שהסרכא פוסל'. ש"ך ע"ב אח"כ בינותי בספר בעלי אסופות ומצאתי כתוב שם בשם הראב"ד ז"ל שאוסר בהדיא יינו של ישראל שנגע בו גוי להכעים.

6) ס' בית קדש.[1] ע"ח ע"א, סדר הנקור כפי שכתב אחד מרבותי' גדולי המחברים ז"ל והעתיקו המחברים אותו, הב' העיטור, ר"י ב"ר אבא מרי, והב' האשכול הרב ר' אברהם אב"ד והב' הטורים רבי' יעקב בן הראש והב' בית קדש. קע"ד ע"ב, וכן כת' בבית קדש בשם ר' שלו' גאון והב' ה"ג שצריכה בדיקה, לדעת אם נסתם הנקב. קפ"ו ע"א וכן פסקו כל הגאונים ז"ל, ומכללם הרמב"ם והב' העטור והב' האשכול והב' המנהיג והב' אסופות ונכדו של רבי' משה ב"ר יהודה והב' בית קדש ז"ל.

7) בראשית רבה, ש"ד ע"א, ב"ר פרשת לך לך דבעא ריב"ל קומיה דר"ל.

8) ס' האורה[2], קפ"ג ע"א, ואעפ"כ כתב הוא ז"ל בס' האורה.

9) הארבלי, קע"ה ע"א ומורי הארבלי זל"ך שבעיר פריש היו נוהגים לאכל סרכא כסדרן לפני רבי' יהודה ורבי' ברוך ז"ל בלא בדיקה ולא היו מוחים בידם. הארבלי הוא ר' יצחק מאורבלי בעל המנהל עיין בס' ארחות חיים, הל' טרפות סי' כ"ג ע' 411.

10) האשכול, קפ"א ע"ב וכן פסק הרב רבי' אברהם אב בית דין ז"ל בעל האשכול וכן פסקו רבים. עיין גם לעיל סי' 6 בס' בית קדש ע"ח ע"א וקע"ד ע"ב וקפ"ו ע"א. וש"ט ע"ב ולענין מגע גוי רבי' אברהם אב ב"ד ז"ל שאין מגע גוי אוסר בתמד.

11) הגהות מיימוניות. רנ"ב ע"ב כתוב בהג' מימונית בשם רש"י ז"ל שאם יצא העצם דרך נקב קטן וחזר בפנים וכו'. שי"ט ע"ב ובעל הגה' מיימונית זל"ך שהוא טעות סופר, וראוי שיאמר וזרקה שלא בחמתו וכו'. שכ"ג ע"ב וכן פרשב"ם בפר' בתרא, וכן פס' בסה"ת, ובסהמ"ג, ובסהמ"ק ובהגה' מיימוניות.

12) ס' החכמה[3], מ"ב ע"ב ורבי' ברוך ממאגנצא זל"ך בספר החכמה, וז"ל כתב הראבן ז"ל דחכמי נרבונא דייקו מדקא' עוף הואיל וצולהו כלו כאחד וכו' ועוד האריך וכתבתיו לעיל בדיני צליה. ד"ט ע"א וכן פסקו ר"ת ורבי' ברוך ממגנצא ז"ל בספר החכמה.

13) ס' החנוך[4]. י"ז ע"ב על הגליון, אבל הב' החינוך זל"ך, שאע"פ שאין בהם משום שרץ, מ"מ יש בהם משום אל תשקצו וכו'.

---

1 לא מצאתי זכר הספר הזה במקום אחר ולא ידעתי שם מחברו.

2 לרש"י עיין מה שכתב הח' בובר במבוא לס' האורה, תרס"ה.

3 לר' ברוך ב"ר שמואל ממגנצא. הובא במרדכי כמה פעמים. ובשו"ת מהר"ם מינץ סי' ד' ואצל שאר ראשונים.

4 החכם רוזין בספרו „Ein Compendium der jüd. Gesetzeskunde", ברסלא 1871 מדבר על ספר זה.

14) הלכות בדיקה קדמוניות, קס"ט ע"א וכן כת' בהלכות בדיקה קדמוניות, וסימניך יאכלמו כקש, וכן המנהג.

14a) הלכות בדיקה שסדרו הראשונים עיין לקמן במחזור ויטרי ק"ו ע"ב.

15) הלכות בדיקה. ק"ע ע"א, ויש הלכות בדיקה שכתוב בהן, בשם מהר"ר יחיאל ומהר"ר יעקב ז"ל, שכל שהבועא גדולה כגודל יודו שאר הפוסקים שחוששין לסמפון ואין כן המנהג.

16) הלכות בדיקה. קע"ט ע"ב, ולפי שנהגו העולם להחמיר בזו, שלא לעשו' כרב נחמיה, יראתי לומר זה בילדותי לפי שלא מצאתי לי חבר, וכתבתי בחבור הלכות בדיקה שלי וגו'. עכ"ל רז"ה בעל המאור ז"ל. ומביא הרז"ה עוד: זה נוסח מה שכתבנו בחבורינו בהלכות בדיקה מפני שהיינו יראים לפרסם היתר בדבר שנהגו בו ראשונים אסור, ואח"כ ראינו משמו של ר"ת ז"ל ששלח בתשובה בסוף ימיו לחכמי מרשיילייא שהלכה כרב נחמיה בריה דר' יוסף וכו'.

17) הלכות בדיקה קדמוניות לרבני אשכנז, ק"צ ע"ב, ואם נשתנת הריאה ממראה שרגילי' להיות טרפה, וכן נמצא בהלכות בדיקה קדמוניות לרבני אשכנז.

18) הלכות בדיקה לר' נתן טרשיאק[1], שם, וכן כת' רבי' נתן טרשיאק בהלכות בדיקה שלו.

19) הלכות גדולות, מ"ג ע"ב, וכן כתוב בהלכות גדולות, כנתא גופא אסירא, משום שוריקי קטיני דאית ביה, ואע"ג דחתכה פורתא פורת' ומליחא אסירא ואפי' בשור הגדול. מ"ד ע"ב, כתוב בהלכות גדולות ובתוס' ובסמה"ג כל אלו החלוקים שחלקו וכו'. ס' ע"א, כתו' בסהמ"ג, וז"ל כת' רבי' משה מימו' וגם ראיתי בהלכות גדולות דרב יהודאי גאון, שאין מולחי' לא במלח עבה כחול הגס, שהמלח הדק כקמח יבלע בבשר ולא יוציא את הדם וכו'. ד' ע"א, וכן פסק ר' אחא משבחא גאון ז"ל ובהלכות גדולות והאלפס, ומ"מ הלכה למעשה כרבותי' הצרפתי' ז"ל. קט"ו ע"א וכן פסקו בהלכות גדולות וז"ל והיכא דבעי למשחט עש' זוגיתא ושחט חדא מניהו ואשתעי לכסיי' והדר בריך ולשחוט אחריני עכ"ל קכ"א ע"א, וכן פסק בהלכות גדולות. קס"ג ע"א, כתב הרשבא ז"ל, ואע"פ שכשרה לגמרי משמע ואפי' בלא בדיקה, שאין דרכם של אמוראים לסתום אלא לפרש, מ"מ ראוי לחוש לדברי ה"ג שכתבו והוא דלא מפקא זיקא, ולפיכך צריך לנפחה. ואף הרא"ש והר"ן ז"ל כן כתבו, שאע"פ שאי' נר' כן מלשון רבא מ"מ נצרך בדיקה כדברי ה"ג וכו' ותמיהני שהרי כבר פסקו ה"ג שכל ריאה צריכה נפיחה, ואי לא ספק טריפה היא ואסיר למיכל מההיא בשרא. ולזה היה נ"ל דעת ה"ג בזה שבאו לפרש דברי רבא וכו'. ונוכל לומר שהלכו לשטת' ואולם כי שמענו שיש שני ספרים שונים זה מזה ושניה' יקראו ה"ג אחד יחסוהו לרב יהודאי גאון, והשני איני זכור אם יחסוהו לרב האי גאון בנו, נוכל לומר שידעו אלו הפוסקים ז"ל שמי ששנה זו לומר שזו בפרט צריכא בדיקה, לא שנה זו שבכלל צריכות בדיקה בנפיחה. קע"ד ע"ב וכן כת' בבית קדש בשם רב שלו' גאון והב' ה"ג שצריכה בדיקה, לדעת אם נסתם הנקב וכו'. קע"ו ע"א וכן בהלכות גדולות ובתשובות הגאונים התירו. קצ"א ע"א והסכמת ה"ג. והרי"ף ורש"י ותו' והרמב"ן והרמב"ם והרשב"א והרא"ש והר"ן ז"ל שלא לחלק

---

[1] ר' נתן טרשיאק לא מצאתי במקום אחר, אולי הוא ר' נתן מטרינקוטיליש, גרוסס מ"ח, 1878 ע' שע"ט, ונאליא ע' רמ"ז. וצע"ג.

במראות בין כלה למקצתה. קצ"ו ע"א, ובהלכות גדולות כתוב אי יתיר חזינן אי בדרא דאוני או ביני וביני כשרה, ואי מגמז בין מהאי גיסא בין מהאי גיסא טרפה. רמ"ב ע"א ודעת הב' ה"ג והרמב"ם והב' התו' והב' המרדכי וה' סהמ"ק ומהר"ף והרשב"א והרא"ש ז"ל כדעת ראשונה. רמ"א ע"ב, כתוב בה"ג כל היכא דבעי בדיקה, כגון נפולה ושבורה ודרוסה דמתכשרי בבדיקה, הני מלי בדורות קמאי דהוו בקיעי למבדק, אבל אנן לא בקיאינן ולא סמכינן אנפשין. ר"מ ע"ב, והרי הב' ה"ג ז"ל שגורס ההיא אמרתא דהות בירחבניא דנפלה מאגרא מסיים בה אשתכח כרב יימר. ואע"ג דאשתכח כרב יימר הלכת' כרבינא. רצ"ו ע"ב, אבל התוס' והרא"ש ז"ל כתבו בשם הלכות גדולות ור"ת וכן רבי' זרחיה הלוי ז"ל פיר' אכל בשר אסור לאכול גבינה וכו'. ש"ה ע"א, אבל הרא"ש ז"ל פסק הוא כרב, וכן כת' הוא בשם הלכות גדולות ותשובת הגאונים ורש"י ורשב"ם וריב"ן ור"ת ז"ל. שי"ט ע"א, לכך נראה לר"ת ז"ל גרס' ראשונה וכן היא גרסת הלכות גדולות, והגאונים ורבי' חננאל ורב אלפס, והרשב"א והרא"ש ז"ל. קע"ו ע"א עיין סהמ"ג.

20) הלכות הרי"ף, ל"ב ע"ב וכן היא הגירס' בהלכות הרי"ף, ובספר רב' גרשון מאור הגולה ז"ל. צ"ח ע"ב וכן נראין דברי הרב אלפסי ז"ל בהלכות.

21) הלכות טריפות עיין ר' גרשום מאור הגולה.

22) הלכות שבין בני ארץ ישראל לבני בבל, שמ"ז ע"ב, ובהלכות שבין בני א"י לבני בבל כתוב, בני מזרח משליכים קסם לתנור, ובני מערבא אומרי' קסם זה לא מעלה ולא מוריד אלא אם התענה שלשה ימים מותר מפני חיי נפש, ואנו נמשכים אחר בני בבל ותלמודם, עכ"ל (תוס')[1].

23) הלכות שחיטה שהביא אלדד הדני, צ"ח ע"ב, וכן בהלכות שחיטה שהביא ר' אלדד הדני הבא מעשרת השבטים שכת' אמ' יהושע מפי משה מפי הגבורה, לא ישחוט עד שיפנה אל הקדש מקום התפלה, ואם שחט בלא ברכה, או שהיה ערום או שכור או שלא היה עליו סודר, או שלא הורחץ משכבת זרע ושכח ושחט, פגול הוא לא יאכל, ואבל אסור לשחוט, ואסורה השחיטה מיד האשה מיד הסרים מיד יתר על שמונים שנה ומיד פחות משמנה עשרה שנה עכ"ד, ואין המנהג כן.

24) הלכות שחיטה של ארץ ישראל, שם ובהלכות שחיטה של א"י שכתוב דנשים לא ישחטו פן תתעלפנה מפני שדעת' קלה, אותו חכם שכתבם, כתב כמה חומרות מדעתו שאין הלכה כן (= סי' 21).

25) הלכות שחיטה לרבנים מובהקים, ק"א ע"ב, ובתו' מהרף ובהלכות שחיטה לרבנים מובהקים ז"ל לא התירו כן זולתי בי"ט שאין צריך יכול לתקנה, אבל לא בחול, אם לא בשעת הדחק כגון לחולה וכיוצא בו.

26) הלכות שחיטה לר' שלמה ב"ר שמואל[2], ק"ד ע"א אמנם בהלכות שחיטה שנכלל מפי' ר' שלמה ב"ר שמואל ז"ל מצאתי כתו' וז"ל ובאיזו מסוכ' הכשירו בדעבד וגו'.

27) ס' המאור, כ' ע"ב וכן דעת רז"ה בעל המאור, וכן הסכמת רבי' הצרפתים וגדולי מחבריהם ז"ל. ועיין ר' זרחיה הלוי.

28) ס' המנהיג לר' אשר ב"ר שאול, קפ"ב ע"א וכן פסק רבי' גרשון מ"ה ז"ל ורבי' אשר ב"ר שאול בעל המנהיג ז"ל, וכן כתוב בתוס' שיטת רבי' יעקב אחרון וז"ל, אמ' רבינא והוא דסביך בבשרא וכו'. קפ"ה ע"ב, פר' רבי' אשר ב"ר שאול בעל המנהיג ז"ל כל הצלעות הקטנות הרכות שאדם כוסס אותם ואוכלם וכו'. קפ"ז ע"א, וכן כתבו

---

[1] עיין בחילופי מנהגים לרי"ה מיללר סי' ל.

[2] עיין גם סדר טרפות של ר' ששון.

הגאונים, והב׳ האשכול והב׳ המנהיג והב׳ אסופות ז״ל אלא שאמרו משמו של החכם המובהק ר׳ יוסף בעל שמועות שחכמי לונייל ז״ל מתירין באומא. כל שנסרכה אלא בלא פלוש, מפני שכן רביצתה, ואין שומעין לו בזה. עיין עוד ר׳ אשר בר שאול ברשימת המחברים.

29) ס׳ המרדכי הגדול, ק״ט ע״א, וכן כתבו הב׳ התו׳ ז״ל בפ׳ בת׳ דע״ג וכן דעת הב׳ המרדכי גדול, אבל ריב״א ז״ל מדקדק ממה שאמרו בפ״ק דחולין וכו׳. שכ״ז ע״ב, ואולם כתב הב׳ המרדכי גדול בפרק כל הבשר מצאתי שאסור לשפוך מכלי כשר שיש בו שֶׁמֶן כשר לתוך נר הדולק וכו׳. של״ג ע״ב, אבל במרדכי גדול כתו׳ להפך מזה בשם ר״ת ז״ל וז״ל כת׳ ר״ת בתשובה, כל עצמי אני מוכר גבינות הגויי׳ במקומות שאינם מעמידים בעור הקבה בחלב וכו׳. ומביא גם מרדכי סתם כמו של״ח ע״א, וכת׳ הב׳ המרדכי ז״ל ושוב מצאתי בשם רבי׳ שמואל בן רבי׳ ברוך ז״ל שתשובה זו, לפי שבאייהם לא היו מעמידין בעור קבת נבלה, ואין איסורן אלא משום גלוי, אבל עתה במקומינו שפשוט לנו שמעמידים בעור קבת נבלה, ואינו ספק ויש להחמיר וכו׳ וחולקים עליו רבינו שמחה ורבי׳ משה בר חסדאי והתירם וכו׳. שמ״ג ע״ב, וכתב הב׳ המרדכי ז״ל, ומכאן מדקדק רא״ם ז״ל שאין לקשור רגלי הבהמה, כשמפילים אותה לארץ לשחוט, שהרי כשרגליה קשורים, אינ׳ יכולה לנעוץ רגליה בקרקע עכ״ל. קס״ד ע״ב, כדברי הב׳ המרדכי בשם רבינו חננאל ורבי יואל הלוי ז״ל. קפ״א ע״ב, ועוד כת׳ הב׳ המרדכי ז״ל שבא מעשה לפני רבי׳ יהודה מפריש ז״ל בריאה שנקבה ודופן סותמתה, וסבוכה בבשר ומשמש בה יד הטבח והכשירה רבי׳ יהודה, ושאלו הטבחים אם גם הם יעשו כמותו, ואסר להם וכו׳ וכעס רבינו ברוך בעל סה״ת ז״ל והטיל חרם על כל קהל פרי״ש שלא לאכל ממנה עכ״ל. קצ״ד ע״ב וכן כתוב במרדכי. קצ״ו ע״א, וכן כתבו התו׳ ובתשובות הגאונים, וראבי״ה, והמרדכי והרא״ש ז״ל ורבי׳ ברוך בשם ר״י בר יהודה נסתפק בדבר והלך לחומרא.

30) ס׳ הניר[1], קכ״ג ע״א, כתו׳ בספר הניר בשם ה״ג, בהמה שאכלה גרעין, ובשעת שחיטה העלתה גרה וכו׳, ק״ל ע״ב, כתב הרמב״ם ז״ל וכן בספר הניר, שעור שחיטה בעוף בושט למטה עד הזפק. ולרבני בה״ש (בהלכות שחיטה?) מצאתי עד גגו של זפק וכו׳. קצ״ז ע״א ובספר הניר כתוב, ויטה ידו לצד הדק והלבן יותר, ולא ידעתי למה, כי הנה הוא כנגד הריאה. וכו׳.

31) ס׳ העטור, קפ״ג ע״ב, וכן פס׳ הב׳ העטור, קפ״ה ע״ב וכן כתבו הב׳ העטור, והב׳ האשכול והראב״ד ז״ל. קפ״ז ע״א וכן כת׳ הב׳ אסופות בשם הב׳ העטור וכו׳.

32) ס׳ העתים, של״ט ע״א, ובס׳ המ״ג כתוב וז״ל כתוב בספר העתים בשם הירושלמי שחמאותיהם משמנה עשר דבר וכו׳.

33) ס׳ הרוקח, רכ״ג ע״א עה״ג, והב׳ הרוקח זל״ך ואבא מרי ריב״ק ב״ר משה ז״ל אסרה, וכן נ״ל אליעזר משום דכיון דנתנו טעם לאסור היתר. וכו׳.

34) ס׳ השלמן[2], ק״י ע״ב אבל הב׳ השלמן זל״ך כי האומצא הוא הבשר

---

[1] היה בעקד הספרים של שוח״ה עיין תולדות רש״י לראה״ו בהשמטות. וישנו באוכספורד סי׳ 9626. ונכתב בשנת 1392, ועיין גם בשו״ת מהרי״ק סי׳ קס״ב ובמכה״ע הצרפתי חלק ז׳ ע״ד.

[2] עדיין לא נדפס, מוזכר גם בארחות חיים ד׳ ברלין וגם בת״א. אדות המחבר מצינו בס׳ שערי ציון ע׳ מ״ד, והרב הגדול בן בתו של זקינינו הגדול ר׳ גרשום מבדרש חבר ספר כולל כל פסקי התלמוד קראו שלמן בסדר הלכות, ולא השלים מה שיעד לחבר והשלימם במצותו הרב הגדול בנו רבינו שמואל. וע״ש בהערה תקל״ב. מחברו לפי המאירי, ר׳ משולם בר גרשום ושם החיבור שלחן ע״ש. וצע״ג. וברשימת כת״י ווין לדר. איז. שוורטץ יש ס׳ השלחן לר׳ שלמה בר חייא.

הכבוש בחומץ והוא מותר לכתחלה וכו׳. רצ״ט ע״ב עה״ג, וה״ב השלמן ז״ל פי׳ בשר חי כבוש בחומץ ונראין דבריו.

35) ס׳ התרומה, י״ג ע״א, והגיה עליו מהר״ף ז״ל ואמר שאין לסמוך עליהם, וכן כת׳ בשם הב׳ התוס׳ וה״ב סה״ת, והר״ר אליעזר משזיינא ז״ל ורבי׳ יחיאל מפריש ז״ל ואמרו בשם רבי׳ יהודה חסיד ז״ל כי דג טהור וכו׳, ובכמה מקומות.

36) ויקרא רבה, ו׳ ע״א, פרשה ל״ד הלל הזקן כשהיה נפטר וכו׳.

37) חבורים לדרכי המשנה. שע״ז ע״ב, ומה שכתב הז״ל למעלה שכל מקום ששנו באמת הוא הלכה למשה מסיני, כן מצאתי כתוב בחבורים אחרים לדרכי המשנה, ונ״ל טעות סופר מה שכתו׳ למשה מסיני, ואין ראוי להיות בו אלא הלכה.

38) חבורי חכמי צרפת ואשכנז, ס״ה ע״ב ובכל חבורי חכמי צרפת ואשכנז ז״ל לא מצאתי שהזכירו מזה כלל.

39) ס׳ יראים, שנ״ב ע״א, וכן פסק רא״ם בספר יראים.

40) ילמדנו, קל״ח ע״ב, ומניין לנו שצריך לבדוק כלל בירכות הריאה, דבר זה למדנו מתלמודנו ומירושלמי ומילמדנו וכו׳. מילמדנו דא״ר יהודה בן פזי. מי יגלה עפר מבין עיניך אדם הראשון שאתה לא יכולת לעמוד בנסיונך אפי׳ שעה אח׳ והרי בניך משמרים כל המצות שנתנו להם ועומדים בהן וכו׳.

41) מגילת סתרים לר׳ נסים גאון, ר״ב ע״ב, וכן פסקו רבי׳ נסים במגילת סתרים ובתו׳ והרא״ש ומהרם ז״ל, ושם. פסק רבי׳ נסים גאון במגילת סתרים, וכן פי׳ התו׳ ומהר״ף וסהמ״ק, והרא״ש ובנו הב׳ הטורים ז״ל.

42) מדרש אגדה, שנ״ח ע״א, וכן מצאתי שהביא ראיה ממה שנמצא במדרש אגדה ואכלת את שלל אויביך שהקב״ה שולח בהם ייסורין, ואתה מרפא אותם.

43) מחזור ויטרי[1], ס״ה ע״ב כת׳ רבי׳ שמעיה ז״ל במחזור ויטרי, שדברים אלו באו מעשה בבית רבו רש״י ז״ל והתיר, שהואיל שכבר שהה שעור מליחה והוא מותר ע״י כך לתתו בקדרה וכו׳. קל״ג ע״ב, ובמחזור רבי׳ שמעיה מוטרי תלמידו של רש״י ז״ל כתו׳ וז״ל מעשה היה בקולונייא באחד ששחט טלה ושכח ולא בדק הריאה, והלך לו, ובחזרתו מצא הריאה לחוץ ולא נודע מי הוציאה אם גוי אם ישראל. ושאלו לרבינו אשר בר דוד הלוי, והשיב לבדוק הריאה, ואם לא ימצא בה ריעותא מותרת. ועזרוהו אחיו רבי שמואל, ורבי׳ יהודה ורבי׳ מנחם, וסמכו אדרב הונא דאמ׳ נשחטה בחזקת היתר עומדת עד שיודע לך במה נטרפה[2]. והרב רבי׳ יצחק בר יהודה, והגאון ר׳ יצחק בר׳ אליעזר הלוי, ורבי׳ שלמה בר שמשון אסרוה. וז״ל רבי׳ יצחק בר יהודה, הא דקא׳ רב הונא נשחטה בחזקת היתר עומדת, דוקא אשאר טרפיות שאינ׳ בריאה, שאין צריך לחזר אחריהן, אלא א״כ נולד בה ריעותא, כגון שנפלה מן הגג, שצריך לבדוק בחוט השדרה, או שהכת׳ חולד׳ על ראשה, שצריך לבדוק בקרום של מוח, ובנקובת ושט או דקין וקיבה, ושאר אברים שהנקב פוסל בה, וכגון שנמצאת בהם מחט אבל כי ליכא בהו רעותא אי׳ צריך לחזר אחריהן, שהולכים אחר הרוב, אפי׳ ברובא דליתי׳ קמן, ולפיכך אפי׳ בא זאב ונטל בני מעים, והחזירם כשהם נקובים, והרי יש כאן רעותא כשרה דחזקה כשהזאב נטלם בשיניו נקבם. וה״ה בכל שאר טרפיו׳ כשאין אנו מוציאים בהם רעותא ממש, הרי היא בחזקת היתר, אבל טרפיות

---

[1] קצת מן הדברים שהובאו כאן כבר נדפסו, בפרדס סי׳ רכ״ח, בית תלמוד ח״ב 296, מבוא למחזור ויטרי קע״ז, או״ז א׳ סי׳ תי״א, ובמעשה הגאונים ע׳ פ״ח וכאן הן בשלימות ובשינוי לשון.

[2] ב. חולין ט׳ ע״א.

שבריאה, צריכו׳ בדיק׳ בעודה בבהמה, קודם נפיחה, כדאמרינ׳ קרום שעלה מחמת מכה בריאה אינו קרום[1], ואי סריכא בדופן, טריפה. ואי אפשר לומ׳ שבסרכות שבריאה נמי היא בחזקת היתר, שא״כ לא היה צריך בדיקה קודם הוצאת׳ לחוץ, אלא ודאי בסרכות שבריאה מפני שיד הטבח ממשמשת בה, בהוציאו אותה לחוץ, ונגתקי הסרכות ואין רואה, ועוד מפני שהוא אסור שכיח ומצוי, וכאשר אי׳ בודק, הרי היא ספק אסור של תורה, דכתי׳[2] וה״ה שאסורה כל שלא נפחוה. וראיה מדאמרי׳ האי אטום בריאה, האי ריאה דאוושא[3] וכל אלו אי אפש׳ לדעת בלא נפיחה, ועוד דהאי טרפות דאי׳ עולה בנפיח׳ נמי שכיח. ונחלק עליהם התיר הגדול רש״י ז״ל (קל״ג ע״ב) וכתב לר״י סגן לויה וז״ל. נר ישראל רבי׳ יצחק הלוי יצ״ו אם להחמיר בא מו׳ על בני המקום, משום פריצות׳ דעבד טבח או משום דקימ׳ לן בני מדינה כיון דלא גמירי ככותאי דמו אז טוב אל עבדו, אך אם מן ההלכה בא לאסור, ונותן טעם לדבריו, על זאת אשתומם אוכל בשרי בשניי(ן) מה אביא ראיותי וטעמי היתר שבידי כמה וכמה לפני מורי כי הרבה הבאתי ולא הועילו, כי לא קבלתי בשום מקום, שיחלקו רבותינו בין ספק סרכי ריאה, לספק נקובי קרום של מוח ודקין ופסוקי חוט השדרה, וכי אבעיא להו[4] מנא הא מילתא דאמור רבנן זיל בתר רובא דליתיה קמן, ומהדר לאתויי׳ מראשה של עולה, ומשבירת עצם בפסח, ומאליה תמימה, פרכינן בכלהו דלמא דפלי לה ובדיק, וגבי פסח נמי דמטי גומרא עליה, דלמא איכא לספוקי, וכין דסמיכי׳ ארובא בשאר טרפות, גם אריאה היכא דלא אפש׳ נסמוך. ואי משום נטיעה מקטעת רגליהון דקצבאי[5], היכא דלא הוציאו הריאה, וטרפות שלה, נראה מיד וסופו להגלות, יש לנו להמתין מעט, שמ׳ כשיוציאה ימצא בה סמני טרפה מיד, וזה שאכל קודם לכן, נגלה הדבר למפרע שאכל טרפה. ולשתי ראיות אלו אשר אכתוב לפניו, יתן מורי אל לבו להודות לדברי עבדו, כי מקובלני ממנו, והלכה רוחת היא בישראל, שחלב בהמה טריפה אסור, כאותה ששנינו[6] כשרה שינקה מן הטרפה קבתה אסורה, מפני שכנום במעיה, ומה יאמר על זאת, אם כהרף עין קודם שחיטה אכלנו את חלבה, ולא חששנו לספק סרכי ריאה, ועכשיו מפני ששחטה נאסרה, והחזק בה ספק אסור, זה רחוק מאד, ולמדנו מכאן דהיכ׳ דלא אפשר סמכים ארובא. ונהי דקודם הפשט ונתוח אסור לאכל ממנה מדרמי בר חמא[7], חומרא בעלמא הוא בדבר שסופו להגלות מיד, ולא נחלק אדם על רב הונא. ושמעתי שהשיב רבי׳, דלא אתמר דרב הונא אלא אשאר טריפיות כגון בא זאב ונטל את בני מעין, אי אפשר לומר כן, דהא ספק רעות׳ דריא׳ מינה גמרינ׳, דאיבעיא להו, אנקיבה ריאה היכא דממשמשא ידא דטבחא מהו, תלינן או לא תלינן וקבעינן הלכת׳ תלינן, דהא תלינן בזאב. והשת׳ ומה היכא דאשתכח בה רעותא משום משמוש ידא דטבחא תלינן בה לקולא, היא מוצאת וממושמש׳ (קל״ד ע״א) בכלה מבעיא. ואפי׳ נמצאו בה נקבים הרבה, יש לתלות במשמושים, דמה לי משמש בכלה, מה לי משמש במקצתה, וכ״ש היכא דלא אשתכח בה רעותא. ועוד אם בא זאב ונטל את הריאה מי לא תלינן

---

[1] חולין מ״ז, ע״ב.

[2] צריך להוסיף: ובין החיה אשר לא תאכל עיין שם מ״ב, ע״א.

[3] שם מ״ז, ע״ב.

[4] שם י״א ע״א.

[5] ביצה כ״ה ע״ב.

[6] חולין קט״ו ע״ב.

[7] ביצה שם.

ביה. (והלא בא זאב ונטל את הריאה, מי לא תלינן בה). והלא בא זאב ונטל את הדקין לא קא', (ו)[א]לא בני מעים, והריאה בכלל בני מעים היא, מה לי זאב מה לי אדם, ואל יוסיף מו' על הטרפות שאי אפשר לקבל. דא"כ לא נאכל בשר עולמית, שרוב פעמים נוהגי' טבחי עירנו לתחוב סכין לאחר שחיטה בלב הבהמ' להמציא את הדם אליו, ופעמים שנתחב הסכין בריאה, ואין בידינו למחות לא במחיר ולא בשוחד, אם לא שנתן דמי הבהמה כשרה או טרפה, באמרם שדמה יבלע בבשרה, ותתאדם הבשר, וירגישו הגוים ששחטה ישראל, ולא יקנו ממנה ושלו' שלמה בן יצחק. וכן כתב הוא ז"ל גם לרבינו יצחק ב"ר יהודה. וזה אשר השיבו ר"י סגן לויה. בכל ראיותיך תשובת' בצדם. דקאמרת דאזלינ' בתר רובא דליתיה קמן, הכא הואיל ויכול לעשות כתקון חכמים לא אזלינן בתר רובא. ורב הונא לא אמ' אלא בשאר טרפות שאין צריך לחזר אחריה' אבל הריאה שעלולה היא ויש בה כמה טרפיו' לא עלתה על לבו מעולם, וכן מצאנו בה"ג האי ריאה בריה בפני עצמה היא, ולמה אמרת שרבותי' לא חלקו בין סרכי ריאה לשאר ספיקות, לא ראית כתוב בה"ג האי בר ישראל דבעי למזבן רישא או אטמא או בשר' כד בדקה טבח מגואי ולא אשכח בה מדעם דמטריף צריך לאנפוקה לריאה לאבראי ולאנפוחה טובא, ואי לא עביד הכי ספק טריפה היא, ואסיר למיכל מההיא בשרא, ואע"ג דלא איתיליד בה רעותא, ואלו במיני טרפות אחריני, מי עבידנ' כל הני בדיקותא, אלא היכא דאתרמי דחזינ' טרפינ', אבל לכתחלה לא מהדרינ' בתריהו, רק בריאה דעלולה היא. ודקא אמרת חלב בהדי טרפה כו' לאו ראיה היא, חד' דחלב חדוש הוא, דאתי מן החי, ושרי כדכתי' זבת חלב ודבש. ואומ' לכו שברו בלא כסף ובלא מחיר יין וחלב, דאפי' סמוך לשחיטה שרייה רחמנ' ולאו באי אפשר לבדוק תליא מילתא, אבל אבר בהדי דבחייה בחזקת אסור עומדת, כי נשחטה אברים ובני מעים דלא בעין בדיקה, הויין בחזקת היתר, אבל ריאה דלא (קל"ד ע"ב) בדקה כיון דבעיא בדיקה מודה רב הונא שהיא בחזקת אסור, ואסורה מספק. ואלו היה כדבריך שאף בריאה דבר רב הונא, לא היתה הבהמה צריכה בדיקה, כי ר' עקיבא ור' חייא בפר' אין צדין[1], ורב הונא אפי' לכתחלה קא אמרי, וממעות זה בעונות הרבים פשוט אסור בכל ארץ יון. ודקא אמרת מדקא מותיב רב עמרם בס"פ כל הבשר[2], אדרב הונא דאמ' בלוקח גדי מן הגוים, חיישי' שמא ינק מן הטרפה, מהא דתניא לוקחין בצים מן הגוים, ואין חוששין לא משום נבלות ולא משום טרפות, ומתרץ לא תימ' שמא ינקה מן הטריפה, אלא אימא שמא ינקה מן הטמאה, מ"ט טמאה שכיח, טרפה לא שכיח, לגמרי' לאו ראיה היא כלל. ודקא אמרת דפסקינ' הלכתא, דכי אנקיבא ריאה היכא דממשמ' ידא דטבחא דתלינן לאו ראיה היא, דאדרבא מדקא' היכא דממשמשא ידא דטבחא משמע התם הוא דתלינן, משום דמעשים בכל יום, שריאה מדולדלת מן הקנה מקום משמוש הטבח, אבל במקום אחר לא תלינן שאם כדבריך לבעו נמצאו נקבים בכל הריאה. ודרמי בר חמא עליה אני עומד, ובמקומה עומדת ומקוימת, לפי שהלכה רוחת הי' בישראל. אם אמרו ספק טומאה לטהר יאמרו ספק איסור להתיר. ומה שכתבת שבמקומכם מושיטים טבחי גוים סכין להוציא דם הלב, בעוד הבהמה מפרכסת יש בה חיות עדיין, דבר זה אסור גדול הוא, ואסור לאכול ממנה מב' טעמים, אחד דאמר שמואל[3] השובר מפרקתה של בהמה קודם שתצא נפשה, הרי זה גוזל את

---

[1] כ"ח ע"א.
[2] חולין קט"ו, ע"ב.
[3] קי"ב ע"א.

הבריות ומבליע דם באברים, ואבעיא להו הרי זה גוזל את הבריות משום דמבליע דם באברים, הא לדידיה באומצא שפיר דמי, או דלמ׳ לדידיה נמי אסור, וסלקא בתיקו, וכל תקו דאסור׳ לחומרא, ודממונא חולקין, וכן היו נוהגים שלא לשבור את המפרקת קודם שתצא הנפש. וטעם שני שמא יפרק את הסרכות בחדוד המאכלת, ויבא הדבר לידי אסור חמור, ושכתבת אם להחמיר באתי, לחשוב בני מקומינו בני מדינה ועמי הארץ וחס ושלום לעלות כן לרוחי, כי שבח לצורנו, במקומנו יש תלמידי חכמים מחזיקים בתורה ובאסור והיתר, ויודעים להבין בין טוב וחלופו כמו שכת׳ מקום שיפול העץ שם יהו, אלא מהלכו׳ וטעמים אסרנוהו, ואין לאדם לערער בדבר כלום. ושכתבת דבא זאב ונטל בני מעים אתמר, וריאה בכלל בני מעים אתמר, אדם כמותך יאמר זה, מחזק אני בך שאתה בקי בחדרי תורה, והלא שנינו[1] מכר את הקנה (קל״ה ע״א) לא מכר את הכבד, ולא קתני ולא מכר את בני מעים, ואי ריאה בכלל בני מעים, לא היה נותן חלוק נמי לגבי בני מעים. ועוד הרי כתבנו למעלה בשם ה״ג הקבועות שמורים הוראה בכל ישראל, האי ריאה בריה בפני עצמה היא. ועוד דאמ׳ שמואל[2] אין מחזיקים את הדם בבני מעים ותרגמה בהדורא דכנתא מעיא וכרכשא, ואי ריאה בכלל בני מעים, הרי היא מחזקת היא בדם כמו לב וכבד. ועוד שיותרת הכבד מפסקת בינה למעים, במחיצ׳ המפסקת בין שני בתים. ואם ישים ידידי אל לבו, אם הורה ולא כיון, לא ירע לו, כי מצאנו בגדולים הקדמונים שטעו אפי׳ באשת איש במסכת יבמות בפר׳ האשה שלו׳[3] אמרי׳ דרב שילא אנסבה לאתתא דטבע גברה באגמ׳, ומסקנא ותשועה ברוב יועץ וכו׳. ובכמה מקומות הורו ב״ד וטעו, ואין עון בדבר, כמו שאמרו בפ״ק דסנה׳[4], אין לו לדיין אלא מה שעיניו רואות, ובלבד שיתכוין לבו לשמים, וידוע לי שיראתו טהורה, וחכמתו ודאה, וכונתו טובה, וכשרה בלי שום דופי, ולכך אין עון ואשמה בדבר, ובכל עת שאלתי ובקשתי לגודל שלותו ורבוי שלומו שירבה עליו, נאם יצחק ב״ר אליעזר הלוי ז״ל. מה שכתב ר״י סגן לויה ז״ל לדחות ראיות רש״י תלמידו ז״ל מההיא דחלב טרפה, משום דחלב חדוש הוא, א״כ דודאי טרפה נמי לשתרי. ודקא מותיב רב עמרם תרוצא תיובתא לדבריו. ושרצה לדמות תחיבת סכין לדשמואל, לא דמי, דהתם שבירת המפרקת ורוב בשר עמה מנבלה, אם היה קודם השחיטה, ובנקיבת הלב אינו אלא מטריפה, ולפיכך ליכא אבלועי דמא כולי האי. ותשובת רבי׳ משולם הגדול יש בידינו וז״ל, ושכתבתם שבמקומכם מושיטים טבחי גוים סכינם כנגד הלב תכף אחר ששחט ישראל, ושאלתם אם יש בדבר הזה משום גמרו ביד גוי או לא. אין בדבר הזה משום גמרו ביד גוי, ואין כאן שום איסור, וגמרו ביד גוי שאמרו כגון ששחט ישראל רוב השחיטה, ונגמרה השחיטה ביד גוי, אבל בדבר הזה אין שום אסור כלל. עכ״ל[5], ש״מ דליכא משום אבלועי דמא, ולא משום חתוך סרכי דריאה, מדחלט הדבר להכשר, הרי סעד לרבנו, ואני שמעיה תלמידו מצאתי סייג לרבנו המומחה, דקתני[6] נפלה לאור

[1] ב״ב פ״ה, מ״ה.
[2] עיין חולין קי״ג ע״א.
[3] בנמ׳ שלנו בפ׳ האשה בתרא קכ״א ע״א.
[4] ו׳ ע״ב.
[5] עיין הראשונים שהביא הב״ח ביו״ד סי׳ כ״ד.
[6] חולין פ״ג מ״ב.

ונחמרו בני מעיה ירוקי׳ פסולה, אדומים כשרה, ותני׳ בגמר׳[1] באלו בני מעים אמרו בלב וקורקב׳ (קל״ה ע״ב) וככבד, ור׳ אבהו עשה פה מעשה, ואף ר׳ אליעזר הקפר הורה כן, והלכה אחת היא וליכא מאן דפליג. ועל כרחיך סמפונות הלב והריאה נקראו בני מעים עם כל מה שבפנים, ואין חלוק בלשון. אלא א״כ מפרש להו בהדיא. ועוד מדפרכינן ולימ׳ נשחטה הותרה כל היכא דלא איתיליד בה רעותא, מדכלל דר׳ הונא אע״ג דאיתיליד בה רעות׳ לשח׳ הותרה אית ליה לאלתר כמו שהיא, כדאמ׳ ליה רב כהנא לרב אשי, היכא דאפשר אפשר, דכל כמה דאיכ׳ לספוקה בדקינ׳ ולא תלינן ברובא, ומיהו מסקנ׳ דהיכא דלא אפשר לא אפשר. וזה אשר השיב רבי׳ ר״י בר יהודה ממגנצ׳ ז״ל איש חיל רב פעלים, חביבי נעימי ידידי רבנו שלמה בר׳ יצחק ז״ל ישא משאת שלומי׳ וברכות עד בלי די, עיינתי בנמוקי הנשתון, והבנתי שהשוה דעתו על המפליאים, ופליאה זו בעיני, לפי שמחזקני בו שהוא בקי בחדרי תורה ובדבר הזה לא כון שמועותיו, שחמודי אמ׳ שהריאה בכלל בני מעים מדלא קא׳ בא זאב ונטל את הדקין, יבין חמודי שודאי לא שאל ר׳ אבא לרב הונא בא זאב ונטל בני מעים מהו, זולתי בהללו שהעמידם רב הונא בחזקת היתר, דהיינו בשאר טרפיות שאינ׳ בריאה. ועוד שהרי אין ריאה בכלל בני מעים, דהא ר׳ יוחנן ור׳ אלעזר דאמרי תרויהו מקיפין בריאה, ורבה ורבא דאמרי בקנה, אם איתא דריאה בכלל בני מעים, לא אצטריך ליה לר׳ יוחנן למימר מקיפין בריאה, אלא ש״מ דלא הויא בכלל בני מעים. ומתני׳ דקתני נקבו הדקין, ולא קתני נקבו בני מעים משום דבעי למתני כל חד וחד באנפי נפשיה וקיבה והמסס ובית הכוסות וכרס ודקין, דכלהו הוו בכלל בני מעים ולא ריאה. ומה שבא ידידי לדון מחלב שמותר באכילה, אפי׳ סמוך לשחיטה, ואין חוששין שמ׳ תמצ׳ טרפה, אין הנדון דומה לראיה, דחלב רחמנא שרייה בחיי הבהמה אע״ג דאתי מן החי, מש״כ באברי הבהמ׳ דאסירי מחיים, הלכך הנהו אברים, כגון כלהו בר מריאה, דכי נשחטה הוו בחזקת היתר ולא בעין בדיקה, שריין. אבל ריאה דכי נשחטה נמי לא הויא בחזקת היתר, דהא בעיא בדיקה, כי לא נבדקה, כלי עלמא מודו דאסירא, ומה שכת׳ חמודי דרמי בר חמא קודם הפשט ונתוח שמא תמצא טרפה בבני מעים, לא כן קבלתין, אלא כי קא׳ רמי בר חמא, כגון דפתח הבהמ׳ ואפי׳ הכי אסור לאכל המנה קודם הפשט ונתוח, כדרך שאסור להקריב את העולה קודם הפשט ונתוח, ופריך התם (קל״ו ע״א) במסכת בצה, אי לימא לאפוקי מדרב הונא, דאמ׳ נשחט׳ הרי היא בחזקת היתר דלא בעי הפשט ונתוח, והא כדרב הונא תניא, דתניא ר׳ עקיבא אומ׳ כזית חי מבית טביחתה, מאי לאו מבית טביחתה ממש, דהיינו בלא הפשט ונתוח, ומשני רב משרשיא ממקום אכילתה, דהיינו בני מעים של קצבים, שמפשיטים ומנתחים ואח״כ מוציאים בני מעים לחוץ. ופריך הא תני ר׳ חייא מבית טביחתה ממש דהיינו קודם הפשט ונתוח, כלומ׳ בריאה, ולא מחזיקנן בה רעותה משאר הטרפיות, כדרב הונא, ור׳ עקיבא אתנא קמא קאמהדר, דקא׳ כדי לאכל ממנ׳ כזית צלי מבעוד יום, דאלמא בעי הפשט ונתוח וצלי אלא די בבדיקה, ולאכל כזית חי מבית טביחת׳ דהיינו קוד׳ שיספיקו להפשיט ולנתח ולצלות, אבל בלא בדיקה כ״ע מודו דאסור, ואפי׳ לגבי אורח ארעא איכא למיסר מדרמי בר חמא, דאמ׳ נטיעה מקטעת רגליהון דקצבאי, וכ״ש בלא בדיקת ריאה דאסור, דהוי ספק איסורא דשכיח. ודכוותה הא דתניא[2] מנין שהאוכל מבהמ׳ קודם שתצא נפשה שהוא בלא

---

[1] שם נ״ו ע״ב.

[2] סנהדרין ס״ג ע״א.

תעשה, ת"ל לא תאכלו על הדם, וכו' וממתין לה עד שתצא נפשה, וקמ"ל דאפי' ע"י בדיקה, כגון דפתח לה ובדק ונפח הריאה בתוך הבהמ' קודם שתצא נפשה, דאסור לאכל וצריך להמתין עד שתצא נפשה. ואם תאמר היאך אפשר לפתחה ולבדוק ריאתה ולנפחי' בעודה בבהמה קודם שתצא נפשה, הרי מצינו תימה גדולה מזו, דא"ר יוסי[1] שונין ישראל בטמאה וגוי בטהורה, דהיינו ישראל ששחט בהמה טמאה לנכרי ומפרכסת, וגוי ששחט בהמ' טהורה לישראל ומפרכסת, צריכי' מחשב' והכשר ממקום אחר. ואקשינ' למ"ל הכשר, סופו ליטמ' טומאה חמורה, וכל שסופו ליטמ' טומא' חמורה, אין צריך הכשר דתני' דבי ר' ישמעאל כו' ומשנינ' אמ' חזקיה הואיל ויכול לגוררה ולהאכילה לכלבים ולהעמידה על פחו' מכזית קודם שתצא נפשה, דלא הוי סופה ליטמ' טומ' חמורה, הלכך צריכה הכשר ממקום אחר. והשתי' י"ל אם יכול להעמידה על (כזית) פחות מכזית קודם שתצא נפשה כ"ש שיוכל לבדוק ריאת' קודם שתצא נפשה. ומה שהביא ראיה מדתלינן בידא דטבחא אדרבה, משם אני מביא ראיה לדברי, דכיון דכי אנקיב היכא דממשמשא ידא דטבחא, תליני' בטבחא, הכא נמי, כיון (קל"ו ע"ב) דלא אבדקה בעודה בבהמ' והריאה עלולה היא בסרכו' חיישינ' דלמא בתפרם רקיקי(?)[2] הות ואנתיקו ע"י משמוש ידא דטבחא, כשהוציאה לחוץ ולא ידיע, וספק דאורייתא לחומרא. — ודקא אמרת מתשע חנויות[3] הא לא דמיין אלא לרישא ואינו יודע מאיזה לקח, ספקו אסור, והלוקח עשר בהמות מן השוק, מלת' דשכיחא הוא, דתרי או תלתא מניהו, טרפות הויין, ואע"ג דבעלי חיים ננהו, ופרש, אפי' הכי כלוקח מן הקבוע דמי וספקו אסור, דתנן[4] כל הזבחים שנתערבו בהם מן החטאות המתות או משור הנסקל, אפי' אחד בריבוא, ימותו כולם. ומקשינ' ונמשוך ונקרב חד, ונימא כל דפרש מרובא פרשי ומשני ה"ל קבוע, וכל קבוע כמחצה על מחצה דמי, אלמא אפי' בעלי חיים קרי ליה קבוע. ודקא אמרי'[5] מי שאבדו לו גדייו ותרנגו' ומצאן שחוטי' בבית דמותר', וגבי פרגיות נמי דמותרי'[6], היינו משום דהוי רוב טבחי ישראל, וק"ל רוב מצויין אצל שחיטה מומחין הן. וכשחוטים בפנינו דמי. והיינו דרב הונא דאמ' נשחטה בחזקת היתי' עומדת, אבל גבי בדיק' הוי ספק איסור דאורייתי' ולחומר' דרוב מצויין אצל שחיטה מומחין הן לשחוט, ואין מומחין לבדיק'. ודקא אמרי' הא הפילה הוא כשירה, משחיטה הוא דקא' אבל לעולם צריך בדיקה. ועוד מצאנו בהלכות בדיקה שסדרו הראשונים שמתחילות עמד וימודד ארץ, וכתוב בה, כך פירשו רבותינו, י"ח טריפות אין צריך לחזר אחריהם עד שיבאו לידך, חוץ מן הריאה שבה שבעים מיני טרפיות, והרי חזקה היא, שהשוחט הרבה בהמות, ימצא חציין טרפות או יותר מן הריאה, אבל משאר טרפיות לא תמצא אחת מני אלף. ואחר שבדקה מבפנים, צריך להוציאה לחוץ ולבודקה משום או נמוחה או נקבה ומשום דברים אחרים הרבה. עכ"ל, הא למדת שאם הוציאה קודם בדיקה, או שלא נפח' אסורה מספק. נאם יצחק ב"ר יהודה נ"ע. וזאת השיב רבנו שלמה בר' יצחק ז"ל לחתנו רבי' מאיר אבי הרבנים ז"ל אשר היה בגרמאיזה בעת פלוגת הריאה. אני שלמה אהובך מודיעך כי לא חזרתי בי ולא אחזור בי, ולא נתישבו לי דברי רבותי, ולא השיבו על דברי כי אם מן השפה ולחוץ ועדיין

[1] חולין קכ"א ע"א.
[2] [בת סרכי דקיקי? — אפ']
[3] פסחים ט' ע"ב וש"מ.
[4] זבחים ע"ג ע"א.
[5] חולין י"ב ע"א.
[6] ב"מ כ"ד ע"ב.

אני מוסרם לצנועים. ואם לא מפני הצרה הגדולה אשר הורעה בינות׳ הייתי שונה להם אע״פ שלא ישמעו. ואמנם אני נתלה באילן גדול רבי׳ יעקב בר יקר, ואף כי לא שמעתי מפיו דבר זה. מ״מ לבי וסברתי והבנתי מפיו יצאו, ואף הם לא מפי השמועה ואף לא מראיות התלמוד, כי אם מהבנת לבם, ולו ישיבוני דברים הנראים, ואשובה לי, אבל קשה לי לאבד ממונם של ישראל על דבר זה הברור, והראוי מכמהראיות להתיר עכ״ל בא וראה תוקף האריה רש״י ז״ל ונמוקו עמו, כחא דהתירא עדיף טעמו. עכ״ל רבי׳ שמעיה מוטרי במחזור שלו.

קנ״ו ע״א, איתא: כתב בוטרי שהיה פשוט לרש״י ז״ל שדינו כזפק. קפ״ה ע״ב עה״ג: ותשובתו (של רש״י) העתיקה ראבי״ה ז״ל כתובה במחזור וטרי ובספר הפרדס שלפני וז״ל על הכחל אני משיבך כי לא שמעתי קורעו ומוציא את חלבו וכו׳.

44) מנהגי ק״ק רומא[1], קע״ז ע״א עה״ג, אבל במנהגי ק״ק רומא כתוב וז״ל בחמישי בשבת בעשרה ימים לירח אייר שנת חמשת אלפים וארבעים ליצירה, נתקבצו כל יודעי דת ודין בק״ק רומא, בכנסת הבוציקי, ונמנו וגמרו לנהוג בענין אונא באונא ואונא באומא כדברי רש״י והרמב״ם ז״ל דכולא כסדרן היינו הראשונה עם השלישית דוקא. אבל הראשונה עם השניה, בכל שבו ענין שדבוקו׳ זו לזו מכשירין עכ״ל. הקילו בזה יותר מרבי׳ יהודה בר׳ בנימין ז״ל (עיין זה), והכשירו מן הראשונה לשנייה, אפי׳ היא מורכבת, אע״ג יש בה חלון, ואפי׳ בין אונא לאומא. וכן נהגו בק״ק מנטובה יצו׳ ומנהג של ישראל [תורה]. וכן קפ״ו ע״א כתוב עה״ג: ובמנהגי ק״ק רומא ז״ל כתוב, ברביעי בשבת באחד בטבת שנת חמשת אלפים וארבע ושמונים לבריאת עולם נתקבצו הקהל בכנסת הגאליקי בברית מילה וביררו עשרה יודעי ספר לברר ענין הצלעות הסמוכות לצואר והבשר שביניהן אם נסרכה בהן האונא כיצד ינהגו, ונמנו וגמרו ביום ההוא לנהוג אסור אם נסרכה בבשר שבין שתי הצלעות הסמוכות לצואר, בין אם נסרכה בו לבד, בין אם נסרכה בו ובצלע הראשון, בין אם נסרכה בו ובצלע השני. הכל אמרו לנהוג בהן לאסור, אבל בכל בשר אחד שבין הצלעות האחרות שכנגד האונות, בין אם נסרכה בבשר לבד, בין אם נסרכה בבשר ובצלע שאצלו, הכל אמרו לנהוג בו להיתר, שריר וקים עכ״ל מנהגיהם. ומנהגם של ישראל תורה היא.

45) ס׳ מערכת האלהית, א׳ ע״ב, דבר זה כבר בארוהו רז״ל והביא זה בהדיא בעל מערכת האלהית ז״ל וכלל העולה מהדברים וכו׳.

46) נמוקי מהר״ף, מ״א ע״ב, ועוד הקשו בתו׳ ובסה״ת ובנמוקי מהר״ף ז״ל, דפשיטא דלא גרע מאומצא דאסמיק. ע״ע ע״ב, וכתו׳ בנמוקי מהר״ף ז״ל, על כרחיך צ״ל דלאו בחלב דגיד איירי, דא״כ הל״ל ועל חלבו וכו׳. קי״ד ע״א, ועו׳ האריכו בתו׳ בנמוקי מהר״ף ז״ל ליישב דברי רש״י ז״ל. קט״ז ע״א, וכן פסקו בתו׳ ובנמוקי מהר״ף ז״ל.

47) סדר טרפות, קל״ט ע״א כתב הר״ר ששון סדר טרפות להחמיר וכו׳ ומסיים כך מצאתי בתשובות הגאונים עכ״ל הר״ר ששון הוא ר׳ שלמה בר [שמשון תלמידו של ר׳ יעקב בר יקר]. עיין לעיל בשמות הרבנים סי׳ 124 בהערה.

48) סדר תנאים ואמוראים, ש״ד ע״א, וגם בסדר תנאים ואמוראים אע״פ

---

[1] עיין ברלינר פליטת סופרים, וגם בספרו געשיכטע דער יודען אין ראם ע׳ כ״ד, פאגעלשטיין ורינגער ח״א שמ״א.

שפסק הלכה כריב"ל בכל מקום, וכתב שהיה תלמידו של ר' יוחנן, ויהיה הלכה כמותו על דרך משנת ר' אליעזר בן יע' קב ונקי.

49) סמ"ג, י"ב ע"א, כת' בסהמ"ג בשם רבו רבי' יהודה כי רבו ר"י ז"ל בדק בעופות שקורים פייזנ"ץ. י"ד ע"ב, כך כת' הב' סהמ"ג ז"ל, קע"ו ע"א, וכן כתב הב' סהמ"ג ז"ל שהיה אומר רבו רבי' יהודה מפריש ז"ל הלכה למעשה, שאין לחוש באותה סרכא דחלון כלל וכו' וכן פסק הרמב"ם ז"ל וכן נוהגים ברוב גליות אדום ובארץ ישמעאל, וכן הבי' מו' שכתב כן רבו ז"ל בכתב ידו, שתמה על אותה קבלה של ר"ח, כי הלכות טריפות של רבי' גרשון, והלכות גדולות והרי"ף ותשובות הגאונים לא מצינו חלוק זה, וגם לא שמע דבר זה מרבותיו מעולם, וכל העולם ראה שנוהגים היתר, ולא ראה ולא שמע אדם שיאסור, עד שראה בפיר' ר"ח ז"ל עכ"ל סהמ"ג. קע"ג ע"א, והב' סהמ"ג זל"ך שבאשכנז ובספרד נוהגים היתר בדבר, ושראה תשובת הגאונים רבים שמתירים אלא שבצרפת נהגו אסור בדבר על פי הוראת ר"ת ז"ל. שי"ב ע"ב, וכן כתב בסהמ"ג בשם רבו רבי' יהודה מפריש, כי יש שהיו רוצים למצא חן בעיני הגוים, והיו דורכים עמהם קודם המשכה, ושמע ר"ת ז"ל והקפיד ורצה לנדותם וכו'. של"ג ע"ב, פי' בסהמ"ג בשם רבי' יהודה בר' יצחק מפריש זל מפני ארס הנתון בין הנקבים ואין מניחו ליבש. של"ט ע"ב, ובסהמ"ג כתוב ז"ל, כתוב בספר העתים בשם הירושלמי שחמאותיהם משמנה עשר דבר וכו'. עיין גם ל"ג ע"ב.

50) סמ"ק, י"ג ע"א, וכן כת' הב' סהמ"ק ז"ל ורבים אמרו כן, והגיה עליו מהר"ף ז"ל ואמר שאין לסמוך עליהם וכן כת' בשם הב' התוס' והב' סה"ת, והר"י אליעזר משזיינא ז"ל ורבי יחיאל מפריש ז"ל, ואמרו בשם רבי' יהודה חסיד ז"ל. ל"ג ע"ב. כתו' בהגהות מהר"ף ז"ל על הסהמ"ק שכל מי שאינו משים כלי תחת צלי שמותר לצלותו במליחה מועטת, פי' לפירושו וכו'. עוד כת' הוא ז"ל בהגהותיו, ומי' אותם עופות שרגילין לטגנם אחרי כן במחבת קודם גמר צליתן וכו'. וכן כתב הוא ז"ל בשם הר"ם ובשם רבינו שמואל מאייברא ז"ל בתוספותיו. ק"צ ע"ב, וכן נמצא ברוב סהמ"ק בהגהות מהר"ף ז"ל. קצ"ו ע"ב, והרי הב' סהמ"ק ומהר"ף ז"ל אשר מפיהם אנו חיים לא הזכירו טרפא דאסא כלל, ואולי טעם מנהגינו כי לרוב המצאה בבהמות חשבוה לרעותא כל כך, שנפסול כל שאי אפשר לבדקה, והתורה חסה על ממונם של ישראל. שי"ג ע"ב ובסה"ת ובסהמ"ג ובסהמ"ק נסתפקו על המנהג שנהגו ליקח מהגנית וכו'. שכ"ט ע"ב וכן כת' מהר"ף ז"ל בהגהות סהמ"ק והב' המרדכי וכו'. של"ה ע"ב, ומפני שהסכמת הב' סהמ"ק ז"ל כדברי הגאונים ז"ל שבזמן הזה אין סתם יינם אסור בהנאה לא הארכתי בזה. שנ"ח ע"ב, וכן יש במקצת ספר המצות קטנים.

51) ס' עץ חיים, ש"מ ע"א, ובספר עץ חיים כת' החמאה שקורי' בייור"וי שנעשת משומן החלב מותרת, אבל הנעשת לאחר הגבינה מן הקום אסורה וכו'. ק"מ ע"ב, והב' עץ חיים ז"ל אסרה להיות בה מיץ הגבינה כאמור.

52) ערוך, ע"ב ע"א, והב' הערוך פי' יותרת את שקורי' פוגֿה בלעז והיא חתיכה הנכפלת על הכבד. קע"ה ע"ב, כתב הב' הערוך בשם חותנו[?] ר"ח שאפי' בסמוכות זו לזו אם נסמכה בפלוש טרפה.. קפ"ט ע"א, וכן פי' הערוך, ותרגום גר וכרכוס, רשק ומוריקא וכו'. שי"א ע"א, ולזה פי כפי' ב' הערוך ז"ל שכתב שמצא בתשו' הגאונים ז"ל. אבטא בכף, והיו מביאים קמח ועשבים ובשמים, ושורין אותם בחלב, ומזלפין יין עמהם, שכ"ט ע"ב, ופי' הב' הערוך ז"ל שהוא נקב שנוקבים במגופת החבית וכו'.

53) פסקי הגאונים, קל״ג ע״א, כתוב בפסקי הגאונים ז״ל, לא הכשירו נטל לחי התחתון, אלא א״כ יכולה לחיות ע״י הלעט׳ והמראה, ואם לא טרפה.

54) פסקי הלכות גדולות של ר״ת, קפ״ט ע״ב, ור״ת זל״ך בפסקי הלכות גדולות שלו זהו כשמתלבנת כמו שרגיל להיות כשנופחין אותה.

55) פסקי טרפיות, רל״ח ע״א, מצאתי בפסקי טרפיות, וכן בספר א״ז, שאם נמוקה האם פסולה, אבל אם לא נמוק ולא הולד שבתוכה כשרה, ולא ידעתי מאין הוצי׳ טרפות זו. והיכא רמיזא.

56) פרדס, עיין לעיל מחזור וטרי.

57) ס׳ ריב״ב, ע״ב ע״א, וכן פסק ר״ת רבו ז״ל, ותשובתו הלא היא כתובה על ספר ריב״ב, הוא [?] ס׳ העתים לר׳ יהודה בר ברזילי, עיין לעיל[1].

58) ספרי רפואות, ש״א ע״א, אבל תמהני מפני שבספרי רפואות שלהם כתבו שהדג עם גבינה קשה לצרעת, ולא כתבו כן מדג ובשר. ה׳ ע״ב ואין להמשיל אלא למי שאינו יודע במלאכת הרפואות מן הגופות, אשר יראה מהרופאים הבקיאים, שהשקו חולים נוטים למות סם הנקרא בערבי שחם חנטל, ובלעז קלוקנטו״ס וכו׳.

59) שאלתות, ט״ו ע״א, אבל בשאלתות דרב אחאי גאון ז״ל ורוב המחברים ז׳ל פסקו כשמואל. ע׳ ע״ב, ולענין פסק הלכה השאלתות דרב אחאי גאון ז״ל בפרש׳ וישב, והרי״ף ז״ל בהלכותיו פסקו כרב אסי ואביי. צ׳ ע״א וכן ר׳ אחא משבחא גאון ז״ל ובהלכות גדולות והאלפסי, ומ״מ הלכה למעשה כרבותי׳ הצרפתים ז״ל שהם המחמירים בשל תורה וכו׳. קי״ז ע״א. ובשאלתות דרב אחאי גאון ז״ל פי׳ שני פירושים האחד, כגון שכל אותם שנים ושלשה מקומות בטבעת אחת וגו׳.

60) שערים מדורא או שערי דורא. ט״ו ע״ב, כתוב בסה״ת, ובסהמ״ג, ובסהמ״ק ובשערי דורא שפשיטא שבאים בתלוש, ואינם אסורים אלא אם כן פירשו מחיים. ל״ג ע״ב, כתב הב׳ השערים מדורא ז״ל וז״ל בשר לצלי אין צריך מליחה כלל, ואם צלו בשר ולא נמלח מות׳ וכו׳. אך נהגו העולם שאם אירע וכו׳. מ״ו ע״ב, וכתוב בסה״ת ובשערים מדורא, ואם כן לב שנתבשל עם דמו בקדרה סגי בקריעה וכו׳. ש״מ ע״ב, ועוד שראיתי בשערים מדורא בשם ר״ת ז״ל שלא התירה אלא כשהיא יבשה ושם לה גבול שלשי׳ ימים וכו׳.

61) שערים של ר׳ שמואל בר חפני גאון. קט״ו ע״ב, וכן כתי׳ רבי׳ שמואל בן חפני ורבי׳ קלונימוס מרומי ז״ל לברך על כל שחיטה ושחיטה (מרדכי וראבי״ה). קס״א ע״א, וכתב (בעל אסופות) שכן הורה הר״ר גרשון ז״ל, ומעשה רב, ולזה אני אומר שכן דעת רבי׳ שמואל בן חפני, ור״ח ורבי׳ נסים גאון, ורבי׳ שמחה וראבי״ה ורבי׳ ברוך ז״ל. רל״ח ע״א, והמין השביעי נטלה כיס השתן, פסק רבי׳ חננאל ז״ל שטרפה, בין בזכר בין בנקבה, וכן פסקו בשערים דרבנו שמואל בן חפני ז״ל ובספר א״ז וכו׳. קצ״ג ע״א, וכן פסק ה״ג, ובשערים דר׳ שמואל בן חפני וראב״ן והרמב״ם ז״ל, וכן מצא רש״י בתשובת הבבליים.

62) תוספות (סתם). י״ג ע״א, עיין לעיל סי׳ 47. קט״ו ע״א, וכן פסקו בהלכות גדולות, אע״פ שחכמי התו׳ ו״ל הראו פנים לכאן ולכאן מ״מ הסכימו וכו׳. קע״ג ע״א, וכן כת׳ התו׳ וז״ל ור״ת כתי׳ לאסור, ואומ׳ שכל המאכיל אונא באומא, מאכיל טרפות בישראל וכו׳. ועל המתיר להביא ראיה, וכן פסק בתשובות הגאונים, והלכות גדולות ורבי אליעז׳ הגדול, ורבי׳ יוסף גאון ורבי׳ משה מפונטאיזה, הנזכר בערוך עם שאר הגאונים, וכן נוהגים בכל מקום אסור חוץ ממקום שפשט התירו של

[1] [,,ספר ר״י ב״ב״ מובא עוד בשו״ת מהרי״ק סי׳ ג״ב, דל״ב סע״ג: כאשר מצאתי בספר ר״י ב״ב והלשון אשר כתוב לפני אעתיק לך וכו׳ וז״ל נשאל לרב האיי גאון שנדר שהודר ברבים וכו׳. — אפ׳]

רש"י, וכל רבותיו אוסרי' חוץ מרבו הזקן עכל"ת. והגיה עליו בגליון, ואנו ממקום שפשט היתרו של רש"י ז"ל. קצ"ו ע"א וכן כתבו התו' ובתשובות הגאונים וכו'. רע"ג ע"א, עכ"ל אשר מצאתי כתוב בפי' שלפני, אבל מלשון התוס' שלפני משמע שלא היה כתוב כן בפרש"י, שהקשו קשי' זו, וכו'.

63) תוס' ר' אלחנן, קנ"א ע"א, ובתוס' רבי' אלחנן כתוב, ק"ק לפרש"י ז"ל דחיישנן שמ' הבריא, כל שלא במקום עובי וגו'. קנ"ב ע"ב, ואולם בתוס' רבי' אלחנן כתוב, ואומ' ר' שיש לישב דעת רש"י וכו'. קנ"ד ע"א, וכתוב בתוס' רבי' אלחנן ז"ל ותימא לר' מ"ש דבושט וקורקבן שגם לכל אחד מהם שני עורות וכו'. ושם. ובתו' רבי' אלחנן ז"ל כתוב, ור' אומ' שזה תימא, כי מי יטעה להכשיר בהמסס כשנקב כל עור החצון וכו'.

64) תוס' טוך. קי"ג ע"א, ויש מי שהבין כונת רש"י ז"ל באמרו ולא יותר, שאין צריך לחתוך יותר, אבל אם חתך יותר אין הפסד בדבר, וכן הבין מהר"ם מרונטרבורק ז"ל וכן בגליון מתו' טוך בר"פ השוחט. קצ"ה ע"ב, וכתוב בגי' בתו' טוך, ואם שנתה מקומה היה נרא' להתיר. קמ"ז ע"א כת' רבי' שמשון משנץ, ורבי' אליעזר מטוך ומהר"ף ז"ל. ר"נ ע"א, כך כתבו התו' משנץ ומטוך, ומ"מ לדברי הגאונים שומעים. רס"ה ע"א, וכן פסק בגליון מתו' שיטת טוך, וכן כתוב בתו' מהרף בשם ר' אליעזר משונא ז"ל.

65) תוס' רבי' יהודה. קע"ו ע"ב, ובתוס' רבי' יהודה מצאתי להתיר בשם ריב"א ז"ל ומביא ראיה לרש"י ז"ל וכו'.

66) תוס' ר' יעקב האחרון, קנ"ב ע"א, וכן תירץ רבי' יעקב האחרון. קפ"ב ע"א, וכן פסק רבי' גרשון מ"ה ז"ל, ורבי' אשר בר שאול בעל המנהיג ז"ל, וכן כתוב בתוס' שיטת רבי' יעקב האחרון ז"ל. קפ"ג ע"ב, ובתוס' שיטת רבי' יעקב האחרון ז"ל כתו' ודאי אם נפחנוה ואינה עולה בנפיחה וכו'.

67) תוס' הר"ר ישראל, ש"ת ע"ב, ובתוס' הר"ר ישראל מצאתי שאף בתבשיל נהגו לאסור.

68) תוס' מהר"ף. לי ע"ב, וקשר שאמרו פירשו רש"י ובתוס' מהר"ף ור"ן ז"ל שהוא בראשה בכד וכתוב בתוס' מהר"ף ז"ל אבל מצד שהוא חד אין שם קשר בחלבון. מ"ו ע"ב, וכתוב בתוס' מהר"ף ז"ל ומעשה היה שנתבשלה לב תרנגלת בקדרה ולא נקרע ורצה רש"י להתיר הלב וכו'. צ' ע"א, מיהו בתוס' שאנץ כתבו שר"ת ז"ל בספרו דוחה ראייתו וכו' אבל בתוס' מהר"ף ז"ל דוחה ראיות הללו. ק"א ע"ב, ובתוס' מהר"ף ז"ל ובהלכות שחיטה לרבנים קדמונים ועיין לעיל סי' 23. קצ"ח ע"ב, וכמו שכתב בתוס' מהר"ף ז"ל בפרק אילו טרפות. רמ"ז ע"א, כת' ר' שמשון משנץ ור' אליעזר מטוך ומהר"ף ז"ל דיש להסתפק. רס"ה ע"א, עיין לעיל תוס' טוך. שצ"ג ע"ב, וכתוב בתוס' מהרף ז"ל שבלילה של נשואים וכיוצא בהם שעושים סעודות גדולות ומדליקי' נרות רבות, והאור גדול, שאין צריך נט"י, שאז לילה כיום יאיר.

69) תוס' שיטה. י"ג ע"א עה"ג. ופי' בתוס' שיטה פרק אלו הן הלוקין. ומביא שם וכן יראה מלשון תוס' טוך פר' גיד הנשה. קפ"א ע"א, וכן כתבו בתוס' שיטה ובספר בעלי אסופות. קפ"ט ע"ב עה"ג, ובתוס' שיטה פי' שהאדימה שב על הריאה.

70) תוס' שנץ. ט"ו ע"ב, ועוד גדולה מזו כת' מהר"ף ז"ל בהגהו' וז"ל ומי' מו' רבי' יחיאל מפריש ז"ל היה אוסר אותם זבובים הנמצאים וכו' וגם בתוס' משנץ כתוב כן וכו'. ע"ג ע"א, וסברא זו למדתי מדברי רבינו שמשון משנץ בתוס' מנחות, והסכמת הבי' סהמ"ג כן בהלכות חמץ בפסח.

71) תוס' לתלמידי מהר"ף, ל"ג ע"א, והכי שדרו ממתיבתא וכן פסקו ר"ת ור"י

והב' סה"ת והב' ת"ה ור"ן והב' הטורים והב' סהמ"ק והב' התו' לתלמידי מהר"ף ור"י מדורא ורבי' ירוחם ז"ל.

72) תורת הבית הגדול והקצר כמה פעמים.

73) תשב"ץ, ק"ג ע"ב, והב' התשב"ץ ז"ל מוסיף, ואמ' מסוכסכת שכשרה בדעבד. ק"י ע"ב, וכן פסק הב' המרדכי ז"ל, אבל בספר התשב"ץ מצריכה טבילה, וירא אלקי' יצא את כלם, ויטבילנה עם כלים אחרים הצריכים טבילה, ויברך עליה' ויטבילם, ויטיל אותה בברכתו עליהם. קצ"ח ע"ב, וכן במימון, ובסה"ת ובסהמ"ג, ובסהמ"ק ובתשב"ץ ובדברי מהר"ף ז"ל לא הזכירו שום איסור כשנשתברו אגפיו של עוף.

74) תשובות הגאונים. מ"ד ע"ב, וה"ב המ"ג זל"ך, מעשה בא לפני רבי' קלונימוס ז"ל בראש אווז שנתבשל' שלם ולא חתכו לשנים והכשירו לפי שאין בדמו כדי לאסור וכו' ובתשובות הגאונים כתוב[1], ראש שנתבשל ולא נקרע אפי' נמלח אסור ואם קרעו והוציא את דמו ומלחו, מותר לבשלו אפי' עם שאר בשר הקדרה עכ"ל. קט"ו ע"א כתי הב' המרדכי ז"ל וז"ל מצא ראבי"ה ז"ל כתוב בתשובות הגאונים ז"ל שאפי' לא סח שצריך לחזור ולברך על כל שחיטה ושחיטה, שמ' ישכח וידבר בינתים, בדברים שאינם מענייני השחיטה. שם ע"ב, עוד מצא ראבי"ה ז"ל כתוב בתשובת הגאונים ז"ל מי ששחט והזיד ולא בירך, אסור לו לאכל משחיטתו וחייב מלקות מדבריהם ומותרת לאחרים, עכ"ל הב' המרדכי ז"ל[2]. קע"א ע"א, וכתב הב' אסופות והרא"ש ז"ל שנמצא בתשובת הגאונים ז"ל שפעם אחת נכנסו מר רב יצחק גאון ומר אבומאי וכו', עיין לעיל. קע"ז ע"א עיין לעיל בסמ"ג. קע"ד ע"ב, ומתוך הלכות טרפות של רבי' גרשון ז"ל ותשובת הגאונים שכתב רבי' יוסף טוב עלם ז"ל משמע נמי שאין סירכא בלא נקב וכו'. (מתוספות). קצ"ו ע"א, וכן כתבו התו' ובתשובת הגאונים וכו'. ש"ה ע"א, וכן כתי הוא (הרא"ש) בשם הלכות גדולות ותשובת הגאונים וכו': של"ט ע"ב, ובתשובת הגאונים יש שחמאה תלוי במחלוקת שבין בני ארץ ישראל ובני בבל, שבני ארץ ישראל אוסרים אותה משום חלב שחלבו ואין ישראל רואהו, ומשום בישולי גוים ומשום חלב טמאה, ובני בבל אוכלים אותו, ואומרי' שאין בו משום חלב שחלבו גוי וגו'[3].

75) ת"ת, כ"ז ע"ב, וכתב הב' ת"ת זל, ויראה לי שמכאן אנו למדים שאין אלו אוסרים את תערובתם, הואיל ולא נאסרו אלא מפני מראית העין, והרי אינ' נכרים בתערובתם, אולי צריך לקרות ת"ה, תורת הבית[4]?

---

[1] עיין הלכות פסוקות הוצ' ריה"מ סי' מ"ד, התשובה היא לר' עמרם גאון. וגם בתשה"ג מן הגניזה ע' 337. ומצאתיה גם כן בכת"י אדלר סי' 7. 3843.

[2] עיין מרדכי פ' כסוי הדם וטור ב"י וב"ח יו"ד סי' י"ט.

[3] עיין שערי תשובה סי' קפ"ח ובחילופי מנהגים לריה"מ ע' 16 סי' י' כגירסת יש"ש.

[4] בכת"י שזח"ה שזכרתי כבר נמצא בסי' תתקי"ז גם כן ספר מת"ת. המלקט מביא שם: א"ל מהר"ר אביגדור כי רבו רבי' יהודה ממיץ היה מתיר להחם פשטידא אצל האש בשבת ולא מחשב ליה כנולד כשחוזר הדבר לקדמותו. וכו'. עכ"ל ספר מת"ת.

ספר דבר שפתים

חברו ר׳ דוד ב״ר אליעזר לֶחְנוֹ

יוצא עתה בפעם הראשונה לאור על פי ארבעה כתבי יד

מאת

יצחק דובער מרקון (פטרוגרד).

הרב ר׳ דוד ב״ר אליעזר לחנו או לכנו, חכם היהודים־הקרימצ׳קים בקראסוב (היא קַרַסֻבַזַר דזמננו), הוא גדול הדור של חכמי ישראל בחצי האי קרים בסוף המאה החמישית לאלף הששי (סוף שנות המאה הי״ז והמחצית הראשונה לשנות המאה הי״ח לספה״נ); הוא נפטר בשנת תצ״ה לפ״ק (1735 לספה״נ)[1].

שם משפחתו לחנו או לכנו מראה על מוצאו של ר׳ דוד, או יותר נכון של אבותיו או אבות־אבותיו, מארץ פולין, באשר הפולנים נקראו בשם „ליאחים״[2].

מחבוריו של ר׳ דוד לחנו הגיעו עדינו:

א) הקדמה למחזור, או סדר תפלה ליהודי קרים הידוע בשם „חזניא״ או „מחזור מנהג כפא״[3].

הקדמה זו מכילה בקרבה עובדות מענינות במדה מרובה בנוגע לקורות התישבות היהודים בקרים, המבארות ומבררות את הסבות, אשר הביאו לידי צרך לערך סדר תפלה מיוחד בשביל יהודי קרים.[4].

ההקדמה הזאת השתמרה ותגיע אלינו בכתב־יד של המחזור „חזניא״ אשר ר׳ דוד לחנו בעצמו ערכהו, השלימהו במקצת ויעתיקהו בעצם כתב־ידו משנת תפ״ג עד שנת תפ״ה (1723—1725). המחזור הזה משתמר בבית הכנסת הישן של עדת הקרימצ׳קים בקַרַסֻבַזַר[5].

---

[1] בנו של המחבר ר׳ אליעזר לחנו רשם על שער הכ״י של הספר „משכן דוד״ זמן פטירת אביו. „נפטר מורי ועטרת ראשי מחבר ספר משכן דוד מורינו ורבינו כמוהר״ר דוד לכנו זצ״ל ביום ראשון י״ז ימים לחדש אלול שנת ה׳ משמים השקיף לפ״ק״. ר׳ אליעזר כותב שם משפחתו: לכנו, אבל ר׳ דוד חותם במכתביו הנמצאים בכ״י: לחנו.

[2] בזמננו בפי הרוסים הכנוי „ליאח״ לפולאני הוא שם גנאי ובזיון.

[3] הקדמה זו נדפסה על פי כתב יד זה שלש פעמים: בראשונה הדפיסה רש״י פין ב„הכרמל״ (השבועי), שנה שניה (תרכ״ב), נומר 42, עמוד 344; אחרי כן הדפיסה הרה״ת הרכבי בספרו „Alt-jüdische Denkmäler in der Krim“ (פטרבורג 1876), עמוד 230—232 ולאחרונה אפרים דיינארד ב„משא קרים״ (ורשא 1878), עמוד 147—149.

[4] ראה מאמרי „מאמר על אדות מחזור מנהג כפא״ (בספר „זכרון לאברהם אליהו״, פטרבורג, תרס״ט), עמוד 450—452.

[5] „מחזור מנהג כפא״ נמצא עוד בשני כתבי־יד ושניהם משתמרים בפטרוגרד: אחד באספת אהרן קויפמאן בהביבליותיקה של החברה „מפיצי השכלה״ והשני במוזיאום האסיי של האקדמיא למדעים הרוסית (כתב יד הזה הוא אסף של קטעים שונים), אולם בשני כתבי־יד האלה חסרה הקדמתו של ר׳ דוד לחנו.

ב) משכן דוד — חבור בדקדוק הלשון העברית[1]. החבור הזה רב הכמות והאיכות הגיע אלינו בכתב יד המשומר בהביבליותיקה המלכותית הפומבית בפטרוגרד (אספת פירקוביץ הראשונה). הספר הזה המעיד על ידיעותיו הרחבות של מחברו, יפרד לשני חלקים: החלק הראשון כולל כל השרשים של הלשון העברית בהוראותיהם, והחלק השני מבאר את הבדל השמות הנרדפים. החבור הזה נגמר בשנת תצ"א (1731) לפרט „מלאכת".

ג) ספר „דבר שפתים" — הספר הזה מכיל בקרבו דברי ימי ממלכת הכֿאנים בקרים.

דברי־הימים של ממלכת הכֿאנים המטרים בקרים לר' דוד לחנו, הכתובים בלשון עברית צחה נפלאה יעסקו אותנו במדה גדולה הן מפאת תכנם העשיר ותכונת הידיעות הבאות בהם ע"ד עברו הרחוק של חצי האי קרים, כן מפני שהם נותנים לנו את האפשרות לעמוד על מהותם ואפים של ההשקפות והדעות ששררו בראשית שנת המאה הי"ח לחשבון הרגיל בקרב חוגי בא־כח ההשכלה המקומית ונקודת מבטם ודעתם על תעודתה ההיסתורית וגורלה של ממלכת הכֿאנים בקרים ועל היחס בינה ובין טורקיא ורוסיא. בדרך אגב מוצאים אנחנו פה הרבה דברים הנוגעים לדברי ימי פולין, שוֶדיא, אוסטריא, פרס ועוד וביחוד דברים חשובים השייכים לקורות היהודים וחייהם הפנימיים בחצי האי קרים ובטורקיא[2].

ר' דוד לחנו, שגר בקַרַסְבַּזַר, אחת הערים הראשיות בחצי האי קרים בימי ממלכת הכֿאנים, יתן לנו בחבורו זה תאור מפורט ונאמן ממאורעות ומעשים היסתוריים, ביחוד על סמך ספורים ששמע מפי מושלים בני ארץ מגורו; ומזה גם שם הספר „דבר שפתים", כלומר מה ששמע בשיחה חיה מפי אנשים. וכן הוא אומר מפֹרש בהקדמתו: „ומפיהם יקראו אלי את הדברים האלה ואני הייתי כותב על הספר בדיו".

---

[1] ההקדמה של הספר „משכן דוד" נדפסה ע"י רש"י פין במאמרו „חכמי ישראל בקרים" ב„הכרמל" (השביעי) שנה שלישית (תרכ"ג), נומר 15 עמוד 117—118 ומשם הדפיסה שנית אפרים דיינארד ב„משא קרים", עמוד 190—192.

[2] מהחבור „דבר שפתים" נדפס פרק אחד (הפרק הי"ב) לדוגמא ע"י פרופ. פ. קוקובצוב עפ"י הכ"י הנמצא בהמוזיאום האסיי בפטרבורג במאמרו: Notitia codicum hebraicorum a Museo Asiatice anno 1904 acquisitorum (Bulletin de l'Académie Impériale des Sciences de St. Pétersbourg 1905. Ve Série T. XXIII); ב„כתבים של החברה להיסטוריה ועתיקות באודיסה" (כרך שני, מחלקות ב' וג' אודיסה 1850, עמוד 693—704) נדפסה ע"י אליהו פינקיל העתקה רוסית של הפרקים ט', י', י"ג, י"ז וכ"ז. המעתיק מר פינקיל משתדל בההערה להראות שהמחבר ר' דוד לחנו היה יהודי רבני ולא קראי. כמובן, כעת אין אנו צריכים לזה שום ראיות, כי הדבר איננו מוטל בספק; — בהחשבון השנתי של הביבליותיקה המלכותית הפומבית משנת 1882 (פטרוגרד 1884) נותן הרכבי (לפעמים רק תמצית הענין ולפעמים העתקה של) הפרקים ג', ה', ט', י', י"א, י"ג, י"ז, כ"ג, כ"ה (פרקים אחדים כבר נעתקו מכבר ע"י פינקל ואצל הרכבי רק בשנוי איזה מבטאים; הרכבי ציין רק את המקום בו נדפסה ראשונה ההעתקה הרוסית, אבל לא הזכיר את שם המעתיק מר פינקיל). — העתקה רוסית של כל החבור „דבר שפתים" עם מבוא והגהות והערות הכין לדפוס כותב הטורים האלה זה כעשר שנים, ועל פי החלטת „החברה הארכיאולוגית הרוסית" צריכה היתה ההעתקה להופיע לאור ב„חבורים המדעיים של המחלקה המזרחית" של החברה הנזכרת (ראה „כתבי המחלקה המזרחית של החברה הרוסית לארכיאולוגיה" משנת 1916, חלק XXIII, מחברת III—IV, עמוד XI—XII, הרצאת י"ד מרקון), אולם מסבת המלחמה והמהפכה לא יצא הדבר מכח אל הפעל; וכעת אקוה אי"ה להדפיס את ההעתקה הזאת או בספרי האקדמיה למדעים בפטרוגרד או בהספרים: „Les Annales de l'Université de Minsk"; ראה מרקון, דוד לחנו (Jewreiskaja Starina, 1910). — את החבור „דבר שפתים" לא הזכיר הרה"ח פרופ' מ. שטיינשניידר בספרו: „Die Geschichtsliteratur der Juden" (Frankfurt a. M. 1905) וההעתקות הרוסיות של פרקים אחדים ע"י פינקל והרכבי לא נרשמו אצל הרה"ח ש. א. פוזנאנסקי ז"ל במאמרו הקצר ע"ד הרשימה הנ"ל של הפרופ' קוקובצוב (Zeitschrift für hebr. Bibliogr. 1906, X. Jahrg., No. 1/2, עמוד 27).

ר׳ דוד לחנו מבאר לנו בהקדמתו המעסקת והאופיית את תולדות חבורו זה, ומה ראה על ככה לאחז בעט סופרים. את המבוא הרחב, הבא אחרי ההקדמה יקדיש המחבר להרצאת דברי הימים והכרונולוגיה של הכ̇אנים בקרים הָחֵל מהתקופה שקדמה לשלטון העליון של הפורטה האוטומאנית לקרים ולתולדות הטטרים והתישבותם בחצי האי קרים.

הפרק הראשון וראשיתו של הפרק השני של הספר „דבר שפתים״ חסרים לדאבוננו בכל כתבי היד של הספר הזה, שהגיעו אלינו. ובפרקים הבאים שהשתמרו בשלמותם מרצה המחבר בפרטות את תולדות ממלכת הכ̇אנים בקרים במשך חמשים שנה (1681—1731), זאת אומרת, שר׳ דוד לחנו מספר לנו על דבר מאורעות ומעשים שקרו ונהיו בימיו ובזמנו ושהוא היה עד ראיה להם.

הספר הזה נחלק לנ״ב פרקים והפרק האחרון נ״ג נוסף אחרי פטירתו של המחבר מאיש אחר.

נוסף על החבורים שהזכרנו נמצאים בהביבליותיקה המלכותית הפומבית בפטרוגרד[1] מכתבים שיצאו מעטו של ר׳ דוד לחנו ופנקס כולל חמשים שטרות ופסקי דינים שיצאו מבית דין הרבנים בקראסוב ועליהם חתום ר׳ דוד לחנו ואחריו דייני ונכבדי העיר. הכתבים האלה מעידים שר׳ דוד לחנו, מלבד עבודותו הספרותית בתור מדקדק וכותב דברי הימים, היה אדם גדול בתורה ואיש רב פעלים, עסקן צבורי חרוץ אשר לבו היה ער לכל דבר טוב ומועיל, ולא רק הנוגע לבני עדתו, כי אם לכל האומה הישראלית; ודבריו היו נשמעים לא רק אצל היהודים הרבניים בקרים, אלא גם אצל הקראים אשר התיחסו אליו בכבוד הראוי, ולא רק עדת הקראים בעירו קראסוב, אלא גם הקראים הדרים בערים שונות בחצי האי קרים. באספת פירקוביץ הראשונה בהביבליותיקה המלכותית בפטרוגרד נמצאים שני מכתבים מר׳ דוד לחנו: האחד משנת תס״ה (1705) ששלח ר׳ דוד לחנו אל הקראים בעיר קלעא, אשר בראשם התנוסס ר׳ משה שינאני, בו הוא מבקש את הקראים לבא לעזרה על בנין בית הכנסת בעיר קראסוב, ועל החתום באו ר׳ דוד ב״ר אליעזר לחנו ואחריו נכבדי ק״ק קראסוב; והמכתב השני משנת תפ״ח (1728) אל עדת הקראים בעיר כפא אשר בו מעורר את לבם לתת את נדבותיהם לבנין חורבות ארץ ישראל.

בההוצאה הנוכחית של „דבר שפתים״ השתמשתי בארבעה כתבי יד; שני כתבי יד נמצאים בהביבליותיקה של „החברה האדיסאית להיסטוריה ולעתיקות אשר צײנתי בזה: הראשון באות O והשני באות A; כתב יד מהמוזיאום האסיי, המסומן אצלי באות M וקטע מכ״י של הביבליותיקה המלכותית הפומבית בפטרוגרד, המסומן אצלי באות P.

הכ״י O מכיל ל״ט דפים (ע״ח עמודים) 21 × 15,5 סנטימטרים; הקטע כ״י P מכיל ח׳ דפים (ט״ז עמודים) 15 × 22 סנטימטרים.

הכ״י M כתוב לא מסופר אחד כי אם מחמשה כותבים שונים וגם הנייר משונה זה מזה.

על השער של הכ״י O כתוב: „קורות העתים של מלכי קדר משנת 1457 עד 1749 לספירת הנוצרים״.

כל כתבי היד של „דבר שפתים״ אינם עצם כתב ידו של המחבר ר׳ דוד לחנו, כי אם העתקות כפי שרואים אנו מהרשום בכל השלשה כ״י M O A אחרי הקדמת המחבר: „בזה חסר חמשה דפים״.

הכ״י A הוא יותר מאוחר מהכ״י O.

---

[1] חיים יונה גורלאנד, פרחים לצופה XIV („המגיד״ שנה י״א, 1867, נומר 43, עמוד 342).

בגוף העקרי הדפסתי את אותם הנוסחאות של ארבעת כתבי היד שנראו לי ליותר נכונים ובהערות נתתי את אותם הנוסחאות שנראו לי לפחות נכונים ולפחות קרובים אל האמת. בהערותי ציינתי מראה מקומות לכל הפסוקים מתנ"ך והמאמרים ממשנה וספרות התלמודית, אולם מפני הוצאת הדפוס כי רבו לא הדפיסה המערכת את מראה מקומות מתנ"ך — (והספר „דבר שפתים" כלו כתוב בסגנון של כתבי הקדש ומלא פסוקים כעין משבצת מצבע רקמתים) — ומטעם זה השתדלתי בכלל לקמץ בהערות ולקצר עד כמה שאפשר. „Inter arma silent Musae!"

השמות העצמיים הנזכרים בספר נדפסו באותיות מפוזרות. — הטרנסקריפציא של השמות העצמיים הטטריים באותיות עבריות איננו מדויקה בכל ארבעת כתבי היד. למשל, מוצאים אנחנו את השם Dewlet כתוב ד ו ל ט, ד וו ל ט, ד ב ל ט, ד ב ל ת. אנכי בחרתי בהנטרנסקריפציא ד ו ל ת (שאיננה נמצאת בכל ארבעת כ"י) מפני שהיא נכונה ומתאימה להטרנסקריפציא הטטרית دولت ואת הנוסחאות ציינתי בשולי הגליון.

פטרבורג, אלול תרפ"ג. יד"ם.

[הקדמת המחבר.]

הנה נא פתחתי פי, דברה לשוני בחכי לחוות דעי, הנה שפתי יביעו ידברו עתק בדברים עתיקים אל כל בני חלוף, רגע ימותו יגועשו עם ויעבורו, עברו ונענשו וירוממו גוי בגוי, עיר בעיר, ממלכה בממלכה, כי ה' צבאות יעץ ומי יפר, וידו הנטויה ומי ישיבנה עשה ה' אשר זמם ואשר חפץ לעשות: נקמה בגוים, זה ישפיל וזה ירים, כי אלהים שופט. ואין פורענות בא לעולם אלא בשביל ישראל[1]. הן כל אלה יפעל אל, ידין בגוים מלא גויות מחץ ראש על ארץ רבה, כי המשפט לאלהים הוא; כי אין הקב"ה נפרע מן האומה עד שתמלא סאתה[2], שנאמר בסאסאה בשלחה תריבנה. והנה נא הואלתי לדבר בהיותי מתגורר בגרות הצער הולך וסוער עלי מתהפך בתחבולותיו לשבט מוסר ולמזבח כפרה, והנה באו אלי אנשים חכמים ונבונים מחכמי הישמעאלים, והמה חכמים מחוכמים, ורוזנים נוסדו יחד, ויספרו לי את כל הקורות אותם מקורות הזמן בוגד עליהם ואת כל התלאה אשר מצאתם, והיו מצדיקים עליהם את הדין ואומרים חטאנו. ואמרתי להם: הכל בידי שמים[3], כי במדה שאדם מודד בה מודדין לו[4]. הצור תמים פעלו, כי כל דרכיו משפט. אל אמונה ועצו"ה[5], כי פועל אדם ישלם לו, וכארח איש ימציאנו. אבל מי יתן אפו ויכתבון מילין! מי יתן בספר ויוחקו! ויען אחד מהם ויאמר אלי אזור נא כגבר חלציך, קום קח לך את קסת הספר אשר במתניך וקח לך גליון גדול וכתוב עליו את עצם היום הזה לאמר ולהיות למשמרת לאות לבני מרי ולזכרון להיות לך לשם ולתפארת ולתהלה בכל עמי הארץ ובכל חכמי הגוים. וקבלתי את דבריהם, והקדמתי נעשה לנשמע[6] ואבינה בעם כל אנשי המלחמה ובעם הצבא הבאים מצבא במלחמה ולחכמים יודעי העתים ואשאלם. וישיבו דבר בעתו מה טוב לרחוק ולקרוב חדשים גם ישנים, לא נצפנו עתים. ואת קסתי נתתי בענן, אני עניתי ואשורנו, ולא קרוב למרחוק עיני יביטו, ימים יוצרו ולא אחד בהם ומפיהם יקראו אלי את הדברים האלה, ואני הייתי כותב על הספר בדיו וחלקתים

---

[1] יבמות ס"ג א'; (שבת קל"ט א': . . . בשביל דייני ישראל).

[2] סוטה ט' א'. ערכין ט"ו, א'.

[3] ברכות ל"ג ב'; מגילה כ"ה א'; נדה ט"ז ב'.

[4] סוטה ח' ב'; סנהדרין ק' א'.

[5] ר"ת: ואין עול צדיק וישר הוא. M אא"ו עצו"ה.

[6] שבת פ"ח א'; גיטין ז' א'.

לחמשים ושנים פרקים; וקראתי שם[1] הספר הזה דבר שפתים, יען כי הוא דבר שפתים עצה וגבורה למלחמת הרשות ולחובה ובתחבולות תעשה מלחמה. והתחלתי לכתוב המעשיות אשר נעשו משנת אֻמֹּת מארץ תצמח עד תום שנת כי תֵצֵא למלחמה על אויביך ונתתי עצות בנפשי וחזרתי לאחורי לכתוב שנות מלכי קירים[2] שהם התרתָרים מיום היותם על האדמה עד היום הזה ואיך נתישבו בארץ קירים ועניני[3] מלחמותיהם, אבל הראשונות הנה באו גם אלה תשכחנה וקדמוניות אל תתבוננו וחדשות אני מגיד ראשית ואחרית. וזה החלי לעשות אני הדל דוד המחבר בן לא״א אליעזר לחנו יעמ״ש[4].

ואלה המלכים אשר מלכו בארץ קירים לפני מלוך מלך תוגר עליהם, ואלה שמותם בחצריהם ובטירותם שנים עשר נשיאים לאומתם. המלך הראשון נקרא שמו אורוס כֿאן, והמלך השני נקרא טוכטמיש כֿאן, והמלך הג׳ נקרא שמו גֿללדין כֿאן, והמלך הד׳ נקרא שמו גֿעפר כֿאן, והמלך הה׳ נקרא שמו כרם[5] ברדי כֿאן, והמלך הששי נקרא שמו כייב[6] כֿאן, והמלך הז׳ נקרא שמו קאדיר[7] ברדי כֿאן והמלך הח׳ נקרא שמו נורי דולת[8] כֿאן והוא קבור במצודת קירקיר המכונה קלעא[9], והמלך הט׳ נקרא שמו חיידר[10] כֿאן, והמלך העשירי נקרא שמו גֿלדיש כֿאן ויקשרו עליו קשר מגדולי נסיכי מנסור[11] אוגלי וימיתהו ואת כל בניו הגדולים ולא נותר לו ירש עצר כ״א בן אחד אשר נחבא ויתחפש וילבש בגדים אחרים בלואי סחבות ובלואי מלחים ויבוא אצל איש אחד ויהי לו רועה צאן. ויהי כי ארכו לו שם הימים הכירה אותו בתו של האיש בהיותו אוכל לחם היה מציע מפה[12] תחת הלחם ותבוא ותספר לאביה ויאמר[13] האיש אין זה כי אם אחד מזרע המלוכה אשר נס ולא נודע מקומו איה[14]. ויהי[15] בהיות התרתרים[16] בלי מלך ונשארו כצאן אשר אין להם רועה וילונו העם על אדיגי מורזא אשר הרג למלך[17] ויאבד כל זרע הממלכה[18] ויאמרו מי יתן ידענו ונמצא לנו איש אחד מזרע המלוכה ונמליכנו עלינו למלך ויען האיש ויאמר אליהם השבעו נא לי פן תפגעו בו אתם. ויבואו כל העם ויכרות להם ברית ואלה ושבועה ויבא להם את בן המלך ויראו אותו ויקומו וישתחוו לו אפים ארצה ויאמרו יחי המלך אדוננו לעולם. ויהי אחרי כן אמר המלך לשני שרי צבאו, מי בכם אשר יוכל להכות את אדיגי מורזא וימית אותו, ונתתי לו את בתי לאשה. וילך ברין בג[19] ויהרוג את אדיגי מורזא, ויקם וילך[20] אל המלך לבשר לו בשורה על אשר המית אותו. ויהי בדרך במלון ויפגע את שירין בג ויגד לו על אשר המית אותו. ויהי בשמוע שירין בג, וימהר ללכת, וילך וימצא את נבלת אדיגי ויכרות את ראשו וישם באמתחתו, וירץ ויעבור את ברין בג. וילך ויבא אל המלך וישם לפניו את ראש אדיגי. ויתן לו המלך את בתו לאשה. ויתהלל האיש בגבורה שלא עשאו. ויהי אחרי כן ויאמר המלך אל האיש[21] אשר היה רועה צאנו, שאל מה אתן לך. ויען האיש ויאמר אל המלך: יחי המלך אדוני לעולם,

---

1 AO בשם. 2 עיין ציון בסוף הספר. 3 AO וכל עניני.

4 ר״ת: ינוח על משכבו שלום. 5 M סרם. A כַּרַאם.

6 כך כתוב בכל השלשה כ״י. אולי צ״ל: כיבכ.

7 M קדיר. 8 M דבלט. A דוולאת. O דולט.

9 O קלאה. 10 A חיידאר. 11 M מנסור.

12 לפי עדותם של רוברוקויס, הירברשטיין ו־בארבארו היה נהוג אצל הטטרים שהיו מציעים מפה על השלחן בעת סעודתם רק המלכים והאצילים.

13 OM ואמר. 14 AO איו. 15 והיה.

16 B מוסיף: ,,אשר היו״, והמלים ,,תרתרים בלי מלך״ חסרות.

17 M המלך. 18 OM המלוכה. 19 M בגא. 20 AO מוסיפים: לו.

21 M חסר: אל האיש.

אין לי חפץ ממך לא כסף וזהב ולא מקנה צאן ומקנה בקר ועֲבדה רבה, שבח לאל כי חנני אלהים וכי יש לי כל, אבל זאת אשאלה ממך להזכיר שמי ולשתפו עם שמות כל המלכים הבאים אחריך. וישמע המלך לדבריו ויעש כן. ושם האיש נקרא גראי באי ועל שמו נקראו המלכים בשם גראיי[1]. ויקם המלך את דבריו ויקרא את שמו מחמד גראי כ̇אן. וימלוך על ארץ קירים וימת. וימלוך תחתיו חאג̇י[2] גראי כ̇אן בשנת שמונה מאות וששים[3] ואחד לתאריך הישמעאלים. והימים אשר מלך על ארץ קירים עשרים ושנים שנים[4] וימת. וימלוך תחתיו מגלי גראי כ̇אן בשנת שמונה מאות ושמונים[5] ושלש לתאריך הישמעאלים. והימים אשר מלך על ארץ קירים שלשים וחמש שנים וימות. וימלוך תחתיו מחמד גראי כ̇אן בשנת תתקי"ח[6] לתאריכם. והימים אשר מלך על ארץ קירים שמונה שנים וימות. וימלוך תחתיו שעדאת גראי אן בשנת תתקכ"ט[7] לתאריכם. והימים אשר מלך על ארץ קירים עשר שנים וימות. וימלוך תחתיו צאחב[8] גראי כ̇אן והוא חלק את כל ארץ קירים לחלקים רבים וימכרם לכל שרי אלופי ארץ קירים, וירבה במחיריהם בכסף וזהב לקוניהם. וימלוך בשנת תשע מאות ושלשים ותשע[9] לתאריכם. והימים אשר מלך על ארץ קירים אחד עשר שנים וימות. וימלוך תחתיו דולת[10] גראי כ̇אן בשנת תשע מאות וחמשים ושבעה[11] לתאריכם. והימים אשר מלך על ארץ קירים עשרים ושמונה שנים וימות. וימלוך תחתיו מחמד גראי כ̇אן בשנת תשע מאות ושמונים וחמשה לתאריכם. והימים אשר מלך על ארץ קירים שבע שנים וימות. וימלוך תחתיו אישלאם[12] גראי כ̇אן בשנת תשע מאות ותשעים ושלשה לתאריכם. והימים אשר מלך על ארץ קירים ארבעה שנים וימות. וימלוך תחתיו גאזי[13] גראי כ̇אן בשנת תשע מאות ותשעים וששה לתאריכם והימים אשר מלך על ארץ קירים עשרים שנה וימות. וימלוך תחתיו שלאמת גראי כ̇אן בשנת אלף ושבעה עשר לתאריכם. והימים אשר מלך על ארץ קירים שתי שנים וימות. וימלוך תחתיו ג̇אנבכ[14] גראי כ̇אן בשנת אלף ותשע עשר לתאריכם. והימים אשר מלך על ארץ קירים שנים עשר שנים וימות. וימלוך תחתיו מחמד גראי כ̇אן בשנת אלף ושלשים וחמש לתאריכם. והימים אשר מלך על ארץ קירים שתי שנים וימות. וימלוך תחתיו ג̇אנבכ גראי כ̇אן[15] בשנת אלף ושלשים ושבעה[16] לתאריכם. והימים אשר מלך על ארץ קירים שמונה שנים וימות. וימלוך תחתיו עיניית[17] גראי כ̇אן בשנת אלף וארבעים וחמשה לתאריכם. והימים אשר מלך על ארץ קירים שלש

---

[1] A ניראיי. [2] OM חני̇. [3] A ושבעים. [4] AO שנה.

[5] A ותשעים. [6] A תתקכ"ח. [7] A תתקל"ו.

[8] AO צאהב M סחאפ. [9] O חסר: ותשע. A וארבעים ותשע.

[10] M דבלת AO דוולט. [11] OM חסר: ושבעה.

[12] O אישלם A אישלאם. M איסלם. [13] M קאזי; גאזי = غازی.

[14] M נ̇נככ A נ̇אן כך; הנוסח היותר נכון הוא: נ̇אנבכ.

[15] כפי הנראה נשמטו בכ"י באשמת המעתיקים טורים אחדים אשר בם מדובר ע"ד המלכים אשר מלכו אחרי נ̇אנבכ גראיי כאן כאשר מלך בפעם הראשונה ומדברים תיכף ע"ד מלכותו של נאנבכ בפעם השניה. ועפ"י ספרי המומחים היותר נאמנים במקצע הזה בזמננו: א) O. Retowski, die Münzen der Girei (Moskau, 1901—1905) ב) Stanley Lane Poole, The Mohammadan Dynasties (Westminster, 1894), צריך לתקן את הטורים האלה באפן כזה: וימלוך תחתיו נ̇אנבכ גראי כ̇אן בשנת אלף ותשע עשר לתאריכם. והימים אשר מלך על ארץ קירים שלש עשרה שנה וימות. וימלוך תחתיו מחמד גראי כ̇אן בשנת אלף ושלשים ושתים לתאריכם והימים אשר מלך על ארץ קירים ארבע, שנים וימות. וימלוך תחתיו פעם שנית נ̇אנבכ גראי כ̇אן . . .

[16] יותר נכון: ושש. [17] AO עִינַיית.

שנים וימות. וימלוך תחתיו בהדיר גראי כֿאן בשנת אלף וארבעים ושמונה לתאריכם. ובימיו הלך שולטאן[1] מוראד[2] על ארץ פרס ויחן על ארץ בבל וילכדה וישב וילחם על ריואן[3] העיר הגדולה וילכדה והצליח במלחמותיו, אל כל אשר יפנה ישכיל ויצליח ובימי בהדיר[4] גראי כֿאן הרגו נסיכי מנסור אוגלי את קלגא[5] שולטאן הנקרא פֶּהְלֵוַאן שולטאן[6] על ידי אורק מורזא. וישמע המלך ויחר אפו מאד וישמור איבה עליהם ולא יכל עליהם. ויחלה על הדבר וישכב על ערש דוי ויבא אליו שר אחד לבקר את החולה, ויכר אותו כי איננו[7] חולה אך יגונים הלאוהו, ויאמר למלך: אמת כי אינך חולה, אבל תאמר לי הסבה. ויען המלך ויאמר אליו: אמת כי אני רוצה לנקום נקמת דם אחי פהלואן שולטאן[8] השפוך על ידי נסיכי מנסור[9] אוגלי ואין לי על הענין איככה אוכל לעשות הדבר. ויען השר ויאמר זאת העצה היעוצה מאתי, ולא תסור מן הדבר ימין ושמאל. קרא את הנסיכים עם גדוליהם ועשה להם[10] סעודות ומשתה לרוב מאד ותן להם משאות ומתנות רבות ובזה תוכל להם ועשה כחכמתך. ויעש המלך כן. ויקרא את כל נסיכי מנסור[11] אוגלי ויעש להם משתה, ויועדו ויבואו בבית הועד הנקרא מֶנְגֶל וישבו לפניו לאכול לחם הבכור כבכורתו והצעיר כצעירתו. וישא משאות מאת פניו אליהם ויכבדם מאד וישתו וישכרו עמו. ויהי כי הקיפו ימי המשתה שאל המלך אל אורק מורזא, איך נהיה המעשה אשר הרגתם את פהלואן[12] שולטאן[13]. ויען אורק מורזא: אדוני המלך, אל תזכרו ראשונות וקדמוניות אל תתבוננו, כדי שלא תתבלבל הסעודה. וידום המלך ולא ענה אותו דבר. ויהי בצד המלך חרב נטושה ובתוך הסעודה הראה אותה אל אורק מורזא. ויען ויאמר: אין קץ לערך החרב. וישיבהו המלך אל נדנה. ויהי בלילה ההוא אמר אורק מורזא להמזומנים עמו בסעודה: אמת הדבר[14] כי המלך מפטם אותנו כשה לטבח יובל. ויהי כטוב לב המלך ביין ויבוא נושא כליו של המלך וידבר באזני המלך כי כבר באו עבדי המלך אחוזי חרב מלומדי מלחמה וחרב פפיות בידם מוכנים ועומדים פתח השער. כל זה הגיד למלך והמלך העלים הדבר מהסגנים כדי שלא יבינו שעליהם[15] מחריש הרעה, ויהפוך המלך הדבר והשיאם בדבר אחר[16] ויקצוף על המגיד ויאמר: מה לך כי נבהלת מהדבר, כי יצאו קצת ספינות הערלים בים השחור לבוא בנמל[17] לשלול שלל ושבת לאל עלה נעלה וירשנו אותה כי יכול נוכל להם. ויהי אחרי כן יצא אורק מורזא לחוץ לעשות צרכיו, וקצת מהסגנים יצאו אחריו ויראו והנה דרך פתח השער מלאה אנשים שולפי חרב, וידלגו עליהם פתאום ויהרגום ותיכף נכנסו בבית הועד ויהרגו את הנשארים עם המלך ושאר הסגנים הנשארים במלון הלכו אחריהם ויהרגום. ויהי מספר ההרוגים בלילה ההוא שבעים ושנים סגנים. וישלח המלך לשלול שלל ולבוז את בתיהם ורכושם ועבדיהם ואמהותיהם עד בלתי השאיר להם שריד זולתי ילד אחד אשר נחבא וינס וימלט וויליכוהו לקושטנדינא וישב שם. והימים אשר מלך בהדיר[18] גראי כֿאן על ארץ

---

1 M סולטן. 2 AO מורד.

3 M ריבן; כעת עיר הפלך אֶרִיוַאן (Eriwanj) ברוסיא.

4 הנוסח היותר נכון: בחאדיר.

5 קלגא (= قلغا, قلغاى) הוא שם כנוי ליורש עצר אצל מלכי קרים: خاف السلاطين العظام شرف الخواقين الكرام = „יורש של השולטנים הגדולים, תהלת הכֿאנים החשובים“.

6 M פהלבן סולטן. 7 AO אינו. 8 M פהלבן סולטן.

9 AO מנצור. 10 A חסר: להם. 11 AO מנצור.

12 M פהלבן. 13 M סולטן. 14 A חסר: הדבר.

15 AO כי עליהם. 16 עיין תוספתא פרה פרק ו'.

17 M בנחל. 18 M בחדיר.

קירים ארבע שנים וימות. וימלוך אחריו מחמד גראי כֿאן בשנת אלף וחמשים
שנים לתאריכם. והימים אשר מלך על ארץ קירים שתי שנים וימות. וישלח מלך
תוגר ויעבירוהו ממלוך עוד וימליכו תחתיו את אישלם[1] גראי כֿאן בשנת אלף
וחמשים וארבע לתאריכם. ובימיו בשנת ת״ח לפ״ק היתה גזרה כוללת בכל קהלות
רייסין ופולונייא ויהרגו וישבו בהם שבי עדרים ובזה והרג רב ויבוא חמיל[2]
הצורר את היהודים ימ״ש[3] ויתחבר עם התרתרים. וישלח המלך שני שרי גדודים שם
האחד תיגאיי ביי ושם השני קראש מורזא. ויבואו אל ארץ פולונייא
ויהרגו בהם וביהודים הרגו וינהגו את השבי ואת השלל אשר למות למות ואשר לשבי
לשבי ויביאום לארץ קירים ומהם אשר מתו בארץ אויביהם ומהם נמכרו לעבדים
ולשפחות ואין קונה. ויתר הדברים והענינים הלא הם כתובים על ספר יון מצולה[4]
והימים אשר מלך על ארץ קירים עשר שנים ויגוע וימות ויאסף אל עמיו. וכבוד
גדול עשו לו במותו ויקברו אותו בקברות המלכים אשר בעיר בחצא שראיי[5].
וימלוך תחתיו מחמד גראי כֿאן פעם שנית על ארץ קירים. והימים אשר מלך
על ארץ קירים שנים עשר שנים והשנה אשר מלך בשנת אלף וששים וארבע
לתאריכם. ויעבירהו מלך תוגר ממלוך על ארץ קירים. וילך המלך ויברח אל ארץ
קומוק בֶּגִי וישב שם וימת שם, ואחר זמן גדול[7] הלך בנו ושמו גֿאנבבכ[8] גראי
שולטן[9] ויבא את עצמות אביו אל ארץ קירים לבחצא שראיי[10] ויקברוהו
בכבוד גדול בקברות המלכים וימלוך תחתיו אדיל גראי כאן[11] בשנת אלף ושבעים
ושבעה לתאריכם. והימים אשר מלך על ארץ קירים חמש שנים, והעבירו מלך
תוגר ממלוך על ארץ קירים ויגל אותו אל ארץ האורומלי[12] מקום אשר משפחות
עלי גֿינגיז[13] נעצרים שמה ויהי שם עד יום מותו. וישלח מלך תוגר תחתיו את
שלים גראי כֿאן וימליכהו תחתיו[14] על ארץ קירים בשנת אלף ושמונים ושתים
לתאריכם. בימיו עלה מלך תוגר שהוא שולטן[15] מחמד על ארץ פולונייא
וישחיתה וילכוד את העיר הגדולה קמניצא[16] ואת כל הערים הבצורות אשר
סביבותיה עד קרוב לארץ אוסטריא ויכניעם תחת ידו, ואחר שלש שנים עלה על ארץ
מושכו[17] וילחם עליה וילכוד את ארץ צֿנרא[18] ואומן[19] ושאר הערים אשר
סביבותיהן ויחריב אותם. ואז עשו שמחות בכל ארץ ממשלת מלך תוגר והציעו
מצעות בשוקים וברחובות והדליקו נרות בראש כל חוצות[20]. והימים אשר מלך שלים
גראי כֿאן על ארץ קירים שבע שנים. ויעבירהו מלך תוגר ממלוך עוד על
הארץ וימליך תחתיו את מוראד גראי כאן בשנת אלף ושמונים ותשע שנה

---

[1] M איסלם. [2] M החיל. [3] ר״ת: ימח שמו. [4] AO שוביהם.

[5] הספר „יון מצולה“ לר׳ נתן נטע ב״ר משה הנובר (המכיל ספור כל המאורעות והגזירות והצרות שעברו על בני ישראל במדינות רוסיא וליטא ובפולין בשנת ת״ח ות״ט) נדפס הרבה פעמים: ויניציאה 1653, דיהרנפורט 1727, וארשא 1872, לבוב 1851, 1877, קראקא 1895 ועוד; העתקה צרפתית ע״י ד. לוי, טלימסין 1855, בשם: „Quatre annés de guerre des Polonais“; העתקה אשכנזית ע״י קייזרלינג, הנובר 1863, בשם: „Schilderungen des polnisch-kosakischen Krieges und der Leiden der Juden in Polen während der Jahre 1648—1653“. (עם מלואים להחכם הפולני Lelewel); העתקה רוסית ע״י שלמה מנדלקרן, אודיסה 1878 ולייפציג 1883. —

[6] M סראי. [7] AO חסר: גדול. [8] M גנבכ.

[9] M סולטן. [10] M סראי. [11] A חאן.

[12] היא ארץ Rumelia=Romelia=Romania.

[13] M נִינגט. [14] AO חסר: תחתיו. [15] M סולטן.

[16] היא כעת עיר הפלך קאמיניץ־פאדאלסק ברוסיא.

[17] A מושקוף; Moskau. [18] A צַאגֵרה.

[19] היא העיר אומן (Umanj) ברוסיא. [20] M חסר: חוצות.

לתאריכם[1]. והימים אשר מלך על ארץ קירים שבע שנים ושבעה חדשים. ויתר דבריו הלא הם כתובים על ספר דבר שפתים. ויעבירו ממלוך עוד על ארץ קירים וימליכו תחתיו את חג׳י גראי כ̇אן בשנת אלף ותשעים וארבעה לתאריכיהם. והימים אשר מלך על ארץ קירים שבעה חדשים. ויתר דבריו ומלחמותיו הלא הם כתובים על ספר דבר שפתים. ויגרשוהו שרי אלופי קירים ממלוך עוד עליהם. ויוגד[2] למלך תוגר וימליך עליהם את שלים גראי כ̇אן עוד פעם שנית על ארץ קירים בסוף אלף ותשעים וחמש לתאריכם. והימים אשר מלך על ארץ קירים שש שנים ותשעה חדשים. ויתר דבריו וגבורותיו ומלחמות אשר עשה הלא הם כתובים על ספר דבר שפתים. ויעבירהו מלך תוגר ממלוך עוד על הארץ וימליך את שעדאת גראי כ̇אן[3] הסומא למלך על ארץ קירים בשנת אלף ומאה ואחד לתאריכם. והימים אשר מלך על חיל הצבא שמונה חדשים. וילך לו בלא חמדה, כי היה עליו קצף גדול ממלך תוגר ככתוב על ספר דבר שפתים. ויעביר אותו ממלוך על ארץ קירים ויגלהו אל ארץ אורומלי[4] וימליך תחתיו את שפאה[5] גראי כ̇אן למלך על ארץ קירים בשנת אלף ומאה ושנים לתאריכם. והימים אשר מלך על ארץ קירים שנה אחת. ויקשרו עליו קשר אנשי הצבא ולא קבלו אותו למלוך עליהם. ויוגד למלך תוגר, ויעבירהו ממלוך עוד וימליך תחתיו את שלים גראי כ̇אן פעם שלישי בשנת אלף ומאה ושלש לתאריכם. והימים אשר מלך על ארץ קירים שבע שנים. ויתר דבריו ומלחמותיו וגבורותיו הלא הם כתובים על ספר דבר שפתים. וישאל ממלך[6] תוגר להמליך בנו הגדול תחתיו ויעש לו כן, וימליך את דולת[7] גראי כ̇אן[8] למלך על ארץ קירים בשנת אלף ומאה ואחד עשר למנין תאריכם. והימים אשר מלך על ארץ קירים ארבעה שנים וששה חדשים ויהי עליו קצף גדול ממלך תוגר יען אשר מרד בו ויגלהו לאי רודוש וישב שם. וימליך תחתיו את אחיו הזקן חג׳י[9] שלים גראי כ̇אן פעם רביעי על ארץ קירים בשנת אלף ומאה וחמש עשרה שנה לתאריכם. והימים אשר מלך על ארץ קירים שתי שנים ועשרה חדשים. בכן חתם קצו ויגוע וימות ויאסף אל עמיו זקן ושבע ימים ויקברוהו בכבוד גדול בקברות המלכים בעיר בחצא שראי[10] וימליך מלך תוגר את גאזי[11] גראי כ̇אן בנו למלך תחת אביו בשנת אלף ושמונה[12] עשר לתאריכם. והימים אשר מלך על ארץ קירים שתי שנים וארבעה חדשים ויעבירהו מלך תוגר ממלוך עוד לארץ קירים ויתנו את המלוכה לאחיו קפלאן גראי כ̇אן ואותו הגלוהו לארץ ינבולו[13] ושם ניגף במגפה וימת ויקבר שם. ובשנת אלף ומאה ותשע עשר לתאריכם מלך קפלאן גראי כ̇אן[14] על ארץ קירים. והימים אשר מלך שנה אחת ושבעה חדשים. ויתר דבריו וגבורותיו ומלחמותיו הלא הם כתובים על ספר דבר שפתים. ויעבירהו מלך תוגר ממלוך על ארץ קירים ויגלוהו לעיר ינבולו וימליכו תחתיו את אחיו הגדול דולת[15] גראי כ̇אן[16] פעם שנית בשנת אלף ומאה ועשרים לתאריכם. והימים אשר מלך על ארץ קירים ארבעה שנים וארבעה חדשים. ויתר דבריו וגבורותיו ומלחמותיו הלא הם כתובים על ספר דבר שפתים. וימצא מלך תוגר בו קשר כי המיר את דברו, ויעבירהו ממלוך עוד

---

1 M חסר: לתאריכם. 2 A ויגיד. 3 AO חסר: כאן.
4 AO אורים אלי. 5 AO שאפה. 6 M מלך.
7 M דבלט A דוולאת. O דולט. 8 A חאן.
9 A חאנ̇י שאלים. 10 M סראי. O שריי.
11 M קזי. 12 צ״ל: וששׁ עשרה.
13 היא העיר ימבולו הסמוכה לעיר פיליפופול. 14 A חאן.
15 M דבלט A דוולאת. O דולט. 16 A חסר: כ̇אן.

על ארץ קירים ויגלהו לאי שיאו[1] הנקרא סקיז[2] וישב שם עד יום מותו. וימת ויקבר שם. ויתן את המלוכה לאחיו הקטן ממנו נקרא קפלאן גראי כֿאן[3] ובשנת אלף ומאה ועשרים וחמש לתאריכם מלך קפלאן גראי כֿאן[3] פעם שנית על ארץ קירים. והימים אשר מלך על ארץ קירים שלש שנים ושמונה חדשים. ויתר דבריו הלא הם כתובים על ספר דבר שפתים. ויעבירהו ממלוך עוד מלך תוגר, ויעביר את המלוכה מבני חגי שלים[4] גראי כֿאן ויתנהו לזרע אחר. וימליך את קרא דולת[5] כֿאן בשנת אלף ומאה ועשרים ושמונה לתאריכם ומלכותא[6] היתה מלכותא קטיעתא[7] ולא נתנו עליו הוד מלכות כי קמו כל אנשי קירים ולא קבלו אותו למלך עליהם[8]. ולא בא לשבת על המלוכה בבחצא שראי[9]. והימים אשר מלך שני חדשים. וימלוך תחתיו שעדאת גראי כֿאן מבני חאגֿי שלים גראי כֿאן ויבוא אל קרים וישב על כסא מלכותו בשנת אלף ומאה ועשרים ותשע לתאריכם[10]. והימים אשר מלך על ארץ קירים שמונה שנים. בכן נכנם בקרב שרי קירים רוח עועים[11] ויגרשו אותו ממלכותו וישלחו ויגידו למלך תוגר שיבחר להם מבני חגי שלים גראי כֿאן[12] את אשר יבחר בו יקרב אליו. בכן שמע לדבריהם וישלח וימליך עליהם למלך את מנגלי[13] גראי כֿאן בשנת אלף ושלשים ושבע לתאריכם. ויבוא וישב על כסא מלכותו בעיר בחצא[14] שראי[15]. והימים אשר מלך על ארץ קירים ששה שנים. ויתר דבריו ומעשהו אשר עשה הלא הם כתובים על ספר דבר שפתים. ובימיו הקציף הקב"ה עבדים לאדונים ויקומו הרגלים ויורידו את שולטאן[16] מחמד מעל כסא מלכותו ויהרגו את משנהו[17] איברהים פשא[18] ושאר כל השרים הרגו לפי חרב. ויקחו את שולטאן[19] מחמד[20] בנו של[21] שולטאן[19] מוסטפא[22] וימליכו אותו למלך תחת דודו וישב על כסא מלכותו בעיר הגדולה היא[23] קושטנדינא[24] הנקרא אישלמבול[25]. וישלח ויעבר את מנגלי[26] גראי כֿאן ויגלהו לערי[27] אורומלי[28] וימליך תחתיו את אחיו הגדול קפלאן גראי כֿאן פעם שלישי בשנת אלף ומאה וארבעים ושלש לתאריכם בסימנא טבא. בימיו תושע יהודה וישראל ישכון לבטח ובא לציון גואל וכן יהי רצון אמן ואמן.

[פרק א׳.][29]. . . . .

[פרק ב׳] . . . .

. . . . בוין[30] אשר שם כסא המלוכה של קיסר. ויצורו עליה וישפכו עליה סוללה אל העיר וישליכו אל העיר אבני בליסטראות[31] והרימו סוללות אל החומה ויעלו כל אנשי המלחמה בחרבות שלופות אשר בידם ומקצתם ירדו אל תוך העיר ויבואו

---

1 היא האי Chios. 2 M סקט A סאקיז. 3 A חאן.
4 A חאני שאלים. 5 M דבלט A דוולט. O דולט.
6 A ומלכותו. 7 M קטועתא. 8 AO עליהם למלך.
9 M בבחצא סראי O בבכצא שריי A בבחצא שדאי.
10 M חסר: לתאריכם. 11 M טועים. 12 M חסר: כאן.
13 MO מגלי. 14 O בכצא. 15 O סריי M סראי. 16 M סולטן.
17 בשם „משנה" מכנה ר׳ דוד לחנו את הויזיר הגדול של מלך תוגר.
18 O פאשא A פאשה. 19 M סולטן. 20 AO מחמוד.
21 O מוסיף: האדון. 22 O מיסטפא A מצטפא.
23 A חסר: היא. 24 O קושטנטניא. A קושטנדין.
25 M איסלמבול. 26 MO מגלי. 27 M לעיר. 28 A אורום עלי.
29 כפי הנראה נאבד הפרק הראשון וחלק של הפרק השני בעצם כתב ידו של המחבר או בההעתק הראשון, יען כי בכל השלשה כ"י השלמים שהשתמשתי בם רשום במקום הזה: „בזה חסר חמשה דפים".
30 היא העיר ווינא (Wien). 31 AO בליסטריאות.

עד פתח השער הגדול וילחמו שם. והמשנה קרא מושתפא[1] פשא[2] נכנס בקרבו רוח עועים ויתעם בתהו לא דרך ויעבור קול בכל שרי החילים העולים על החומה ללכוד העיר שירדו מעל החומה כדי שלא ישללו ויבוזו המון העם את שלל העיר ואוצרות המלך, וכן עשו. וזאת היתה סבה |ששלח לו הקיסר באותו הלילה חביות סתומות והמה מלאות זהובים. ותחדל המלחמה שני ימים. והמשנה עם כל[3] התוגריים לא הרגישו דבר כלום בענין ההוא[4]. אבל הקיסר הערים סוד וישלח שלוחים אל מלך פולוניא נקרא סוביצקי[5] שימהר וישים פעמיו לדרך. לבוא לעזרת[6] בחיל גדול וכן עשה ויבוא אל העיר ועמו ארבעים אלף חלוצי צבא. והמלך של תרתרים הרגיש בדבר וישלח להגיד למשנה שיוציא את כל אנשי המלחמה מתוך מחילות העפר ולהוציא מתוכה את כל קני השריפה הגדולים כדי שיהיו מוכנים למלחמה נגד החיל היוצא לעזרה ולא יהיה להם המלחמה פנים ואחור. ולא אבה המשנה לשמוע בקול המלך, ואדרבה חרף וגדף אותו בדברים. ויהי בלילה ההוא והחיל כל אנשי המלחמה הצרים על העיר היו בוטחים[7] והיו שומרים אל העיר ללכדה, באו עליהם חיל פולוניא פתאום באשמורת הראשונה ויחלו להכות בעם של התוגרים ויפלו חללים רבים ויכום ויכתום עד החרמה ותהי להם המלחמה פנים ואחור, כי יצאו עליהם כל חיל צבא הרומיים[8] ויתחברו יחדו וירדפום עד הגשר הבנוי על הנהר הגדול נהר[9] טונא[10] ויכרתו ויסירו את הגשר ולא היה מנוס לעם התוגריים פלטי חרב והמה כתרוהו הרדיפוהו מנוחה הדריכוהו ויתר פליטי חרב הלכו בשבי. ויתר חיל המון הצבא בהבורחים עברו בראשונה על הגשר וימליטו את עצמם וינוסו אל[11] נפשם ויכנסו לתוך העיר בודון[12] עם המשנה. ומעם התרתרים לא מת אחד, כי עם[13] פולוניא לא שלחו יד אליהם[14]. ויהי בראות המשנה הגדול קרא מושתפא[15] פשא כי חטא חטאה גדולה נגד מלך תוגר עד להשחית, וייראו מאד לנפשו ויחשוב מחשבות להטיל העון והאשמה על המלך מוראד גראי כֹאן. ויצו ויעביר אותו מהיות מלך על ארץ קירים והגלה אותו לעיר ינבולו. ויבקש המשנה מזרע המלוכה להמליך אותו על ארץ קירים, וימצאו סולטן אחד בתוך עם הצבא, וימצאו את חאגִי גראי כֹאן והוא היה גבור ואיש מלחמה ויביאהו לפניו וישם כתר מלכות בראשו וימליכהו על ארץ קירים. והימים אשר מלך מוראד גראי כֹאן שש שנים וארבעה חדשים. ויהי אחרי הדברים האלה הגידו למלך תוכן[16] הענין והמעשה אשר נעשה כי המשנה החליף בדבריו, ויצו ויכרתו את ראשו מעליו וחמת המלך שככה.

פרק ג. בשנת אלף צ"ד לחשבון הישמעאלים מלך חגִי גראי כֹאן על כל חיל הצבא היוצאים למלחמה מארץ קירים עם המלך מוראד גראי כֹאן וישם פניו לשוב אל ארץ קירים לשבת על כסא המלוכה ועמו כל גדודי החיל שרי האלפים והמאות הבאים מצבא המלחמה. ובעת ההיא כשהמליך אותו הוזיר[17] קרא מוסטפא[18] פשא עדיין בחיים חיתו. ויצו עליו חזק ואמץ על ממשלתך ועל מלכותך אל תירא ואל תחת קח את כל ראשי העם והוקע אותם והרוג במשמניהם וגדוליהם

---

[1] O מישתפא A מושטחא. [2] O בשא. [3] M חסר: כל.

[4] AO הדבר, תחת: ההוא.

[5] M סובצכי. [6] M בעזרתו. [7] A בטוחים.

[8] בשם הרומיים נקראו חיל אוסטריה, יען כי מלך אוסטריה יכונה בשם „קיסר מלכות רומי הקדושה". [9] A חסר: נהר.

[10] הוא הנהר דונאי Dunaj (כמבטא הסלאווים) או Donau (כמבטא האשכנזים).

[11] M וימליטו את נפשם. [12] היא העיר בודפסט (Budapest).

[13] A חיל. [14] AO להם. [15] O מיסטחא. A מושטחא. M מושתתא.

[16] M תוך. [17] M וזיר O הואזיר. [18] M מוסטתא A מושטחא.

ובזה תכניע את גאון לבב, וכזה יהיו כלם[1] מוכנעים תחת ידיך וסרים אל משמעתך. ואלה הדברים אשר צוה אליהם המלך, לא ידעו העם כלום[2] מזה הענין, כי היה הענין דבר סתר בינם ובין עצמם. ויהי בדרך בשובו בשלום מהמלחמה עם כל חיל קירים היו נוסעים ובאים דרך האורומלי[3] על קרא בוגדאן[4], ומשם באו לעיר כילי[5]. וישמע שמועה כי באו גדודי הצבא חיל משכו[6] כארבעים אלף חלוצי צבא ובראשם השר קוניצקי ויעלו ויפשטו בכל הכפרים אשר סביבות כילי ואת קבשאן[7] שלחו באש וישבו את כל העם הנמצא שם מאיש ועד אשה מעולל ועד יונק וינהגו וילכו. ויחרד המלך חג׳י גראי כ̇אן חרדה גדולה עד מאד וישלח שלוחים אל פקיד כילי שיוציא את כל קני השריפה אשר במבצר כילי וימסור אותם בידו כדי ללכת ולהלחם ולהנקם מאויביהם ולהציל מידם את כל השביה ואת השלל ואת המלקוח באדם ובבהמה. ולא שמע אליו הפקיד המושל על כילי ולא האזין לדבריו[8]. ויחר אף המלך עליו, ויצו ויביאוהו לפניו ויך אותו במכות גדולות ונאמנות, ויקח מתוך המבצר את כל קני השריפה הגדולים וירק את חילו ויסע משם וירדוף אחרי חיל של מושכו[9] וישיגם ויך בהם מכה גדולה עד מאוד ויפלו חללים רבים לפי חרב ויתר פליטי חרב מהבורחים צללו כעופרת במים אדירים. ויצל את השביה ואת כל השלל מידם ויקנה לו שם וגבורה במלחמה ההוא וישוב לדרכו אל קירים ויבוא אל[10] בחצא שראי[11] וישב על כסא מלכותו. ויהי בעת ההיא בחדש ניסן בשנת התמ״ד[12] לפ״ק שלח מלך מושכו[13] הנקרא אקביי[14] תשורה ומשאת ומנחה זהב וכסף ובגדים לרוב מאוד למלך, כי זה היה חוב להם לחוב מוטל עליהם לתת בכל שנה ושנה למלך קירים משנים קדמוניות מפני מעשה שאירע להם שנפל מלך מושכו[15] בשביה ביד מלך קירים, וכדי לבזות כבודו בעיניו, מסרו לו צמד בקר והיה חורש בבקרים[16]; ואחר כך פסקו עליו שישלח למלך מדי שנה בשנה תשורת זהב וכסף, והיה זה בשיעור מאתים כיסים[17] וכן לכל שריו ורוזניו ואלופיו וקציניו; והיה להם חלק כחלק, כפי גדולתם היו חולקים ויד כלם שוה בו, והמלך היה נוטל חלק בראש. וכל המלכים הראשונים היו נוהגים[18] עם שריהם ואלופיהם כענין זה עד עתה. ומפני שזה המלך חג׳י גראי כ̇אן היתה לו שנאה ושטנה בלבו על השרים והאלופים להרגם בערמה במצות המשנה עליו גם לרבות כי היה איש חמדן וקמצן וכילי ועינו רעה בשל אחרים, אוהב כסף לא ישבע כסף, עד אשר מכר כל השררות בכסף ועל הדיינים הטיל עליהם לתת מדי שנה בשנה מכס לאוצר המלך וכל מי שהיה לו פרנסה ופרס מאת המלך קיפח את פרנסתם ובכלל[19] הדברים האלה לא נתן להשרים ולאלופים שום דבר. ויהי[20] כאשר ראו השרים כי מנע מהם ולא נתן להם כלום הנם[21] כי הרגישו[22] בחצות הלילה כדי להרגם וירע בעיניהם רעה ויתקשרו כל השרים בקשר אמיץ וחזק וימרדו ויבקשו לשלוח ידם בו וישימו עליהם לראש את השולטן[23] דולת גראי ואחיו עזמט[24] גראי בני חגי שלים גראי כ̇אן והם היו בעוכריו כי הוא

1 AO ויהיו הכל. 2 A דבר כלום.
3 M חסר: דרך. A האורום עלי 4 כך נקראת ארץ מולדַוְיָה.
5 היא עיר מבצר קיליה. 6 A קזאק. 7 AO קוושאן.
8 M עליו, תחת: לדבריו. 9 A חיל קאזק. 10 M עד.
11 O בכצא שריי A בכצה שריי. 12 M בטעות: התר״ד. 13 A מושקוף.
14 אקביי = המלך הלבן, כך מכנים את המלך הרוסי הטורקים והטטרים; וגם הסלאוים הדרומיים (הבולגרים והסירבים) היו קוראים את הקיסר הרוסי עד העת האחרונה בכנוי „המלך הלבן“.
15 A מושקוף. 16 עיין הערה בסוף הספר. 17 M סוסים.
18 M נהוגים. 19 A ובנלל. 20 A וכאשר. 21 M הגם.
22 כפי הנראה נשמטו פה מלים אחדות או טורים אחדים.
23 M חסר: השולטן. 24 O עזאמט A אזמט.

הצילם מן צרכז[1] והגדילם וינשאם והם גמלו לו רעה תחת טובה היו לו לאויבים. ויתקבצו כל השרים למקום הועד קרוב לעיר קרא סוב[2] ויועצו לגרש את המלך ממלכותו, ואם מאן ימאן ולא יקבל דבריהם, ישלחו ידם במלך ויהרגוהו; וישבעו כלם ויהיו לאחדים על הדבר הזה. ויתקבצו אליהם כל חיל צבא קירים ולא נשאר עם המלך כי אם בני ביתו ועבדיו, וישלחו אליו מלאכים לפניהם ויגידו לו כל הענין. ויהי כשמוע המלך ויאמר אל עבדיו קומו ונברחה, כי לא תהיה לנו פליטה מפניהם, פן ימהרו לבוא עלינו. ויקום המלך וילך ברגליו לבוא אל מבצר מנגופ[3] להשגב שם[4] ויעמוס על עגלות כל אוצרותיו וכל ממונו להבריחם מפני השודדים והגוזלים, פן יאכלו זרים חילו. ויהי הוא נבהל ונחפז ללכת בדרך, וירדפו אחריו כל אנשי וגבורי החיל, ויבוזו ויקחו את כל אוצרותיו. והוא ברח וימלט העירה מתי מעט. ויצורו על העיר ימים רבים, ויחנו סביבות העיר עד תם הלחם בעיר ויחזק הרעב בעיר. ויהי כאשר שמע מלך תוגר שולטן מחמוד את הדברים האלה גם לרבות כי שלחו השרים מכתב[5] בדברי רצוי ופיוס ובקשו כדי שימליך את המלך שלים גראי כֹאן עליהם[6] למלך בעצת בנו ־ולת גראי וכן עשו, וישלחו ויבואו את המלך שלים גראי כֹאן וימליכו אותו למלך על ארץ קירים, והארץ שקטה ממלחמה. וישלח מלך תוגר שר אחד ושמו אמירהור[7] ויקחו את המלך חגֹי גראי כֹאן והגלוהו לאי רודוש, וישב שם. והימים אשר מלך על ארץ קירים תשעה חדשים; ולמקצת הימים מת ויקבר שם. וזאת היתה המשטמה השנית בין שרי קירים ובין מלך תוגר.

פרק ד. ויהי כאשר מלך המלך[8] שלים גראי כֹאן[9] וישב על כסא מלכותו בסוף התמ״ד, התחילו הרומיים להתחזק והתוגריים הולכים ודלים ולא יכלו[10] להתקומם נגדם. וישלח הקיסר[11] חיל גדול וילכדו את אָתיניק חיסר בשנת אלף צ״ה לתאריכם ואח״כ לשנה האחרת התחזקו חיל צבא הקיסר ויעלו ויצורו על העיר הגדולה עיר בודון[12] ימים[13] רבים. ותבוא העיר במצור עד שנת אלף צ״ז לתאריכם וילכוד[14] עיר בודון[15] וישבו הרומיים את דלת העיר ואת כל היהודים אשר בעיר, כי היא היתה עיר גדולה לאלהים של חכמים ושל סופרים ויהרגו בעיר[16] הרג רב ואת יתר העם הגלה אותם ויבנו את חומת העיר ויחזיקו את מגדליה וישבו בה. ובשנת התמ״ו לאלף הששי ביום שושן פורים והנה רוח סערה גדולה, ורוח סערה עושה דברו מפרק הרים ומשבר סלעים, ותשתברנה כמה אניות בים ובכללם הנעלה הגביר כה״ר שלמה גלמידי נ״ע[17] היה בא באניה[18] קטנה הנקרא קייק. ויהפך הקייק על פניו ויטבע בים וצללו כעופרת במים אדירים. ואחר כמה ימים חפשו הצוללים את נבלתו בקרקעות הים ועל שפתו וימצאוהו וכבוד גדול עשו לו במותו וכל אנשי ק״ק קוסטנדינא נאספו לספדו ולקברו. ויספדוהו ויקברוהו בכבוד גדול בכפר חאם כויי[19] תנצב״ה. וירד שלג גדול ותמלא הארץ ברום שלוש אמות, ויתמלאו החצרות והרחובות והדרכים

---

1 M סרכז. 2 היא העיר קאראסובזר בקרים.
3 היא העיר מאנגוב בקרים. 4 M מוסיף: ויאמן.
5 M וכתוב, תחת: מכתב.
6 M חסר: עליהם למלך בעצת בנו דולט גראי וכן עשו וישלחו ויביאו את המלך שלים גראי כֹאן.
7 A עימרוהור. 8 M חסר: המלך. 9 A חסר: כֹאן. 10 A יכל.
11 הוא המלך ליאופולד הראשון קיסר אוסטריה.
12 M בורום O בודום A בודון.
13 M חסר: ימים רבים ותבוא העיר במצור עד שנת אלף צ״ז לתאריכם וילכוד עיר בודון.
14 A ולכדה. 15 O בודום. 16 M חסר: בעיר.
17 M כנ״נ. 18 A ברוניא.
19 M חם כויי O חאם כויי A חאם כאיי.

עד אשר לא יכלו לצאת איש מפתח ביתו, וכשהיה איש יוצא לעשות צרכי ביתו, היה עולה במעלות על השלג והולך שוה לגגות הבתים. ואחר כך נתפשרו השלגים, והיתה הרוחה. ובשנה ההיא היה שובע גדול, והיו החטים הנמכרים בזול.

ובשנת התמ"ז לפ"ק קמו כל שרי החיל אשר באישלמבול[1] עם כל כתות יגיצרי[2] ויועצו להוריד האדון מכסאו[3] שלא[4] ימלוך עליהם עוד והוא הנקרא בלשונם גֹולוס[5]. ויקחו את אחיו הנקרא שולטן סוליימן ויתנו עליו את הנזר ואת העדות ויושיבוהו על כסא המלוכה וימליכוהו תחת אביו בשנת אלף צ"ה לתאריכם והימים אשר מלך שולטן מחמד על התוגריים ארבעים שנה. ומרוב דאגתו שהיה מפונק ומעונג הרבה בא יומו ועת פקודתו ובא עד קצו ויגוע וימות ויאסף אל עמיו, ויש אומרים כי הטיל סם ארס במאכלו וימת ויקברוהו במעלה בקברי אבותיו המלכים וישארו לו שני בנים שם הגדול שולטן מוסטפא ושם אחיו הקטן שולטן אחמד[6] ולעת כזאת לא המליכום תחת אבותיהם[7] ודודיהם קדמו להם. ויהי כאשר מלך שולטן סוליימן תחת אביו והוא היה איש תם וישר ובעל קומה ואיש תואר, אבל לא נסה לרכוב על הסוס. ובימיו התחילו הרומיים ללכוד את הערים הבצורות והיו כובשים והולכים מן בודון[8] ולמעלה[9]. ובשנת התמ"ז לאלף הששי היה שנת בצורת, והתחילו חצי הרעב לבוא והשערים היו מתייקרים והולכים. ואותו השנה היה חולי גדול וימותו אנשים ונשים וכמה בעלי בתים מתו בשנה ההיא. ויהי רעב בכל ארצות קירים וסביבותיה. והיה בשנת התמ"ח שהוא אלף צ"א לתאריכם בחדש תשרי ויחזק הרעב בכל ימות החרף ויאכלו העם כל מה שהיתה להם בבית ובשדה והתחילו למכור כל כסף וזהב וכלי נחושת וברזל בזול גדול והתבואה היתה מתייקרת והולכת עד שעלתה השער למדת התבואה הנקרא בססרי[10] לאלף לבנים ולא היתה נמצאת. והתחילו העם למות מכובד הרעב והיו אנשי הכפרים העניים תחלואי רעב באים על הערים והיו שוכבים בראש כל חוצות נפוחי רעב והיו מתים ואין להם קובר עד יום או יומים; וכל איש ואיש אחרי אשר מכרו מטלטלי בתיהם ולא השאירו כי אם גויתם היו מוכרים[11] את בנותיהם ובניהם לעבדים ולשפחות בעד ככר לחם ותעל שועת העיר השמימה, ויהיו גולים נודים ומטולטלים לארץ[12] כילי ואקכרמן[13] כדי להשביע נפשם שוקקה. והיהודים אשר בעיר קרא סוב קמו ואזרו כגבר חלציהם על ענייהם כדי שלא יחזרו על הפתחים והיו מספיקים להם בר ולחם ומזון ובגד ושמלה וגם[14] כסות בקרה. וכשראו הקהל חוזק הרעב התיעצו עצה בהסכמת החכם שעליהם וימכרו[15] את כל תשמישי הקדושה כלי הקדש ויספקו לעניים עד ימות הקציר. והיתה הרוחה. ובחודש ניסן התחילו בעלי הספינות להביא מאנדולו[16] ומאורומלי[17] חטים ופירות ודוחן ושעורים והיתה הרוחה עד שנמכר התבואה בזול מפסח[18] ועד עצרת עד שעמדה השער של חטים משלוש גורושות[19]. ויחמול ה' על עמו וירד להם הגשם יורה ומלקוש בראשון ותהי רוח בעולם ותתן הארץ את יבולה.

---

[1] A בקושטנדינא. M איסלמבול.

[2] המה חיל הטורקים, הנקראים אצלם יניצֹארי (Janytschary).

[3] A חסר: ויועצו להוריד האדון מכסאו. [4] A ממלוך, תחת: שלא ימלוך.

[5] Dschulus. [6] M מחמד. [7] A אביהם.

[8] M מבודום A מן בודום. [9] M ומעלה A והלאה.

[10] O בשרי A בסרי. [11] M מוסרים. [12] M בארץ.

[13] היא העיר Akkerman הסמוכה לאודיסה.

[14] A וכסות [15] M ומכרו. [16] הוא המחוז אנאטוליה.

[17] M והאורומלי A ומן האורום עלי.

[18] A „ויהי השער בזול מעט מפסח", תחת: והיתה הרוחה עד שנמכרה התבואה בזול מפסח".

[19] שם מטבע קטנה של נחשת.

פרק ה. ובשנת התמ"ט לפ"ק שהיא אלף ומאה לחשבונם היתה מגפה גדולה בערלים ובישמעאלים וביהודים. ויהי בחדש אייר באה השמועה למלך קירים הוא המלך שלים גראי כֿאן כי מרדו בו חיל צבא מושכו[1] ולא העלו לו מס ומנחה כפעם בפעם, כמנהגם הקדומה, זה שש[2] שנים משנת מלכו על קירים ויאסף את כל חילו מן הרי חושך[3] עד ארץ בראבש[4] ובוטקלי[5] חיל גדול[6] עם רב כחול אשר על שפת הים וישם פניו לעלות על ארץ קירים והמלך שלים גראי כֿאן לא חשש ולא שת לבו גם לזאת ויקח את כל העם עם הצבא והשרים והגבורים ולא הלך לקראתם[7] וילך לו למלחמה לעזרת התוגריים ויעבור את הנהר הגדול אוזו סויי[8] ויבוא עד אקכרמן. וחיל צבא מושכו[9] בשמעם כי המלך יצא מן קירים וילך לו לעזרת התוגריים וימהרו ויבואו ויעברו את הנהר הגדול ויבואו עד קגֿילנק[10] ויחנו שם על המים מי מעינות ויסבבו מקום תחנותם בעגלות עגלה לפני עגלה שלש פעמים ועל העגלות שמו קני שריפה גדולים על סובב של ברזל כדי לגלגל לכל צד שירצו וג"כ שמו בצדי העגלות סכינים ארוכים כדי שאם יבואו עליהם אויביהם בסוסים ידקרו בסכינים ההם ובתחבולות יעשו מלחמה. ואז יצאו לקראתם חיל קירים ויתאזרו חיל לבוא אל מערכת המלחמה ויאמר עזמט[11] גראי שולטן לאביו שלים גראי כֿאן: תן לי רשות ואצא להלחם עמהם. ויתן לו רשות ויתחברו עמו גבורי החיל ומהבודדים[12] שבהם מנסור אוגלי קאן טמיר מורזא, וילכו ביום מעונן מאד ויפרידו את העגלות ויכנסו לתוך מערכת הרגליים ויהרגו בהם הרג רב ויוציאו משם כ"ז קני שריפה וישבו מהם שבי ויצאו משם בשלום ויבחרו מעם הצבא שנים עשר אלף[13] וישימו עליהם ראש וישלחו אותם אל מעבר אחד עוברת בין שני ימים, נקרא אראבט[14], יש לה חומה בצורה ויעלו ויצורו על המבצר ויחנו עליה. ויהי כראות העם אשר נשארו בקירים ויחרדו איש אל אחיו נבהלו נחפזו וישומו להם עצה וגבורה למלחמה ויאמרו להשיב את המלך מן הדרך אשר הלך עליה למלחמה כדי שלא יהיו כצאן אשר אין להם רועה וישלחו אליו אגרות ביד הרצים[15] יצאו דחופים וילכו ויגידו למלך על ככה. ויתבהל המלך בשמעו ויחרד על ככה וישוב המלך בנחץ גדול ויבוא על חומת אור[16] עם כל אנשי החיל אשר אתו ויהי כראות המלך את רבוי העם וכי שלח אליהם מרגלים וישא קולו ויבך בכי גדול ויאמר אוי על האיש שרואה חרבן בימיו; ויבט וישען באלהיו ויכנס אל תוך מבצר אור. ויכנסו אחריו הרגליים אנשי החיל, ויצא הוא מפתח אחד ויסגר דלתות המבצר, כדי שלא יצאו משם לברוח ולעמוד על נפשם ולהלחם באויביהם.

---

[1] A מושכוף. [2] בכ"י ששה.

[3] עיין סבוב העולם לר' פתחיה מרגנשפורג: „וארץ מגוג רחוקה משם (כלומר: מבגדד) מהלך עשרה ימים ומושך עצמה עד הרי חושך, ומעבר להרי חושך בני יונדב בן רכב יושבים"; פה כון ר' דוד לחנו להרי אֻרַל (Ural).

[4] בראבש היא רוסיא הקטנה (Kleinrussland ,Malorossia).

[5] בוטקלי היא ארץ מושב הקוזקים אצל נהר דְנֶיפְּר.

[6] A קוק, תחת: חיל גדול.

[7] A חסר: ולא הלך לקראתם.

[8] אוזו סויי הוא הנהר דְנֶיפְּר; M עזו סויי A אוזו סויו.

[9] O קגֿילנֿק M קגילנק A קגילצאק.

[10] O משכו A מושכוף.

[11] O A אזמט.

[12] O ומהבדורים A ומהברורים.

[13] A מוסיף: חלוצי צבא.

[14] אראבט נקרא החלק הקטן של היבשה המפריד בין סִיוַש ובין הים האזובִי.

[15] M חסר: ביד הרצים.

[16] אור (Or) היא העיר פֶּרֶיקוֹפ (Perekop).

ויועץ המלך עם השרים מה לעשות על ככה. ויאמר המלך זאת העצה הנכונה: פתחו את שערי המבצר ויכנסו האויבים לתוכה והם לא ימצאו מים לשתות הם ובהמתם עד מהלך שלשת ימים, ואנחנו ננוסה ונתקנוהו מן העיר לצד ים המלח[1], וכאשר יצמאו למים ולא ימצאו וימותו מעצמם. ויהי כאשר באו האויבים לפני מבצר אור ויפתחו את השער ויראו מאד האויבים ויאמרו כי מתחבלים המה להם וחזרו ויסעו לאחריהם כי צמאו מאוד למים; וישתו מימי ים המלח ויתנפח בטנם וכריסם נבקעה וישלחו שלוחים אל המלך וידרו לו[2] נדרים לתת[3] אוצרות זהב וכסף כדי שלא ירדפו אחריהם. והם הלכו הלוך ונסוע עד הנהר הגדול אוזו[4]. וחיל קירים יצאו אחריהם עד אוזו[4] והנה כל הדרך מלאה בגדים וכלים אשר השליכו מעליהם בחפזם וחללים רבים לאין מספר ואחרי אשר באו על יד הנהר וישתו מימיהם ובעטו[5] בדבריהם שנדרו למלך קירים ולא שלחו, ויורו המורים בקני השריפה ויתחזקו ויעברו את הנהר של אוזו[1] וינוסו אל נפשם ויבוא אל עריהם ואנשי הגדוד אשר הלכו לצור על ארבאט[6] ובתוך המבצר היו שש מאות יגיציר שולפי חרב אשר באו לעזרתם מעיר כפא ובראותם את החיל הרב הבא עליהם אשר שלחו מרגלים לראות את המבצר ואת העם היושב בתוכה החזק הוא הרפה המעט הוא אם רב והאם יודעים לעשות[7] תחבולות[8] והיו הולכים פעם לצד הים השחור ופעם לצד היבשה כדי להתראות אליהם. גם באו לעזרת העיר גדוד קצת אנשי חיל ובראש כלם סרי קדירשא[9] מורזא. ויהי כראות חיל מושכו[10] וייראו מאד וחשבו מחשבות לחדול ממלחמה ולנוס אל נפשם. ויהי בלילה ההוא ויבעירו אש בתוך מחניהם, כדי שלא ירגישו ולא יצאו מן העיר לרדוף אחריהם ויסעו וינוסו וילכו לדרכם במנוסה ובחפזון. ויהי בבקר ויצאו מן המבצר ויבואו אל קצה המחנה והנה אין שם איש, וישלחו רצים אחריהם וירדפום וישובו אל העיר שמחים וטובי לב, ולכל יושבי קירים היתה תשועה גדולה.

פרק ז. ויהי כאשר מלך שולטן שולימאן תחת אביו ויראו גדולי המלכות כי הוא איש תם ואינו מלומד במלחמה ובראותם את כבד המלחמה עליהם, ויבחרו להיות לו למשנה את כופורלו[11] אוגלו מוסטפא[12] פשא[13]; והוא היה איש מלחמה בעל עצה וגבורה ואוהב משפט. ויהי כאשר הצליחו הרומיים ממלחמותיהם וילכדו את הערים הבצורות ויבואו עד וראדין[14] ובילגראד[15] וסימנדרא[16], ואת ניש[17] ואת וידין[18] לכדו ויבואו עד קרוב לסופיא[19], ויתאזרו התוגרים כנגד הרומיים ויאספו חיל לרוב. ויקם המשנה כופורלו[20] אוגלו וילך וילכוד וישב את הערים אשר לקחו מידם ויבוא עד בילוגרד[21] וילכדה. והמלך שלים גראי כֹּאן אחרי אשר שבו

---

[1] בשם ים המלח נקרא פה לשון הים הנודע בשם „סִיוַש" (Siwasch) או („ים הרקב הנבאש)", אשר נזכר כבר ב„סבוב העולם" לר' פתחיה מרגנשפורג בזה הלשון: „. . . ובסוף ארץ כוזריא שבעה עשר נהרות יסובביהו ומתקצצין יחד וכל הרוצה לעבור בספינה למרחוק יבא שמה ויש שם ים שמעלה סירחון גדול . . . ואם יעבור אדם הים של סירחון מיד מת . . . לכן אין עוברין אלא כשהרוח נוטה לצד אחר" . . .

[2] M חסר: לו. [3] AO מוסיפים: לו. [4] M עוזו.

[5] A בעטו במלך קירים ולא שלחו . . .

[6] M ערבאט A „ארסבט" או „ארם בט".

[7] A חסר: והאם יודעים לעשות.

[8] A התחבולות. [9] A קדירשה. [10] O משכו A קזק.

[11] AO כופול. [12] M מוסטחא. [13] A בשא.

[14] וראדין היא העיר וַרַאזְשְׁדִין על נהר דְרַאוַא (Drawa).

[15] O ובלרגאד M ובלירגאד; בילגראד היא העיר בירת סֶרְבִיה.

[16] עיר בסרביה.

[17] עיר בסרביה על נהר מְרַאוַא.

[18] MO נידין. [19] כעת בירת בולגריה. [20] M כופורלי. [21] בלירגאד.

חיל מושכו מעל קירים לארצם בבושת פנים לא רצה להכנס לקירים לשבת על כסא אלא אדרבא בקש לשום לדרך פעמיו ולמהר ללכת אל מערכת המלחמה של[1] התוגרים, אבל השרים והסגנים יעצוהו ויאמרו אליו: הנה החיל והפרשים אשר אתך המה עייפים ונחלשים מרוב הטרדות ועדיין יש זמן ושהות עד עת מערכת המלחמה, בוא אל ביתך ושב על כסאך ימים אחדים ואחרי כן אנחנו נחלץ חושים עמך ונקומה ונלכה למלחמה לעזרת התוגריים. וישמע המלך לדבריהם[2]. ויהי בחדש תמוז בט"ו בו ויקום המלך וכל שרי החיל עמו, ויצאו מן קירים וילכו אל אקכירמן וכילי ויעברו וילכו אל מערכת המלחמה[3] ויתחברו יחד עם חיל התוגריים וילכו על וידין[4] וילכדוה, ומשם הלכו אל ניש וילכדוה, ומשם הלכו אל סמנדרא[5] וילכדוה ומשם הלכו אל אישלמבול[6] ומשם אל אוסכוף[7] ומשם אל איפיק דרך מגר ויחנו עליה ויצורו וילחמו בה. ויהי למקצת ימים וילכדו את העיר ויהרגו בה הרג רב, ומשם הלכו לצור על העיר ליפווא; והנה לקראתם חיל מגר עם חיל הרומיים ויפגשום ועמהם רוכבי סוסים ופרשים נקראים בלשונם קטאנא. ויצאו לקראתם חיל צבא קירים ובראשם דולת[8] גראי שולטן וילחמו עמהם ויהרגו בהם הרג רב ותכבד המלחמה ביניהם עד מאד, וימהר המלך שלים גראי כאן ויבוא לעזרתם עם יתר אנשי המלחמה חלוצי צבא הנקראים סיימן[9] ויתחברו יחד וילחמו בהם מלחמה גדולה, וינצחו את כל חיל הרומיים. ויפרדו איש מעל אחיו והנשארים הרה נסו, וילכדו את העיר ליפווא. ותהי השנה ההיא שנת תשועה לחיל תוגר ולחיל קירים וכל מדינה ומדינה. ובארץ קירים עשו שמחות בכל חוצות ושוקים, וברחובות הציעו בגדי שש ומשי[10] ומשתה[11] ויום טוב והדליקו נרות בראש כל חוצות. והיתה זאת בשנת חמשת אלפים וארבע מאות וחמשים לפ"ק שהיא אלף וק"א לחשבונם. ובשנה ההיא קמו הערלים התושבים אשר בכל עיר ועיר תחת יד ממשלת הישמעאלים ויצעקו אל המלך ויאמרו: הושיעה, אדוני המלך, על[12] דבר ענין המס שהיה קצוב עליהם משנים קדמוניות על כל קהלה ועדה של היהודים ועל כל כתות הערלים לתת קצבה[13] הנקרא מחתוי בלשונם; ואע"פ שהיתה מתמעטת הקהלה והכת היו נודעים[14] על פי קצבה הראשונה, והיו פורעים וגובים מן המתים שכבר מתו, והמשנה כופורלו אוגלו היה חכם וצוה וחקרו ודרשו בנימוסיהם ובתורתם וימצא כתוב ערך המס ארבעים ושמונה דרהמים[15] מכסף צרוף לעשירים, ולבינונים עשרים וארבעה דרהמים, ולדלת העם שנים עשר דרהמים ויצא הגזרה מאת המלך שיתנו המס ע"פ הקצבה ארבעה זהובים לעשיר וב' זהובים לבינוני וא' זהוב לעני. והדבר הזה היתה הנחה למדינות. זכרה לו לטובה. ואחרי שובם מהמלחמה בשלום שב[16] שלים גראי כאן לאדירנא[17] להתראות עם מלך תוגר פנים בפנים וימצא חן וחסד בעיני המלך והמשנה ויתחנן ויאמר: הנה נא זקנתי באתי בימים מפני המלחמות אשר סבבוהו וכי כבד עלי משא

---

1 Mאל. 2 A מוסיף: ויעש כן.

3 Mחסר: ויצאו מן קירים . . . . המלחמה.

4 היא העיר וידין (Widdin) בבולגריה.

5 M סמינדרא AO סמנדרא.

6 M איסלמבול A קושטנטינא.

7 עיר בטורקייא (עד המלחמה האחרונה).

8 M דבלט. 9 עיין הערה בסוף הספר.

10 O חסר: ומשי.

11 A חסר: ומשתה ויום טוב.

12 בכ"י: אל. 13 M קצוב. 14 A פורעים.

15 שם מטבע. 16 M חסר: שב.

17 היא העיר הידועה אדריאַנוֹפּול.

המלחמה ועתה אם נא מצאתי חן בעיניכם תמליכו איש גבור חיל[1] על חיל קירים וישב על כסא המלוכה תחתי ואתם תנו לי רשות ללכת אל מכא[2] מקום המקודש לישמעאלים ולהשתטח על קבר מחמד בעל נימוסם ולחוג את חגם. וייטב הדבר בעיני המלך וישלחוהו בכבוד גדול ומתנות כסף וזהב לרוב מאד לשלם הנדר אשר נדר. וילך המלך. והימים אשר מלך שלים גראי כֿאן ששה שנים וט' חדשים. וימליך מלך תוגר תחתיו את סעדאת גראי כֿאן למלך על ארץ קירים אחיו של הגֿי גראי כֿאן, אשר נגרש ממלכותו והוא היה סומא באחד מעיניו. וימלוך על ארץ קירים.

פרק ז. ויהי בעת ההיא יצא דבר מלכות ולקחו מקצת אנשי צבא חיל קירים לשמור את המעברות ובפרט בארץ טימישוור[3] היו שומרים שם ושאר החיל של קירים שבו איש לביתו והמלך נתעכב שם על פי הדבור של המשנה כדי להיות מוכן ומזומן ליום קרב ומלחמה הגם כי כבר עבר[4] החרף, ויצו עליו לאמר באזהרה בהשמר פן ואל שיצוה את שרי החילים אשר באקכרמן ובארץ קירים למהר ולשים[5] לדרך פעמיו[6] ופעמי[7] מרכבותיהם, אבל היתה סבה מאת ה' כי כאשר הלכו כל שרי החילים של התוגריים ויעברו את בילגראד[8] ויבואו עד זימין[9] אובסי ויערכו מלחמה נגד חיל הרומיים ותכבד המלחמה עד מאד ביניהם וינגפו חיל התוגריים ויפלו חללים רבים וינוס ולאחוריהם, והמלך סעדאת גראי כֿאן עם כל אנשי חיל קירים לא באו לעזרתם בגבורים[10]. ויהי קצף גדול על המלך מאת התוגריים[11] והמשנה, ויצו עליו ויעבירוהו מגדולתו וממלכותו וילך לו בלא חמדה כי היה מלכותא בלא תגא[12] שלא בא לקירים ולא ישב על כסא המלוכה. והימים אשר מלך על חיל הצבא תשעה חדשים ויביאו את ספאה[13] גראי כֿאן וימליכוהו תחתיו בשנת התנ"ב לפ"ק. ואחר כל אלה הדברים קמו כל שרי החיילים אשר בקושטנדינה[14] עם כל כתות יניצרי וימרדו במלכם שולטן שוליימאן ויורידוהו מכסאו וגדולתו בראותם כי לא היה איש מצליח ויקחו את אחיו שולטן אחמד ויתנו עליו את הנזר ואת העדות וימליכוהו תחת אביו. והימים אשר מלך בקושטנדינא[15] ארבעה שנים ויגוע וימת ויאסף אל עמיו בשנת אלף וק"ב לתאריכם. ויהי כאשר שבו חיל קירים היוצאים לעזרה לא לעזור ולא להועיל עם המלך ספאה[16] גראי כֿאן ויבוא וישב על כסאו כל ימי החורף עד ימי הקציר והיה האיש חמדן וכילי. וישלחו אליו התוגריים כסף וזהב לצרך פזורי הוצאותיו למלחמה ולצרך פזורי שרי החיל ועם הצבא היוצאים וירע בעיניו ויאמר אל שרי הצבא וחיל סיימאן בואו אחרי אל אקכרמן, אבל הבטיח אותם על שקר. ויהי בבואם אל המקום אשר יעד להם, ויתן לכל השרים ואנשי הצבא שכרם לפזורי הוצאותם חסרים שלא כסדרן מדי שנה בשנה. ויהי כאשר נסעו אנשי החיל וילכו אחרי המלך ברמיה הלוך ונסוע עד ייר[17] גוגו, וילינו שם ויתיעצו כל אנשי הצבא וימרדו במלך ספאה[18] גראי כֿאן וישלחו אל גדודי[19] של סיימן איש חיל אחד ויצוו עליו לאמר בבואך אל הגדוד[20] ואל ראשיהם שרי החמשים החונים סביב לשמרו, קרא בגרון אל תחשוך וכה

---

1 M חסר: חיל. 2 O מכה A כעבא. 3 A תימישוור.
4 עברו ימות. 5 A לשים. 6 A חסר: פעמיו. 7 A פעמי.
8 M בלידגאר O בלירגאט A בלגראד.
9 AO זמין. 10 בגבוריהם. 11 M מהתוגריים.
12 סנהדרין צ"ט ב', ק"ה א'. 13 O סאפה A סאפי.
14 M בקוסטנדינא A בקושטנטינא.
15 M בקוסטנדינא. 16 M סאפה. 17 A יאר.
18 M סאפה. 19 AO מוסיפים: כתות.
20 AO הכתות, תחת: הגדוד.

תאמר: כל איש ואיש אשר ישאר עם המלך ולא יחזור לביתו הדמין יתעבד וביתיה נולי יתשם. ויהי כשמוע העם את קול הצעקה ויחרדו איש אל אחיו ויקומו כל העם וירכבו איש על סוסו וינוסו לשוב אל ביתם ואל עריהם. ויחרד המלך ויצא אחרי העם וידור להם נדרים לשלם להם שכרם כפולה[1] ומכופלת וילך ואין קול ואין עונה. וילך לדרכו בפחי נפש וישלח ויגד לתוגרים[2]. ומפני טרדת המלחמה חששו לדבריהם וישלחו ויביאו את חגי[3] שלים[4] גראי כֹאן אחרי שובו מן העיר מכא[5] בכבוד גדול וימליכוהו על ארץ קירים פעם שלישית בשנת אלף וק"ג[6] לתאריכם.

פרק ח. בשנת אלף ומאה ושתים לתאריכם[7] מלך שולטן אחמד תחת אחיו על עם התוגריים בקושטנדינא[2] למלך ובזמני המלכים האלה היה מקום קביעת ישיבתם באדירנא מפני יראת שרי הצבא והיניצרי אשר בקושטנדינא[8] ובזמן המלך שולטן אחמד באו ספינות גדולות מן ויניציא[9] כמו ששים דוגיות גדולות ובתוכם אנשי המלחמה ויבואו ויצורו על אי שיאו[10] הנקרא סקיז עדאסי[11] ויסבבו את האי ויבואו עד המבצר וילחמו עליה ותבוא העיר במצור. ובתוכה היו כשיעור שמונה מאות בעלי בתים דווקא מהישמעאלים אנשי המלחמה והיו הערלים נוספים עליהם יותר מעשרים פעמים כמותם. ויראו אנשי העיר כי אין יכולת להלחם כנגד אויביהם, ויתיעצו למסור העיר בידם. ויהי בתוך העיר חכם של הישמעאלים גולה ממקומו ומשררותו והורה להם על פי הוראתם שמותר למסור המבצר ולמלט נפשם מני שחת. וכן עשו וימסרו את העיר בידם ונכנסו עם ויניציא[12] בתוך העיר ויוציאו מתוכה כל הישמעאלים ויוציאום ויניחום באי אחרת כנגדה וישבו את כל היהודים אשר בעיר כשלושים בעלי בתים. ותלכד האי בט"ו לחדש אלול בשנת[13] הת"ן לפ"ק[14]. וישמע המלך שולטן אחמד את הענין ויחר אפו מאד ויתעצם ויגזור אומר שעל כל פנים ילכו דוגיות גדולות ללכוד את אי סקיז מידם. ויכינו הספינות וישימו בתוכם אנשי חיל מלומדי מלחמה וכלי מלחמה לרוב מאד וישימו עליהם לראש שר אחד נקרא מיסירלי אוגלי. ויעלו עם הספינות ויבואו כנגד אי סקיז. ג"כ באו מן וינדיכ[15] ספינות גדולות להלחם בעדם. ויערכו הספינות אלו כנגד אלו. ובראות שר הצבא של ספינות וינדיכ[16] ויבז בעיניו וינופף ידו וילעג על ספינות הישמעאלים ויאמר בגאוה ובגודל לבב לאמר: למחר[17] אלכוד הספינות שלהם ואשתה בהם יין. ויהי בבוקר התחילו להלחם, ויורו המורים בקני השריפה הגדולים אלו לאלו ויתחכם שר הצבא של התוגרים וישם בתוך קני השריפה בלואי סחבות ובלואי מלחים זפותים בזפת ונפט ועטרן וישימו אותם בתוך קני השריפה ויבעירום ויורום וידביקום אל דופני הספינות של וינדיכ[18] ותבער בם האש ונצתה והודלקה גֹבחנא[19] ותיכף נבקעה הספינה מאמצעה ונשרפו האנשים ונצללו בים ותעל עמוד העשן השמימה, ויפרדו הספינות וילכו הנמלטים לדרכם, ואז יצאו אנשי חיל אשר בתוך הספינות ויכבשו את המבצר ויחזקו את מגדליה וישימו בתוכה אנשי חיל כדי לשמור את העיר. וישובו

---

[1] M כפול. [2] M להתוגריים.

[3] להאיש אשר נסע להתפלל עירה מכא, הקדושה לבני דת מחמד, מוסיפים המחמדיים בתור כנוי לשמו „חאגֹי"; ולכן הוסיפו לשמו של הכֹאן הזה בשובו ממכא את הכנוי חאגֹי ונקרא כעת: חאגֹי שלים גראי כאן.

[4] M חסר: שלים. [5] O מן עיר מכה A מן כעבא.

[6] M בטעות: ק"ס. [7] AO לתאריך הישמעאלים.

[8] M בקוסטנדינא. [9] M ויניצא. [10] O שייאו.

[11] A „בַלתֿ", תחת „עדאסי". [12] M ויניציא. [13] AO משנת. [14] AO פ"ק.

[15] A וינידיכ. [16] M וינודיכ A וינידיכ. [17] M חסר: למחר.

[18] M וינידוכ. A וינידיכ. [19] M גֹבחנא. A גֹבא חנא.

בעלי הספינות עם שרי החיל לקושטנדינא[1] ביום צום אסתר, ולישמעאלים היתה אורה ושמחה, אבל במלחמה[2] עם הרומיים היו מנוצחים ונרדפים ונופלים בחרב אויביהם בכל שנה ושנה כל הימים אשר מלך שולטן סוליימן[3] על התוגרים, שהם חמשה שנים מקוטעות וימת ויאסף אל עמיו ויקברוהו במעלה בקברות אבותיו המלכים. ויקומו כל שרי החיל עם כל כתות יניצרי ויקחו את שולטן מוסטפא בן שולטן מחמד ויתנו עליו את הנזר ואת העדות וימליכהו תחת דודו. וישב על כסא מלכותו בשנה אלף וק״ז לחשבונם חמשת אלפים תנ״ה לפ״ק.

פרק ט. ויהי כמלכו כשבתו על כסא מלכותו בהיות כי כבדה המלחמה על התוגרים בכל שנה ושנה מהרומיים פעם נוצחים ופעם מנוצחים ונוסף עליהם אויביהם מצפון תפתח הרעה הוא אקבוי מלך מושכו[4] אשר נטר איבה בלבו, ועברתו שמרה נצח, ויתחכם וחשב מחשבות ותחבולות על ארץ קירים ללכדה ויאסוף את כל חילו לרוב ויחלקם לשני חלקים ויתן חצי עם הצבא ביד שר החיל הנקרא שרמט אוגלי וילך לו[5] על קזי כירמן, והיא יושבת על הנהר הגדול אוזו[6] חומה בצורה דלתים ובריח ויצורו עליה וילחמו בה. ואז יצאו אנשי הצבא חיל קירים ויתיעצו לעבור את נהר אוזו[7] סויי לעזרתם בגבורים וייראו מאד לנפשותם כי אמרו פן יערימו חיל צבא מושכו[8] ויעברו את הנהר אוזו. ויבואו וילכדו את קירים ואנשי המלחמה אשר בתוך מבצר[9] קזי כרמאן היו בוטחים[10] על חיל קירים כדי[11] שיבואו לעזרתם ויהיו נלחמים עם אויביהם ביד חזקה. ויהי כראותם כי לא באו אליהם חיל קירים ויתיעצו ביניהם למסור המבצר בידי אויביהם כדי למלט נפשם מני שחת שלא יפלו בחרב; וכן עשו, ויפתחו את שערי המבצר וימסרו את העיר בידם. ויבוא כל חיל[12] מושכו[13] וילכדו ויבוזו את[14] כל חיל העיר ואת כל שללה ויוציאו מתוכה כל אנשי המלחמה ויניחום מחוץ לעיר. ויהי כהוציאם אותם החוצה והמה מרו דבריהם ויקראו עליהם חרב ויכום ויכתום עד החרמה ויתר פליטי חרב הוליכו עמהם בשביה ובגולה אנשים ונשים טפים ועוללים ויונקי שדים[15]. וינקום שרמט אוגלי נקמת אביו אשר רמוהו מלכי קירים ויוליכוהו בשבי ואחרי כן בנו את העיר ויחזקו את מגדליה וגם השימו[16] בה[17] אנשי חיל עם כלי המלחמה לשמור העיר. ובשנת התנ״ו לפ״ק שהיא אלף ק״ח לחשבונם יצא המלך חג׳י שלים גראי כ׳אן מן קירים כמנהגו מידי שנה בשנה למלחמה לעזרת התוגרים ועמו כל גבורי החיל עם הצבא; וילך ויעבור את הנהר אוזו[18] ויבוא עד אקכרמן. ויהי בשמעו כי יצא מלך מושכו[19] להלחם ולצור על המבצר[20] קזי כירמן, ויצר לו מאד וישלח לו ארבעה שרי החמישים עם חמשיהם מאתים איש ויצום להכנס אל תוך מבצר קזי כירמן. ואחרי כן הלכו בדוגיות קטנות וילכדו את מבצר נוסרט[21] כרמן שהוא אי קטנה בתוך אוזו[22] סויי, ויוציאו מתוכה כל אנשי המלחמה ונשיהם ובניהם וטפם, וגם לכדו עוד מבצר אחד שאהין[23] גראי בנוי מעבר הנהר; ושלשתם זו כנגד זו. ויקחו מכלל המון השביה שבע מאות נפשות ויוליכו אותם לבוטקלי[24] והם נתאכזרו עליהם והרגום במיתות

---

1 M לקוסטנדינא. 2 AO בהלחם.
3 AM חסר: סולטן סוליימן. 4 O משכו A מושקוף.
5 M חסר: לו. 6 M עוזו. 7 AM עוזו.
8 O משכו A מושקוף. 9 M חסר: מבצר.
10 A בטוחים. 11 חסר: כדי. 12 A מוסיף: צבא.
13 משכו A מושקוף. 14 A את שלל העיר.
15 AO חסר: ויונקי שדים. 16 O ישימו A וישימו.
17 A בתוכה. 18 M עוזו. A עוזו סויו.
19 O משכו A מושקוף. 20 AO מבצר. 21 AO נוסרת כירמן.
22 M עוזו. 23 M שחין גראי. 24 A לבוטקאלי.

משונות ועולליהם ירוטשו ואת הריותיהם[1] יבוקעו לעיניהם ויתנו את נבלתם למאכל לעוף השמים ולחיות השדה ואת יתר השביה הוליכו אותם למושכו[2] ויתנום בספינות גדולות אניות שיט ויתנום[3] תופשי משוט וחובלי הים ועבדום וענו אותם בענוים קשים. ויתר המון עם הצבא של מלך מושכו[4] הלכו להלחם על המבצר הגדול חומת[5] אזק[6] עיר בצורה דלתים ובריח יושבת על הנהר הגדול טֵן סויי[7] על זרועות הים השחור. ולמעלה ממנה קרוב אליה כחצי מיל היו שני מבצרים קטנים זו כנגד זו וביניהם שלשלאות של ברזל נקראים זנגילי קולאלר[8] שם הא' ואדין קוללא ושם השני ג֗אן קול כדי שלא יעברו ספינות עם מושכו[9] ביניהם. ואז עלו עליהם ויבואו וילכדו את שני המבצרים ויצורו על אזק[10] וילחמו על העיר ימים רבים. והיו אז בתוך אזק[11] ששת אלפים יגיצרי חלוצי צבא ומלומדי מלחמה שולפי חרב. וקודם שבאו עליהם אויביהם בנו לעצמם חומת עץ גדולה וירחיבו וישימו מרחב גדול בינה ובין חומת העיר, כדי שיהיה להם מקום פנוי להלחם במישור. ויתחילו לירות בחצים ובאבני הקלע וכלי הסלע והיו משחיתים להפיל החומה. ובכל יום היו יוצאים שולפי חרב מן העיר והיו הורגים באויביהם מכת חרב והרג ואבדן, עד שהיו מתמעטים והולכים מדי יום ביום, ובכל לילה ולילה היו חוזרים אל העיר; והיה להם המלחמה ביום והלילה למשמר. ויהי כאשר נתמעטו אנשי המלחמה, היו יוצאות נשיהם למלחמה והורגות באויביהם עד אשר עיפה נפשם להורגים ונשארו במתי מעט. ותתארך המלחמה ביניהם, ויצורו וילחמו על העיר ותבוא בצוק ובמצוק עד מאה ושבעה ימים, ולא יכלו לכבוש את העיר, הגם כי באו ימות החרף ומפני הקור והצנה ותחדל המלחמה ויפוצו מעל העיר. וילכו אנשי המלחמה איש לדרכו ואיש לעירו[12]. וישארו בעיר כשיעור חמש מאות ושבעים אנשים פליטי חרב והם[13] מדוקרים ומפוצעים, ומהם נתרפאו, ומהם מתו. ויהי כאשר שמע מלך תוגר את הדברים האלה היטיב להם, וישלח להם מתנות והוסיף שכר פרנסתם ארוחה ומשאת, וישלח להם כלי מלחמה לרוב וצידה לעם היושבים בעיר כל ימי החורף. ויבנו את החומה הנהרסת והנשברת[14] ויחזקו את המגדלים; וישלח להם אנשי חיל לשמור את העיר ולהיותם מוכנים ליום קרב ומלחמה.

פרק עשירי. ויהי בשנה ההיא שהיא שנת אלפים וחמש[15] מאות וחמשים ושבע לפ"ג שהיא שנת אלף ומאה ותשע לתאריכם בחודש טבת כאשר התחיל הצנה והקור וקפאו ונקרשו המימות והנהר הגדול אוזו סויי[16] שלח המלך חג֗י שלים גראי כ֗אן את בנו הגדול דולת גראי שולטאן עם כל שרי החילים ועם הצבא וילכו אל ארץ ברבש קזגי[17] וישחיתו את ארצם ואת כל עריהם במושבותם ואת כל טירותם שרפו באש ויהרגו בהם הרג רב ויכום לפי חרב בלתי המלה מנער ועד זקן טף [ונשים?] ושללם לבוז ויחריבו עשרים וששה ערי הפרזות וינקמו נקמה גדולה. ובעת ההיא קמו הישמעאלים תושבי ארץ קרא סוב[18] על היהודים ועל הערלים ויעלילו על בית הכנסת ועל שתי בתי התועבות וערכו דברי טענותיהם בערכאות לפני המלך שלים גראי

---

1 A והריותיהם. 2 O למשכו B למושקוף.
3 A בספינות גדולות אניות שיט ויעשום תופשי משוט . . .
4 O משכו B מושקוף. 5 A חסר: חומת.
6 M עזק. 7 A טֵן סויו.
8 M זיננילי קוללר A זנגירלי קוללאלר.
9 O משכו A מושקוף. 10 M עזק. 11 M עזק.
12 AO מוסיפים: ולארצו. 13 A חסר: והם.
14 AO הנהרסות והנשברות.
15 [קרי: שנת ה' אלפים וארבע]. בכ"י M רשום בשולי הגליון: התנ"ז.
16 A סויו. 17 A בראבש קוקי. 18 M קרא סוי.

כֹאן באמרם כי הוסיפו על בנין בית הכנסת וירחיבוה. והעידו העדים והראו באצבע ומורה מקום וסימן על הנוסף ומרו אומר. ויצאה הגזרה מאת המלך וישלח שלוח ואגרת פתוחה בידו להחריב את המקום אשר הוסיפו על הבנין. ויהי כאשר ראו היהודים כי החריבו הישמעאלים את בתי הע"ז בלי חמלה, ויראו מאד גם[1] יעלו ג"כ על ב"ה ויחריבו כלה ולא מקצתה. ויקחו רשות מהדיין ויעלו ויסירו הרעפים ויפילו את קורות הבנין. ויהי זה ביום צום אסתר וישאר להם המלך שארית בעז"ה[2] ויתן להם רשות שיתפללו שם. גם זאת מאת ד' צבאות הפליא עצה הגדיל תושיה לאות ולזכרון לדור אחרון.

ויהי בחודש האביב וישלח מלך תוגר מקושטנדינא[3] אנשי חיל באניות משוט וציים אדירים וגדולים לעזרת העיר אזק[4] ואוצרות זהב וכסף לרוב ולחם ומזון וצידה לעם היושבים במצור ובמצוק בתוך העיר. ומקצתם קדמו ונכנסו לעיר טרם יבואו אויביהם לצור על העיר כשיעור שמונה מאות איש ומקצתם נתעכבו בנמל עיר כפא לסבת שלא היו הרוחות מנשבות[5] ולא יכלו להכנס אל העיר אזק[6]. ויעלו חיל צבא של מושכו[7] עם תוקף חילו רכבו ופרשיו ויעלו[8] ויצורו על העיר וילחמו עליה ויורו עליהם בליסטראות[9] ויבעירו אש באבק השריפה ויפילו אל תוך העיר וישפכו סוללה, ובכל יום ויום היו יוצאים שלופי חרב לקראתם והורגים באויביהם מכת חרב והרג ואבדן והיו חוזרים אל העיר במתי מעט וילחמו אויביהם ביד חזקה וימסרו נפשם למות ונבחר מות מחיים. ויהי כי ארכו הימים ימי המצור ויתום הלחם מן העיר ויתיעצו בעלי העיר ושר הצבא למסור את העיר בידם בראותם כי אין להם יכלת להלחם בעדם ובמלאות ימי המצור שהם ששים ושלשה ימים, הרימו נס על החומה לסימן ולאות, ויפתחו את שערי העיר וימסרו בידם את העיר, ויוציאו מתוכה כל אנשי המלחמה. ויתר דלת העם הנשארים תוך העיר ויעבירום תחת החרב ויניחום מחוץ לעיר. ויבקשו האויבים לשלוח ידם בהם ולא הניחם שר הצבא של מלך הרומיים אשר בא ועזרתם וישלחום לנפשם ערום ועריה וילכו לעיר תמאן[10] ובלכתם פגעו בהם ושללו בהם קדרים[11] ויפשיטו את בגדיהם עד בואם אל ארץ נושבת עיר כפא וינהלם בלחם ובמים וילבישום בגדים.

פרק י"א. ויהי כשמוע המלך הגדול שולטאן מוסטפא כי נלכדה מבצר קזי כירמן, וישלח עליה שלשה שרי צבאות שרי החיילים אשר לו שם[12] האחד יוסף פשא[13] ושם השני עלי פשא[14] ושם השלישי בקי פשא[14]. ויצו את הראשון ומנהו וישימהו לראש ולאב למלאכת מערכת צבא המלחמה, ויעלו ויצורו על המבצר וילחמו עליה. ויקנאו שני השרים זה בזה. ויהי כאשר שפכו סוללה על המבצר ללכדה, נחלקו אנשי חיל לשני כתות וחזרו לאחוריהם. ויצא הכת[15] של עלי פשא[16] מן המערכת של המלחמה וישאר כת של יוסף פשא[17] והם מתי מספר. ויצאו עליהם חיל מושכו[18] היושבים במצור בתוך קזי כרמן[19] וישחיתו בהם ויפלו חללים לפניהם וינוסו לנפשם ויכום מכה גדולה ויבוזו את אהליהם ואת מחניהם. ויהי כשמוע מלך תוגר את הענין ואת המעשה אשר נעשה ויהרוג את עלי פשא[20] ויכרתו את ראשו

---

1 [קרי: פן, עי' למטה ע' 272 הערה 16].
2 O בע"ה A ב"ה.
3 M מקוסטנדינא.
4 M עזק.
5 AO מיושבות.
6 M עזק.
7 O משכו A מושקוף.
8 A חסר: ויעלו.
9 AO כלים נוראות, תחת: בליסטראות.
10 AO תמן.
11 O ושוללו בהם קדריים A שוללים קדריים.
12 A חסר: שם.
13 M באשא.
14 M באשא A פאשה.
15 M כת.
16 O באשה A פאשה.
17 A פאשה.
18 O משכו A קוזאק.
19 M כרמאן A כירמן.
20 O באשה. A פאשה.

ויביא לפני המלך שכרה, וחמת המלך שככה. ואז צוה מלך תוגר ויביאו את יוסוף פשא[1] לפניו ויוסיפו לו שררותו[2] וימשילהו על כל האורומלי[3] וינשאהו מעל כל השרים. ואחרי כן שלח לבקי פשא[4] וישלחהו וימשילהו על כל סביבות אזק הקרובים אליו, והם תמאן[5] תמרוק עדא[6] היושבים על המעברות הים השחור והנהר הגדול קובאן סויי. ויראו התוגריים כי היו בהם קייק[7] של מושכו לשלול שלל ולבוז בז דרך הנהר ויבנו על הנהר חומת עץ בצורה וישימו בתוכה אנשי מלחמה על כלי מלחמה, ויקראו שם העיר עצוב[8] בשנת התנ"ח לפ"ק שהוא אלף וק"י לחשבונם. ובשנת התנ"ט לפ"ק שהוא אלף וקי"א לחשבונם ביום רביעי כ"ט לחדש אלול בחצי היום נלקה השמש כלו והיה חשך על פני הארץ עד[9] שנראו הכוכבים ברקיע. והיה זה לסימן ולאות ויקויים בנו מקרא שכתוב כה אמר ה׳ אל דרך הגויים אל תלמדו ומאותות[10] השמים אל תחתו כי יחתו הגוים מהמה. ובשנת התק"ח[11], היא אלף וקס"א לחשבונם, נלקה השמש ביום ה׳ כ"ח[12] לחודש תמוז אחר חצי היום ממש, ונראו כוכבים ביום ההוא, היא השנה שנבנית מבצר עזא[13] הוא היום שנכנס ארסלאן[14] גראי כֿאן לתוך קירים לבוא לשבת על כסא. והיא ראשית מלכו על ארץ קירים בטיב גדא. —

ויהי בשנה ההיא נתפשרו המלכים כלם וישלימו עם מלך התוגריים שולטאן מוסטפא וימסרו את עיר קמניצא[15] ביד מלך פולונייא[16] הנב"ת[17] לחלי. ויהי גבולם[18] עד[19] כוטון[20] והנהר מפסיק ביניהם. וביום אשר מסרו את העיר קמניצא[21] נלקה השמש הנ"ל[22]. וגבול אשר בין התוגרים והרומיים היא העיר הגדולה בילוגראד[23] נשאר לתוגרים. ותשאר העיר[24] אזק[25] ביד מלך מושכו ויבנה את העיר וירחיב את חומותיה סביב ויחדש את מגדליה ויחפרו חפירה גדולה לפני החומה סביב, ויעש מחילות בחפירות בנויות תחת הקרקע וימלאום עפר השריפה, ויבן עיר אחרת כנגד אזק[26] נקרא טייגאן[27] והיא לצד קירים, והנהרה גדול טן סויי[28] עובר ביניהם. ויחריב את מבצר קאזי כרמן ואת שני המבצרים אשר כנגדה וישימה תל עולם לא תבנה עוד. ויכרתו ברית ביניהם יתר כל המלכים וישימו להם זמן ההשואה וההשלמה עד עשרים וארבעה שנים לתשובת[29] המלחמה ויהי שלום ביניהם.

פרק י"ב. והמלך חגֿי שלים גראי כֿאן זקן בא בימים וטרדת המלחמה סבבוהו בין ממלחמת מלך מושכו[30] בין ממלחמת[31] הרומיים עם התוגריים שנה אחר

---

1 A פאשה. 2 M שררותיו. 3 M אורומלי.
4 O לבאקי בשא A אל בקי פאשה. 5 O תמן.
6 O אארא A ארא. 7 AO קאייק.
8 היא העיר אזוב (Asow) על חוף הים האזובי.
9 A עד שנלקה כולו ונראו . . .
10 M חסר: ומאותות השמים אל תחתו כי יחתו הגוים מהמה.
11 הטורים האלה, כמובן, אינם מהמחבר ר׳ דוד לחנו שנפטר בשנת תצ"ה לפ"ק.
12 A כ"א. 13 AO עצא.
14 AOM אסלאן, וצ"ל: ארסלאן.
15 O קמניצה. A קאמנינצא; היא כעת עיר הפלך קאמיניץ־פודולסק ברוסיא.
16 M פולוניה.
17 A הנקרא בלת לחלי; הנב"ת = הנקראת בלשון תתרית.
18 M גבולה. 19 A עיר, תחת: עד. 20 A חוטין; היא העיר חוטין.
21 A קאמניץ. M קמאנים. 22 A הנ׳ לעיל. 23 M בלירגאד.
24 M עיר. 25 M עזק. 26 M עזק.
27 A טייגן. היא העיר טאגאנרוג (Taganrog) ברוסיא.
28 A טן סויו. 29 AO ותשובת.
30 O משכו A מושקוף. 31 A ממלחמות.

שנה והוא היה איש צדיק ונאמן רוח ומתבשר[1] במלאכתו מכל המלכים אשר היו לפניו ונאמן בשליחותו כשהלך למלחמה לבוא לעזרת התוגרים ותכבד המלחמה וגברה ידם של הרומיים[2] ויכום וירדפום עד השברים ויתחזק המלך חג׳י שלים גראי כ׳אן ויבוא אל מערכת המלחמה, והנם נפוצים כצאן אשר אין להם רועה. וישבו הרומיים את סנג׳אק שריף ויך את הרומיים מכה גדולה מאוד. ויהי לו בן גבור חיל ואיש מלחמה נקרא שמו שחבז גראי שולטאן, וילך ויכנס בתוך חוזק המלחמה ויכם וירדפם ויצל את כל האוצרות ואת כל כלי המלחמה אשר היו במחנה אורדו[3] ויצל את סנג׳אק שריף מיד הרומיים. ויהי כראות המלך שולטאן מוסטפא ובשמעו את כל החריצות אשר עשה ויקנה לו שם וגבורה במלחמה ההיא ויצו ויביאוהו לפניו, ויאמר להמליכו תחת אביו למלך על קירים ברצון אביו, וימאן[4] ויאמר כי כבר יש לי את גדול ממני שמו דולת גראי שולטאן ולו משפט המלוכה, ואני אהיה לו למשנה ר״ל[5] קלגא שולטאן. וייטב הדבר בעיני המלך ויעש כן. ויביאו את דולת גראי שולטאן ברשות וברצון המלך אביו וימליכהו על ארץ קירים. ואח״כ שמעתי תוכן הענין בבירור על דבר אמת, שיצאה הדבר מפי מוסטפא אגא[6] שר הצבא של דולת גראי כ׳אן כי כאשר גברו חיל הרומיים על חיל התוגרים וילחמו עמהם על יד הנהר סנטא סויו ויכום מכה גדולה ורבה עד מאד ויהרגו במשמניהם ובתוך חוזק המלחמה נהרג המשנה הגדול שר צבא הנקרא אלמס פשא[7] והוא שמת או נשבר או נשבה או נאסר[8]; ויגברו הרומיים ויבואו אל מחנה האורדו לשלול שלל ולבוז בז. ויקום הסולטאן שחבז גראי וילך ויתאזר בכח וחיל ויכנס בתוך עומק המלחמה ויך במחנה הרומיים, ויבריחם ויצל מידם את סנג׳אק שריף. ויעש חריצות גדול וישוב מהמלחמה ההיא בשלום, ויקנה לו שם וגבורה במלחמה ההיא. ויהי כשמוע המלך שולטאן מוסטפא את כל המלחמות והתשועה שנעשתה על יד שחבז גראי שולטאן ויאהבהו מאד ויחפוץ בו להמליכהו[9] על ארץ קירים בחיי אביו חג׳י שלים גראי כ׳אן וברשותו. ויהי כי חפץ בו להמליכו ויקר מקרהו כי יצא דבר מלכות מלפניו ויאמר אל המשנה להביא לפניו מבני המלך חג׳י שלים גראי כ׳אן כדי להמליכו, אבל סתם את דבריו ולא פירש באר היטב את מי יביאו לפניו. ובאמת היתה כונתו כדי להמליך את שחבז גראי שולטאן. ויתחכם[10] המשנה ויביא את דולת גראי כ׳אן[11] שהוא הגדול והמזומן[12] שבאחיו בתוך כל בני חג׳י שלים גראי כ׳אן, כי כן היה כתוב בנימוסי מלכי ארץ קירים שהיו ממליכים תחת אביהם הבכור והגדול[13] שבהם ויהי כאשר בא לפני המלך שולטאן מוסטפא ועמו כמו עשרה אנשים מהשרים העומדים לפניו, ויכינו לו משרתי המלך בגדי מלכות של שאמור[14] כדי להלביש אותו. והמלך שולטאן מוסטפא הוא יושב בחדר משכיות אפריונו ויבוא דולת גראי כ׳אן ויתקרב ויגש אליו לנשוק את ידו ויושט המלך את כנף בגדו ולא הסירו וימאן ויקרא בקול גדול אל המשנה כי אינו זה[15] אשר חפץ בו לעשותו ולהמליכו תחת אביו. ויען המשנה בדברי רצוי ופיוס דברים: לא כן אדוני המלך כי זה הבכור שים ימינך על ראשו, כי כן הוא הסדר לפי חוקות נימוסי מלכיהם. והמלך

---

[1] M ומתכשר.

[2] AM התוגרים; ובכ״י O כתוב מקדם ג״כ „התוגרים", אבל אחרי כן נמחקה המלה הזאת וכתוב מלמעלה: „הרומיים".

[3] כלומר: התרתרים.

[4] M ולא רצה, ויאמר כי כבר.

[5] A כלומר.

[6] O ענא.

[7] A פאשה.

[8] AO נאבד.

[9] AO להמליכו.

[10] AO ויתחבל.

[11] M מוסיף: כדי.

[12] A המיומן.

[13] M מוסיף: תחת.

[14] M סמור.

[15] M חסר: זה.

שמע לדבריו, ויגש אליו וינשק את כנף בגדו וילבש אותו בגדי שש וימליכהו תחת אביו ויגזר אומר ויקח את דברו כי לא ישוב אחור ריקם להרים ראשו של[1] שחבז גראי שולטן ולנשאהו על כל השולטנים, כדי שיהא הוא שני למלכות ר"ל קלגא שולטאן. וישמע המלך לדברי דולת גראי כֹאן ויקבל לעשות כן. ובהיות כי היה לו אח צעיר ממנו לימים הוא וגדול מן שחבז גראי שולטאן ושמו סעדט גראי שולטאן ולו משפט המלוכה להיות[2] קלגא שולטאן ועל כרחם שלא בטובתם הגלה מן קירים לעיר ינבולו וקבע שם דירתו ונשתנה דירתו[3] בעד אחיו המלך דולת גראי כֹאן אשר מלך על ארץ קירים וישב שם.

פרק י"ג. ויהי כאשר בא[4] המלך דולת גראי כאן אל ארץ קירים בשנת הת"ם בכבוד גדול עם אחיו שחבז גראי שולטן וישב על כסא המלוכה בעיר בחצא סראי ויקנאו בו אחיו הגדולים ממנו וינטרו עליו[5] איבה ושנאה וקנאה ושטנה על לבם ובפרט המלך דולת גראי אשר שחת רחמיו ארצה ועברתו שמרה נצח ויתנכל על אחיו להרגו בערמה הפליא עצה הגדיל תושיה ויבא עצות מרחוק וישלח אותו אל ארץ צרכז כדי לגבות מהם השבויים אשר הם פורעים למלך קירים ויבואו אל[6] בֶּסְטֶאנְי[7] עם כל[8] גדודי חיל כתות סיימן וישב שם כל ימות החרף ורובו ככולו וישלח המלך[9] כתבים ואגרות חתומים[10] בחותם המלך על ידי שלוחים הולכים לתומם ולא ידעו דבר אל שרי בסטאניי[11] בסתר לאמר: והיה כבוא הספר הזה אליכם קומו והתחזקו והיו לבני חיל והכו את שחבז גראי שולטן בחדר משכבו והמיתו אותו אל תראו ואל תחתו הנה צויתי אתכם. ויהי בהגיע הספר לידם ויקראו בו ויקומו ויעמדו על עמדם שרי בסטנאי[12] לקיים דברי המלך. ויהי בלילה ההוא ויחגרו איש חרבו וכלי מלחמתו והשולטן היה בטוח ואוכל ושותה בלב שמח במשתה היין ואנשי גדודו היו בטוחים וילכו איש לבית מלונו לשכב שם. ויבואו בפתע פתאום בחצי הלילה ויורו המורים על השולטן בקשת וכלי שריפה ויהרגוהו במטתו, ויתאזרו ג"כ ויגרשו את כל אנשי גדודו ויכום וירדפום עד השברים. וימס לב העם ויהי למים. והשר עלי אנא[13] עלג בלשונו עם אנשי משרתי השולטן: קומו והתעוררו ויוציאו את נבלת שחבז גראי שולטן וירכיבוהו מת בעגלה ויביאוהו הלוך ונסוע ויביאוהו אל בחצא סראי ויקברוהו במעלה קבר אבותיו וכבוד עשו לו במותו ויקוננו אליו המלך והשרים יחדיו, אבל עין במר בוכה ולב שמח. והמלך דולת גראי כֹאן בראותו כי היו[14] אחיו מרננים אחריו ויתחבל[15] וישלח ויבוא את שרי בסטנאי[16] ההורגים[17] את אחיו ויהרגם ויתלם על עץ כדי לשכך המון ולהראות לכל כי[18] גואל הוא על הדם ומבקש לנקום דם אחיו השפוך. אבל כל זה הענין כי שרי בסטנאי[19] בראותם כי כלתה אליהם הרעה מאת המלך גלו את סודו והראו הכתב. ואחר כל אלה[20] הדברים הביאו את סעדט[21] גראי שולטן מעיר ינבולו והמליכוהו להיות קלגא שולטן שהוא שני למלך תחת אחיו שחבז גראי שולטן שמת, והממלכה נכונה בידם.

---

[1] בכ"י: על. [2] M חסר: להיות.
[3] A ונתמשכן שם בעד . . . [4] A מלך, תחת: בא.
[5] AO חסר: עליו. [6] AO עד. [7] A בַסטנאיי.
[8] חסר: כל. [9] M חסר: המלך.
[10] AO תחומים. [11] A בסטנאיי. M בסטנאי.
[12] O בסטניי A בסטנאיי. [13] O ענא.
[14] M חסר: היו. [15] M חסר: ויתחבל.
[16] O בסטאני A בסטנאיי. [17] M ההולכים.
[18] M חסר: כי. O כי גואל הדם. A כי הוא גואל הדם.
[19] O בסטאניי. A בסטנאיי. [20] M אלו.
[21] O סעדאת.

ויהי בימים ההם יצא מלך שווט[1] ע"כ חילו מארצו ועמו כארבעים אלף חלוצי
צבא גבורי חיל ועורכי מלחמה בכל כלי מלחמה ולעדור בלא לב ולב אחד למאה
הקטן והגדול לאלף ויבוא וילחם עם מלך מושכו[2] וילכוד ערי הבצורות אשר לו, ויבוא
ויתקרב עד גבול ארץ פולונייא וימצאם מתגרים ונלחמים[3] איש באחיו ואיש ברעהו
עיר ועיר ממלכה בממלכה השרים והאלופים ונחלקו לשני חלקים מסבת כי כשמת
מלך פולונייא נקרא סוביצקי[4] לא רצו שרי פולונייא להמליך בנו אחריו וילכו
ויגישו תעצומותיהם וריבם אל הקיסר מלך הרומיים, והוא גזר אומר והוציא דברו לפועל
וימלוך עליהם מלך[5] איש זר ולא מארץ עמם ומבני בריתם נקרא שמו סקיזאן
והתוגריים קוראים נאלקירן[6] ויבוא אל ארץ פולוניאה וישב על כסא המלוכה
וימלוך[7] עליהם בחזקה. אז יחלק עם פולוניאה לחצי, חצי העם היה אחרי בני
סוביצקי[8] להמליכם תחת אביהם והם החלשים שבהם, וחצי אחרי נאלקירן[6] ויחזק
העם אשר אחרי נאלקירן[6] מן העם אשר אחרי בני סוביצקי ויקבלוהו עליהם
למלך ויתחזקו ויתאזרו חיל וצבא למלחמה. ואז הלכו בני סובצקי[8] ויתאמצו עם
שאר שרי פולוניאה אשר באו לעזרתם בגבורים ויבואו אל המלך[9] שווט[10] וישתחוו
לפניו ויאמרו לו: הושיעה אדוני המלך כי מלך עלינו איש נכרי אשר לא אחינו הוא.
ואז שמע אליהם מלך שווט[10] וימליך עליהם אחד מיוחד[11] מבני סוביצקי[12] והמשיל
אותו על קצת הערים הבצורות הנשארות, ויתחברו אליו משרי אלופי ארץ פולוניאה,
וילכו עם מלך שווט[13] לשחת את הערים אשר היו בעזרת נאלקירן. ויחריבו הערים
וישרפו טירותם באש ויהרגו בהם הרג רב. ויהי כראות המלך נאלקירן, וישת
עצות בנפשו ויקבוץ את שריו ואלופיו וירק את חילו וילך אל אקביי מלך מושכו[14]
ויתחנן לו להתחבר עמו ולהחזיק בידו המלוכה ויקבל עליו להיות סר על משמעתו
ונכבש תחת ידו, ויעש כן. ויצאו שני המלכים עם כל גדודי חילם[15] וצבאותם עם רב
ועצום מאד ללכת לקראת מלך שווט[16] וילכו לקראתם וימצאום במקום תחנותם. ויחן[17]
מלך מושכו[14] בתוך עיר בצורה נקראת וילנה[18] וסמוך לתחומה עם כל חילו. וויעץ
המלך לשלוח גדודים ואנשי חיל למלחמה ללכת על מחנה שווט[19] בפתע פתאום
ולהחריד את מחניהם בלילה בראש האשמורת התיכונה, ויקם עליהם כל אנשי החיל
לעשות כן. ויהיו בתוך העיר יהודים מוכנעים תחת יד מלך פולוניאה, וכשמעם את
העצה היעוצה על מלך שווט[19] ויקומו שנים שלשה פריצים מבני עמנו וילכו ויגידו
למלך שווט[19] את כל הענין ויחרדו כלם ויקומו ויתאזר בכח החיל ויתחזקו ויעמדו על
עמדם ועל משמרותם בכלי מלחמתם לעת צר ליום קרב ומלחמה. ויהי בלילה ההוא
ויקומו כל שרי החילים ועמהם כל אנשי המלחמה ויצאו מן העיר וילנא, ויעברו את
הגשר הגדול אשר לפני העיר, ויבואו על חיל צבא שווט[19] אויביהם. ויהי כראותם
ויקומו עליהם וישחיתום ויכום מכת חרב והרג ואבדן מכה גדולה עד מאד עד תומם,
ויעשו בהם נקמה גדולה ויפילו חללים לפניהם. ויהי כראות מלך[20] מושכו[14] כי

---

1 O שִׁיוַּת. 2 O משכו A מושקוף. 3 O ומלחמים.
4 M סובצכי. 5 M מוסיף: קיסר.
6 M גאלקיראן A נעל קיראן. 7 M חסר: וימלוך.
8 M סובצכי. O סובוצכי.
9 O מלך. 10 O שיוט A שְׁיווט.
11 M חסר: אחד מיוחד. 12 M שובוצכי. AO סוביצקי.
13 שיוט A שיוואת. 14 O משכו A מושקוף.
15 A חסר: חילם. 16 O שיווט. A שיוואת.
17 MAO ויתן, תחת: ויחן. 18 A וילנא.
19 O שיווט A שיוואט. 20 M המלך.

השחית מלך שווט[1] את כל חילו ויתאמץ ויתחזק לערוך עמו[2] מלחמה, וישלח את שר צבאו שרממט[3] אוגלו לקבוץ ולאסוף את כל חילו מן הרי חשך[4] עד ארץ בראבש[5] ובוטקלי לעלות[6] עליהם לצבא לנקום נקמת דם עבדיו השפוך מיד מלך שווט[1].

פרק י"ד. ויהי אחרי כן ויוגד למלך מושכו[7] כי היהודים גלו את מסתורי עצתם ויבקש תואנה לעלילות ברשע[8] על היהודים בכלל ובפרט. ויקח מעיר וילנא את כל ראשי העם וישלחם אל ארץ ממשלתו לענותם ביסורים קשים ורעים ולהעביר אותם על דת וישלח שלוחים על כל הערים ערי פולוניא אשר נכנעו תחת ידו, וכן עשו. ויהי בשנה ההיא שהיא שנת התס"א לפ"ק נראה אות ומופת בקהל נעמרוב בליל יום הכפורים בעשור לחדש השביעי היו כל הקהל מתפללים והיו הנרות דולקות בבית הכנסת כמנהגם בכל שנה ושנה ובעוד שהיו מתפללים והנה נפלו הנרות במקום מעמדיהן ותכבינה, ונשארו בחשך ואפלה. ויבכו העם בלילה ההוא ויקחו זה הסימן ויפתרו אותו לרעה. ויהי ממחרת יום הכפורים באו אל העיר שר שלוח ממלך מושכו[7] ועמו חיל גדול, וישלח כתב לשר של נעמרוב להוציא כל היהודים אשר בעיר ונשיהם ובניהם וטפם. אם יקבלו עליהם דת שקר של יש"ו הנה מה טוב ומה נעים ואם לא ירצו וימאנו להמיר כבודם בתבנית אליל נכלם חרב תאכלם. ויהי כראות היהודים כי כלתה אליהם הרעה וישיתו עצות בנפשם ויאמרו הבו[9] לכם עצה וגבורה מה נעשה זאת העצה היעוצה ולא נסור ממנה. ויתקבצו כלם אל בית הכנסת[10] הם ונשיהם ובניהם וטפם ויאמרו איש אל רעהו נמותה הפעם בתוך הכנסת ביחד ולא נטמא את עצמינו בגלולי הטמאים אויבינו. ויסגרו דלת בית הכנסת בעדם[11] ופתאום באו עליהם השונאים[12] והנם סגורים בתוך בית הכנסת. ויקראו להם בקול גדול ולא ענו העם[13] אותם דבר. ויקצפו האויבים עליהם ויקראו עליהם חרב. ויצאו קצת מבחורי ישראל שולפי חרב ויהרגו בשונאיהם וימותו גם הם על קדושת השם. ויהי כראות האויבים ויבעירו האש סביבות בית הכנסת ותלהט האש ותאכל אותם וימותו לפני ה'. ויבחרו להם למות על ה' ועל תורתו. השם ינקום דמם. ויהי בתוך ההרוגים ארבעה אנשים מארץ קירים שם האחד כ"ר יהודה אשכנזי נ"ע, ושם השני כ"ר אברהם בכשי נ"ע ושם השלישי כ"ר מיכאל אשכנזי[14] נ"ע, ושם הרביעי כ"ר מרדכי הלוי. ויפצרו בהם האויבים שימירו את כבודם, ולא רצו. וימותו על קדושת ה'. השם ינקום דמם ונקם ישיב לצריהם[15].

פרק ט"ו. ויהי אחרי מות שהבז גראי שולטן וישלח המלך דולת גראי כאן את קזי גראי שולטן ללכת אל צרכז אל בסטיני[16] לנקום נקמת[17] דם אחיו השפוך וכי הוא גואלה דם לפרוע כופר דמי נפש מן שרי בסטיני[18] ההורגים את אחיו. ויהי כאשר הלך שם והתחיל לתור ולחקור ולדרוש בענין ההריגה, וימצא כתוב במגילת ספר שלוח וכתוב[19] מאת אחיו סעדט[20] גראי סולטן וכי הם מצווים[21] ועושים את

---

[1] O שיווט A שיוואט.
[2] AO מוסיפים: עוד.
[3] M סרמט.
[4] עיין לעיל הערה לפרק ה'.
[5] M ברבט.
[6] M עליהם לעלות לצבא.
[7] O משכו A מושקוף.
[8] M ורשע.
[9] M הבה.
[10] M בב"ה, תחת: אל בית הכנסת.
[11] M חסר: בעדם.
[12] M השונאים עליהם.
[13] M חסר: העם.
[14] M חסר: אשכנזי.
[15] O דוילא, תחת: „דמם ונקם ישיב לצריהם" (ומוסיף עוד „א" = אמן.) M דמם ויל"א.
[16] O בַסטני A בסטנאיי.
[17] M חסר: נקמת.
[18] O בסטניי. A בסטנאיי.
[19] M חסר: וכתוב.
[20] O סעדת.
[21] O מצויים.

מצות המלך, ולא היתה מאתם להמית אותו וכאשר ידע והבין תוך הענין, ויפן פניו לשוב אל קירים ויהי בבואו ויט אליו את הדרך וינס ויברח מחמת[1] מרדין דרך גיניצכא[2] וילך אל אקכרמאן. ובהיות כי קודם אלה המעשים שלח המלך את שני אחיו שם האחד קפלאן גראי שולטן ושם השני מגלי גראי שולטן והמשיל אותם על הערים[3] אשר הם תחת יד ממשלתו סביבות אקכרמאן ומחנות הנוגיים והם שתי משפחות גדולות שם האחת אורג̇ אוגלי ושם השנית אורום[4] בֶּט אוגלי. ויהיו להם שני שרים שם האחד ג̇אוון[5] מירזא ושם השני ביי[6] ארסלאן מירזא. ויהי כאשר משלו עליהם שני השולטנים הכבידו עלם עליהם ממשא מלך שרים עד כי גדלה צעקתם מרוב כובד העבודה והארנוניות[7] וכסף גולגלתא אמרו איש אל אחיו נתנה ראש ושר צבא עלינו ונמרוד במלך קירים, וכן עשו, ויתאזרו חיל לרוב את שני השלטנים[8] ממלוך עליהם וממשול בם עד אשר הבריחום מעליהם ולא יכלו שני השלטונים להתקומם כנגדם. וילך קפלאן גראי שולטן וישם פניו לשוב אל ארץ קירים, וישוב ויבוא אל בחצא סראי. והשולטן מגלי גראי כאשר רדפו אחריו חיל[9] נוגיילי[10] שם פניו ללכת אל אורומלי אל צֶכְמֶנֶא[11] אשר שם מושב אביו המלך הזקן חג̇י שלים גראי כאן, ולשבת עמו שם, כי ירא לשבת בקירים מפני אחיו דולת גראי כ̇אן, וישב בצוער[12] לפי כי איש נבון וחכם הרזים ויודע העתידות ברחב שכלו יהולל איש, כי ראה כי נבאשו אחיו בעיני המלך דולת גראי כ̇אן. ויהי כאשר בא קפלאן גראי שולטן אל קירים וירא את פני אחיו כי איננו אליו כתמול שלשום וירא און ולא[13] יתבונן וישת עצות בנפשו לברוח מפני אחיו וירא כי לא יכל לו וישמע המלך, וישלח גדודי של חיל סיימאן לשמור משמרת ולשבת במארב חצרים סביב סביב אל מקום תחנותו בארמון משכנותיו.
ויהי בלילה ההוא ויצא[14]. קפלאן גראי שולטן ועמו חג̇י[15] עלי אגא[16] רוכבים על סוסים ויברחו וינוסו דרך[17] ללכת אל כפא ולהשגב שם בעיר דלתים ובריח. ויהי כאשר הרגישו השומרים וירכבו איש על סוסו ורכבו ויתחבר עמהם סעדט[18] גראי שולטן שהוא[19] קלגא שולטן, וירדוף אחריו אחרי אחיו קפלן גראי שולטן דרך כפא הלילה, ויבקשו אותם בכל הדרך ולא מצאו כי הלך בדרך אחר, דרך הרים וגבעות, ויבוא ויכנס תוך עיר כפא. ואנשי עיר כפא שרי צבאות יניצרי קבלוהו בכבוד גדול וידרו נדרים ויאמרו לו: נפשנו תחתיכם למות, כי כן הוא במשפט נימוסיהם שיהיו קולטים[20] כל הבורח אליהם כמו עיר מקלט הרוצח. ויהי כשמעם[21] כי נסגר לבוא בעיר דלתים ובריח ויבוא סעדט גראי שולטן[22] עם כל חילו[23], ויחן בכפר סרי גול ויצר על עיר כפא, ויתפוש כל המעברות ולא שלחו לעיר כפא שום צידה ומחיה, ויאמרו לסתום כל המעינות אשר סביבות כפא ותסגר העיר ימים אחדים. ויתחזקו כתות יניצרי ויתאמצו בזרוע נטויה וימצאו אניה באה לעיר קוסטנדינא[24] ויתנו שכרה ויכנס קפלאן גראי שולטן עם חג̇י עלי אגא[25] וירד בה לבוא

---

1 M מתהת, תחת: מחמת. 2 A אִינְצְכֵא.
3 A הכפרים. 4 M אורנכט. 5 M גיואן.
6 M באי ארסלאן A ביי אסלן. 7 AO והארנונית.
8 M חסר: „ממלוך עליהם וממשול בם עד אשר הבריחום מעליהם ולא יכלו שני השולטנים".
9 A עם. 10 הם הנוגיים בלשון הטטרים.
11 M כַּכְמֵנָא. 12 עיין בראשית יט ל. 13 AO ולו.
14 AO יצא. 15 M חסר: חני עלי. 16 O ענא.
17 AO דרך ללכת אל כפא. 18 O סעדת.
19 M מוסיף בטעות: קפלאן. 20 מכות י', א'. 21 M בשמעם.
22 M סולטן. 23 M חסר: עם כל חילו.
24 M קיסרינא. A אישלמבול. 25 AO ענא.

עמהם, וילכו באניה ההיא ויגיעו אל מחוז חפצם. ויהי כשמוע העם[1] הצרים על העיר והשומרים עליה כי נכנס קפלן גראי שולטן באניה דרך ים ויברת וימלט, ויחדלו מעל העיר וישובו איש לעירו ולארצו לשלום.

פרק ט"ז. ויהי בהיות קזי[2] גראי שולטן ועמו קפלאן גראי שולטן אחיו גובים שבויים ושבויות מאת שרי בסטניי[3] כופר דמי אחיהם הנהרג, מרדו במלך דולת גראי כ̇אן חיל אקכירמאן הנקראים אקכרמן[4] נוגליי ולא קבלו לתת את[5] חוקי המלכות המוטל עליהם מדי שנה בשנה, ויגרשו את השולטן שר הצבא מעליהם. ויהי כשמוע המלך את דברי המרידה והפשיעה אשר מרדו בו ויחר אפו מאד ויצא עליהם למלחמה עם שריו ועבדיו במתי מעט, ויעברו את הנהר הגדול אוזו סויו[6] בימות החרף בעת שנקשרו מימיו והדריכו בנעלים ויבואו עד בֶּרַאזָן לשון ים השחור. ויבואו לקראתם כל חיל הנוגיילי[7] חלוצי צבא למלחמה, ויבואו עליהם בחיל גדול ויתאזרו ויגברו עליהם ויסובבו את מקום תחנותם וילחצום הימה ולא נתנום לצאת ולהמלט אנה ואנה כי רבו עליהם כהנה וכהנה. ויהי כראות המלך דולת גראי כ̇אן כי גברו עליהם, וישלח אליהם שלוחים ויתפשר עמהם על כרחו שלא בטובתו, ויחדלו מהמלחמה, וישובו איש לאהלו בשלום. ובהיות אלו המעשים הלך קזי[8] גראי שולטן מן צרכז וימרוד במלך דולת גראי כ̇אן[9], וילך ויתחבר עם חיל אקכרמן ויפת אותם להפר ברית ואלה ושבועה שכרתו עם המלך, ויהי עליהם לשר צבא, ויאמרו לעלות עליהם לצבא לשחת את קירים. וכשמוע המלך דולת גראי כ̇אן[10] ויחרד חרדה גדולה עד מאד ויעביר קול בכל ארץ ממשלתו שיצאו עמו כל שרי החיילים שרי האלפים ושרי המאות ושרי החמשים חמושים עלו בכלי המלחמה. וימהר המלך ויצא למלחמה עם אחיו סעדט[11] גראי שולטן ושאר השולטנים ועם מורטזא פשא[12] ועמו כל שרי החילים, ויבואו עד הנהר הגדול אוזו סויו ויראו כי לא נקרשו[13] מימיו עדיין, ויחנו על יד הנהר. ויהי בלילה ההוא, ויהי[14] קור גדול ויתקרשו המים, קפאו כמו אבן, ויעברו עליו כל חיל המלך, ויוציאו מתוך מבצר אוזו[15] כמו עשרה קני שריפה. וירא המלך את החיל אשר אחריו והנם מתי מעט, ויאנח אנחה גדולה, ויאמר לשריו: הנה ההמון אשד אתנו מתי מעט ואויבינו חיל אקכרמן כמונו עשרה אלפים ופן[16] נהיה לבוז במלחמה הראשונה. ויהי כדבר אליהם את הדברים האלה, והנה באו עליהם לעזרתם כל שרי החיילים חיל גדול מאד. ויהי כראות המלך וישמח המלך מאד מאד ויאמר בלבו: עתה אלחם עמכם[17] בחוזק יד, ותיכף ומיד וירק את חילו וילך לקראת חיל אקכרמן ובראשם קזי[18] גראי שולטן שר צבאם, ויפגשו אותם וילחמו עמהם, ויפלו חללים רבים לפני חיל קירים וישבו מהם שבי ויורו עליהם חצים ובליסטראות[19]. ויהי כראותם כי נפלו חללים רבים ויתחזקו עם שר צבאם קזי[18] גראי שולטן בשנת התס"ג לפ"ק שהוא אלף וקי"ד לחשבונם וישימו את[20] פניהם לעלות על ארץ קירים לשחת את כל הערים אשר בתוכה. וימסרו מאלפי חיל אקכרמן כעשרת אלפים חלוצי צבא וילכו עד הנהר הגדול אוזו סויו ויחנו שם. ויהי כשמע המלך וישלח אחריהם חיל

---

1 M עם. 2 A קאזי.
3 M בסטני A בסתאני. 4 A חסר: אקכרמן.
5 AO חסר: את. 6 O סויי. 7 AO נוגליי.
8 AO קאזי. 9 MO חסר: כ̇אן.
10 M חסר: דולת גראי כאן. 11 AO סעדת. 12 A בשא.
13 O קרשו. 14 M חסר: בלילה הוא ויהי.
15 M חסר: אוזו. 16 M ונם, תחת: ופן.
17 M עמהם. 18 AO קאזי. 19 O ובליסטיראות. 20 AO חסר: את.

לרוב מאד וישבו את כל סוסיהם וינהגו וילכו לדרכם; והשמועה באה עד קירים כי קאזי[1] גראי שולטן עולה עליהם, ותהי חרדה גדולה בכל מקומות ארץ קירים נבהלו נחפזו כי נשארו כצאן אשר אין להם רועה, אין מלך ואין שר עליהם, ויעמדו כל העם על משמרותם לשמור את המעברות של הים, ויסגרו דלתות מבצר אור ויכינו את כל קני השריפה; ותרגז הארץ ותהי לחרדת אלהים. והש״י[2] בלבל עצת גויים הניא מחשבותם ויחדלו מבוא בדמים לשחת את ארץ קירים, כי לא יכלו בחשבם כי לא[3] נטרו את[4] קנאת הארץ מכל וכל. גם זאת מעם ה׳ צבאות היתה, אלולי זאת גם פליטה לא היתה לארץ קירים, כי נפלה אימת השולטן עליהם וכי נמוגו כל יושבי הארץ מפניו. וילך המלך דולת גראי כאן ויכבוש את כל הכפרים, אשר שם מקום תחנותם, ויכנע בעמל לבם והשפיל גאון עוזם ויהרוג במשמניהם ויקח את ראשיהם ויגלם לעיר קירים שהם גיוואן[5] מירזא וביי[6] ארסלן[7] מירזא. ויירא קאזי[8] גראי שולטן כי לא נשאר לו בית מנוס להסתפח ויקח את כל הסרים אל משמעתו, שהם עבדיו ומשרתיו וינס ויברח מפני אחיו, וילך לו אל כיוב תחת יד ממשלת מושכו[9], המושל בכל הארץ ההיא. [וישלח אל פקיד כיוב שאם הם שלמים אתם, לא יקבלו אותם להיות מוכנעים תחת ידם, ואם ימאנו בדבריהם, מרה תהיה[10]] באחרונה. וכשמוע הפקיד המושל על כיוב וסביבותיה וייךא ויאמר אל קאזי[8] גראי שולטן על ידי שליח, כי בדרך אשר בא ישוב וגבוליה לא יבואו. וישב קאזי[8] גראי שולטן וישלחו אותו אל מלך תוגר אצל אביו הזקן חגי שלים גראי כאן. והעיר שקטה ממלחמה. וילכו כל העם איש לארצו ולעירו והמלך וסעדט[11] גראי שולטן[12] ישבו איש על כסאו בשלום[13].

(המשך יבא.)

---

[1] M קזי. [2] O והשם יתעלה.

[3] A נתרוקנה הארץ, תחת: נטרו את קנאת הארץ.

[4] O חסר: את. [5] A גאון. [6] M באיי.

[7] AO „אסלאן". [8] M קזי. [9] O משכו A מושקוף.

[10] המלות שהכנסתי בתוך שני חצאי רבוע נמצאות בשולי הגליון של הכ״י O ונכתבות לא ע״י המעתיק, כי אם מסופר אחר.

[11] O סעדאת A וסעדת. [12] A כאן, תחת שולטן.

[13] A חסר: בשלום.

ספר
שפה ברורה
לר' אברהם אבן עזרא, יו"ל ע"פ דפוס ראשון וכ"י

מאת

מיכאל ווילנסקי (ברלין).

הספר „שפה ברורה", שאנו נותנים פה לפני הקוראים, יצא מתחת יד מחברו, הראב"ע, לפי עדותו בעצמו (ג' ע"א וכ"ט ע"א), בתור ספר על האותיות, כלומר ספר דקדוק, „ספר שיוכל להכיר בו דרך דקדוק הלשון", שמרצה על כללי הדקדוק ע"י שהוא מבאר את תפקידיהן השונים של האותיות, דרך הרצאה שהיתה נהוגה אז בספרי דקדוק, אבל הספר עוסק בטיב האותיות השמושיות בקצור נמרץ, וכשהוא בא, בסוף הספר, להרצות עליהן עפ"י סדר הא"ב, הוא מפסיק באות הא את משנתו לגמרי (בספרים שלפנינו לא נמצא יותר), תחת אשר בספר „מאזנים", למשל, הוא מבאר את כל דרכי השמוש של האותיות השמושיות ובספר „צחות" הוא מדבר בארוכה על כל אותיות הא"ב. בתור ספר דקדוק, ספר זה הוא פחות, הן בכמותו והן באיכותו, מאחיו הקודמים ואת נקודת כבדו אנו צריכים לחפש בפתיחתו, ששם עוסק הראב"ע בשאלות „כלליות" שונות, „בוערות" במובן ידוע.

מעניין הוא גם שם הספר, אפשר, הספר העברי הראשון שנִתן לו שם זה[1]. הראב"ע בודאי שלא כוון כאן להחדוד שבשם, להחדוד שהיה חביב עליו כל כך, עד שוותר על כמה דברים בשבילו (הוא כנה כך את שם הספר, לפי שהשפה שהוא עוסק בדקדוקה נקראת „שפה ברורה" בכתוב (צפניה ג ט), ע"ש פירושו ועיין בשיר שלפני הספר), אבל במתכוון, או שלא במתכוון, אין לך אירוניה גדולה מלכנות ספר זה בשם „שפה ברורה". מכל ספרי הראב"ע הוא ה„ראב"עי" ביותר, אם נתנה רשות לומר כך, לפי שמכל המדות שמנו חכמים בספריו: חוסר שיטה וסדר, „לישנא דחוכמתא", הכפלת והשלשת הדברים בין לצורך ובין שלא לצורך, קיצור גדול עד כדי השמטת העקר לפעמים, מצד האחד, ואריכות גדולה בדברים שאינם נוגעים לענין כלל, רק בדרך „איידי דאתי להכא" כו' מצד השני, מכל אלו המדות נטל ספר זה תשעה קבין מהעשרה שבכבל ספריו.

הספר לא נתפשט בכ"י ולא נתפרסם גם לאחר שיצא לאור בדפוס. אבל לא בסבת תכונותיו הנזכרות של הספר: אדרבא תכונות אלו היו עלולות בזמנן, לחבב את הספר על קוראיו. בן דורו של ראב"ע הצעיר, ר' יהודה אבן תבון בהקדמתו לתרגום ס' „הרקמה" של ר' יונה אבן גַנאח אומר: „עד אשר בא החכם ר' אברהם בן עזרא בארצותם ועזר להם... בחבורים קצרים, כלל בהם דברים נחמדים ויקרים"[2]; רבי

---

[1] עיין בכ"ז „לקוטי קדמוניות" לפינסקר (עמ' 65).

[2] ר' פריפוט דוראן בספרו „מעשה אפוד" (פ"ח) אומר „החכם הנעלה ר' אברהם א"ע חבר בה (בחכמת הלשון) חבורים נאים, אבל מה שחדש בהם מעט הוא" הרי שחשב את אופן הרצאתו לדבר הטוב היחידי הנמצא בספריו.

דוד אבן יחיא, מדקדק בן המאה הט״ז, משבח בהקדמת ספרו „לשון למודים״ (קושטנטינא ש״ב) את ספרי הראב״ע בדקדוק שהם כסלת נקיה על שם קצורם, ואם לא במולא תליא מילתא, הסבה שגרמה לכך, היא התנגדותו הגדולה של הראב״ע לחכמי התלמוד, הבולטת ביותר בספרו זה (ע״ד סבותיה של התנגדות זו אין כאן המקום לדבר). על הריב״ג, למשל, שמוכיח בהקדמתו לס׳ ה„רקמה״ שמחלוקת רב ושמואל בפירוש המלה „מבעה״, במשנה הראשונה בבבא קמא, היתה מחלוקת של אנשים מפותחים בחכמת הלשון, הוא חורץ את המשפט הקשה: „ואלה דברי רוח״ (ו׳ ע״ב), גם דברי ההתנצלות שלו בעד התלמוד: „ודרך אחרת לקדמונינו שיוציאו הפסוק מידי הפשט בעבור דבר אחר שהוצרכו אליו, לדעתם חסרון הדעות ושלא יבינו הרבים הנכונה״ (התנצלות כעין זו אנו מוצאים גם בספרו „שפת יתר״ [סימן ס״ג] בעד ר׳ סעדיה גאון) לא היו ערבים ביותר לאזן יהודי תלמודי. אין לתמוה שהראב״ע בעצמו אינו מזכיר ספרו זה בשום מקום, ושני טעמים בדבר א) אין דרכו של הראב״ע להזכיר את ספריו; הוא אינו אומר, למשל, שום שמועה בשם ספרו „צחות״ בהזכרת שמו עכ״פ, אף שבפירושו על המקרא היו לו הזדמנויות רבות לזה ב) קרוב הדבר שספרו זה הוא האחרון שבספריו בכלל, לכה״פ האחרון בין ספרי הדקדוק שלו, אבל מוזר הוא שגם אחד ממפרשיו הידועים לנו, ובכללם ר׳ יוסף בר׳ אליעזר טוב עלם הספרדי, בעל הפירוש „צפנת פענח״ (שקצור ממנו נדפס בקובץ „מרגלי(ו)ת טובה״ אמשטרדם תפ״ב בשם „אהל יוסף״) שכל ספרי הראב״ע בדקדוק היו נהירים לו, אינם מזכירים גם את שמו של הספר בשום מקום; זה האחרון, למשל, כשמביא בפירושו דברים כ״ח ל״ב (מ׳ מ׳ קמ״ט ע״א ס׳ ז׳) את דברי הראב״ע במאזנים בפירוש הפסוק „ותכל דוד״ לא היה נמנע מלהודיע גם מה שכתוב בש״ב (ט״ו ע״ב) בנדון זה, וגם היה יכול אז להוכח שהראב״ע הבחין לעולם בפירוש פסוק זה בין דעת עצמו ובין דעת המדקדקים, ולא היה לו כל צורך לומר שהראב״ע חזר בו שם מדבריו במאזנים; הר״י משקוני אומר בהקדמתו לפירושו על פירוש הראב״ע (בכת״י): ויער ה׳ את רוחו ויחבר בחכמת הדקדוק: שפת יתר צחות ומאזנים („אוצר טוב״ של ברלינר שנה ג׳ 1876 עמ׳ 30) ואינו מזכיר את הס׳ שפה ברורה, ולפי עדותו של שטיינשניידר (שם בהחלק הגרמני עמ׳ 98) הוא אומר במקומות אחרים בפרושו להדיא, שהראב״ע חבר רק ג׳ ספרי דקדוק; ר׳ פרופיט דוראן המזכיר ג״כ את ג׳ הספרים הנ״ל של הראב״ע, אינו מזכיר ספר זה גם בפ״ג מספרו הנ״ל, במקום שהוא מדבר ע״ד קדמות הלשון העברית, הנושא הראשי של פתיחת ספר זה, אף שהוא מביא שם את דברי הראב״ע הנמצאים במקומות אחרים, בנדון זה. אזולאי רושם ב„שם הגדולים״ שלו רק את ספרי הדקדוק: מאזנים וצחות, אף שבעל ה„שפתי ישנים״ ואחריו בעל „סדר הדורות״ מונים גם ספר זה ברשימת ספריהם, בתור „ספר דקדוק על האותיות״.

המחבר הראשון המזכיר ספר זה הוא, כמדומה, המדקדק ר׳ אלישע בר׳ אברהם בר׳ מתתיה בספרו „מגן דוד״ שכתב להגן על הרד״ק מהשגות האפודי עליו (קושטנטינא רע״ז סימן ל״ג); ר׳ יהודה מוסקאטו מזכיר בפירושו „קול יהודה״ על הכוזרי (מ״ב סימן ס״ח) כמה ענינים מפתיחת ספרנו, והיש״ר מקנדיאה במכתבו לר׳ זרח הקראי כותב: „דקדוקי הראב״ע: ספר צחות ושפה ברורה ומאזנים היו לנו לעינים״ (מלא חפנים גייגר עמ׳ 14).

תמוה הוא הדבר, שר׳ עזריה מן האדומים, בן זמנו, בן ארצו וידידו של ר״י מוסקאטו הנ״ל אינו מזכיר בספרו „מאור עינים״ אף ברמז קל ספר זה, אם כי לפי עדותו של צונץ (תולדות ר׳ עזריה מן האדומים עמ׳ 6) נ״ה ספרים כתבי יד נזכרים בו „ואין סופר וחכם בימים ההם אשר קבץ וראה כמוהו חבורים כתבי יד״, וגם ספר זה יצא כבר אז לאור בקושטא והרי הוא מזכיר במאור עינים את הס׳ „יוחסין״, למשל,

שנ"ב י"ל בפעם הראשונה בקושטא. שעות הכושר להזכיר את ספרנו זה היו לו לר"ע די והותר לפי שכמעט כל השאלות שפתיחת ספר זה עוסקת בהן גם הוא עוסק בהן בספרו הנ"ל, גם מסקנותיו הן כמעט אותן עצמן שהראב"ע בא אליהן; בפירושיו של הראב"ע הוא משתמש תדיר וגם את ספריו האחרים הוא מזכיר בשמם. בפרק נ"ז מספרו, למשל, עוסק גם הוא בשאלת קדמות השפה העברית לכל השפות האחרות; בהפרקים ט"ו — י"ח הוא מוכיח, ש„רבותינו במדרשיהם הוציאו כתובים רבים לכונות שונות לא על דעת שהן אמתת פירושיהם", כמעט דברי הראב"ע ככתבם בפתיחה לספר זה, שהבאנו אותם לעיל; אחת מן ההוכחות שמביא הר"ע הוא המאמר בסדר עולם: הוא כורש, הוא דריוש, הוא ארתחשסתא, גם מאמר התלמוד: הוא סיחון, הוא ערד, הוא כנען, והוא מביא את שני המאמרים סמוכים זה לזה, כמו שעושה זאת הראב"ע בפתיחת ספר זה; בחלק „קול אלהים" הוא מזכיר פירוש הראב"ע על הפסוק: ונסתם מפני הרעש (זכריה ה' י"ד) ואינו מזכיר את דבריו בפתיחת ש"ב בנדון זה. בכל אלו המקומות (לבד מן האחרון) אנו רואים את ר"ע מחזר אחרי אבטוריטטים וזקוק להם, כדי להסיר מעליו את חמת מקנאי התלמוד; הוא מסתיע, למשל, בדברי ר' זרחיה הלוי בעל המאור, בדברי בעלי התוספות וגם בדברי הראב"ע עצמו, ואין שום ספק בדבר שלא היה נמנע מלהזכיר גם את הספר הזה, אלו היה ידוע לו.

שאלת הכרונולוגיה של ספרי הראב"ע היא מן הסבוכות ביותר והעסיקה את גדולי וטובי החוקרים. שי"ר, צונץ, גייגר, אדלמנן, גרץ, שטיינשניידר, שוח"ה, מַתיוס, רוזין ועוד טפלו בשאלה זו, האחד הרס מה שבנה חבירו, וכולם לא יכלו לצאת מסבך הסתירות. שאלה זו מתפרדת באמת לב' ראשים: א) קביעת זמן ומקום חבור ספריו, לכה"פ הקדמת המוקדם ואחור המאוחר ב) ישוב הסתירות שנמצאו בנידון זה, כלומר להכשיר את האפשרות של סדר זמנים, שאלה שיש לה עוד יותר חשיבות מהראשונה. בטורים הבאים אני משתדל להראות, שאם אין לנו עוד אפשרות לפי מצב ידיעותינו במקצע זה בזמן ההוה לפתור את השאלה הראשונה, כבר יש בכחנו להסיר את הסתירות בנידון זה.

בדבר הספר הזה כותב די־רוסי בהקטלוג של כתבי היד שלו (עמ' 174): „Notanda quoque sunt quae sub huis libri finem in nostro codice occurunt auctoris verba ac versus testantis se eum Romae absolvisse feria VI anno 4927 Ch 1167" גרץ בספרו ד"י (ח"ו עמ' 379 מהדורא ג') מעתיק את דברי די־רוסי אלו ומחליט שזוהי הוספה מכותב מאוחר ומביא שתי ראיות לדבריו: א) בפתיחתו לס' זה אומר הראב"ע: „בעבור שכבר חברתי בדקדוק במדינת רומה ספר המאזנים" ואינו אומר במדינה הזאת שהיא רומה, שמע מינה שבעת חבור ספר זה כבר לא היה ברומא. ב) באותה פתיחה עצמה הוא אומר על פירושיו של רש"י, שאעפ"י שאינם על דרך הפשט „וחכמי דורנו יתהללו באלה הספרים"; לפי הנחתו של גרץ לא נתפשטו אז פירושיו של רש"י רק בצרפת ולנגדוק, אבל לא באיטליה, וע"כ מוכרחים אנו להניח, לפי דעתו, שאת ספרו זה כתב הראב"ע באחת מב' ארצות אלו. בכר בספרו הגרמני „הראב"ע בתור מדקדק" (עמ' 25) מוסיף עוד ראיה שחבר את הספר ש"ב בצרפת, לפי שבכל עשר הפעמים (אצל בכר נאמר בטעות: שמונה) שאבן ג̇נאח נזכר בספר זה בשמו, הוא מכונה ר' מרינוס, שֵׁם שהראב"ע מכנה אותו בו בספריו שכתב בצרפת (ואנגליה) ולא ר' יונה, כמו שהוא מכנה אותו בספריו שכתב באיטליה; ומאחר שנפסלה מקצת העדות של כ"י די־רוסי נפסלה כולה, גם בנוגע לזמן חבור הספר. אבל הראיות גם מצד עצמן הן קלושות ויש מהן שאינן ראויות כמעט לשם זה; אם גם לא נביא בחשבון אפשרות שנוי וטעות

מצד המעתיק ולהניח, למשל, שהיה כתוב: במדינה זו, והמעתיק, שהיה בעיר אחרת, חפץ לבאר וכתב: במדינת רומה, או שהיה כתוב: במדינה זו במדינת רומה, והמעתיק השמיט בטעות שתי המלות הראשונות[?]. אנו מוכרחים בלא״ה להניח שהספר הוא לפנינו לא באותה הצורה שכתב אותו הראב״ע לבקשת התלמיד, אלא שהוסיף להספר בזמן מאוחר את הפתיחה (ואפשר ששנה בו עוד כמה שנויים). די לנו לקרוא את הפתיחה, כדי להוכח מזה; הוא אומר שם: „והנה טרם שאדבר על האותיות ואראה . . . אדבר בטעמים״; תוכן דבריו על הטעמים הוא, שדרשות חכמי התלמוד אינם על פי פשוטו של מקרא ושגם תרגומיהם של יונתן בן עוזיאל ואונקלוס אינם תמיד על דרך הפשט, ולא רק פירושיהם של חכמי התלמוד אינם טובים בעיניו, אלא גם לשונם אינה נכונה, וגם הפיטנים שקמו אחרי חכמי התלמוד „ולא ידעו לדבר נכונה״ ומביא ראיות ע״ז; „וישמע אחד מהתלמידים שהייתי אומר כדברים האלה . . . בקש ממני לחבר לו ספר . . . וכאשר אלצני התלמיד הנזכר בראשית השירים נתתי לו שאלתו . . . וזאת תחלת הספר״ וכו׳; אנו שומעים מזה: א׳) שכל דברי הפתיחה לא היו במקרה אלא בכונה תחלה („טרם שאדבר . . . אדבר״) ב׳) בשעה שכתב הפתיחה כבר [?] היה השיר כתוב („הנזכר בראשית השירים״, וקרוב לודאי שאת השיר כתב לאחר סיום הספר ולא בשעה שבקש ממנו התלמיד לכתוב את הספר) ג׳) הספר שנתן להתלמיד מתחיל בדברים הבאים לאחר הפתיחה; ומכיון שבאנו לידי הכרה זו, מי ימנענו לומר שבתוך כך [?] עקר הראב״ע את דירתו הקודמת והלך לרומא, ומשנה, שאמר להתלמיד, לא זזה ממקומה ונשתמרה בלשון שאמרה לו בשעה שלא היה ברומא. הראיה השניה אינה ראויה כלל לשם זה, שהרי לא נאמר: „חכמי ארצנו״ או „חכמי מדינתנו״ אלא „חכמי דורנו״ והללו, אם היו חכמי צרפת, אינם תלויים במקום דירתו של הראב״ע. ומה שנוגע לראיה הג׳, הנה הכלל, שהעמיד מ׳ פרידלנדר בספרו Essays (עמ׳ 151 ועמ׳ 186), ששנוי השמות שהראב״ע מכנה בהם את הריב״ג, תלוי הוא בשנוי הארצות שכתב בהן את ספריו, שעליו מיוסדת ראיה זו, שוברו בצדו, שכמו בפירוש הראב״ע לתהלים, כן גם בספרו „צחות״, ספר שכתבו באיטליה, במנטובה, שני השמות של הריב״ג משמשים ביחד[1]. גם בספרו „שפת יתר״ שלפי דעת בכר ושאר החוקרים נכתב בלוקה (כמו שנראה בפרק הסמוך, הדבר עודנו מוטל בספק גדול) הוא מכנה אותו ר׳ מרינוס בפעם האחת שהוא מזכיר אותו (סמן ס״ז).

נפן נא ונשאל את פי כ״י די־רוסי עצמו. לאחר חתימת הספר כתוב שם בכתב יד זו עצמה

„מכתב לאברהם בר׳ מאיר ז״ל

לְדוֹר וָדוֹר שְׁנוֹתֶיךָ אֱלֹהִים | וְחַיֵּינוּ מְתֵי מִסְפָּר סְפוּרִים
וְאַתָּה חַי וְקַיָּם לַעֲדֵי עַד | וְסוֹפֵר כָּל וְכָל הוֹרוֹת וְדוֹרִים
וְשׁוֹכֵן עַד וְקָדוֹשׁ רָם וְנִשְׂגָּב | וְעוֹשֶׂה טוֹב וּמֵטִיב לַיְשָׁרִים

[1] פרידלנדר שהרגיש בסתירה הראשונה חפץ לישב אותה בההנחה שאת הפירוש לתהלים כתב הראב״ע באיטליה(?), אבל עשה בו תקונים והוספות בצרפת(?) (ספרו הנ״ל עמ׳ 151 הערה 1); בכר שהרגיש בהסתירה השניה אומר: „בצחות הריב״ג מכונה בכלל ר׳ יונה, רק בתחלתו של הספר (דף י״ג ע״ב י״ז ע״א וי״ט ע״ב) ופעם אחת קרוב לסופו (ס״ט א׳) — „ר׳ מרינוס״. אפשר מכאן ראיה שהראב״ע התחיל לחבר בצרפת מהדורא חדשה של ספרו זה״ (ספרו הנ״ל עמ׳ 21 הערה 91). אבל נעלם ממנו שגם באמצע הספר (מ״ט ע״א) הוא מכונה ר׳ מרינוס, וגם הלא בסוף הספר אחרי שכבר כנה אותו ר׳ מרינוס (ס״ט) הוא מכנה אותו עוד הפעם ר׳ יונה (ע׳ ע״א); מי״ג הפעמים שהוא נזכר בס׳ צחות הוא מכונה ח׳ פעמים בשם ר׳ יונה. גם בס׳ תהלים הוא מכנה אותו רק שתי פעמים בשם ר׳ יונה (מ״ט ח׳ וט״ו) ובכל שאר המקומות, לפני פרק זה ולאחריו — בשם ר׳ מרינוס.

תְּבֹרַךְ אֵל עֲזַרְתַּנִי בְּטוּבְךָ וְכָתַבְתִּי לְשַׂר כָּל הַסְּפָרִים
וְהִשְׁלַמְתִּיו בְּאַרְבַּעַת אֲלָפִים תְּשַׁע מֵאוֹת וְגַם שֶׁבַע וְעֶשְׂרִים
שְׁנַת שִׁשִּׁית לְמַחְזוֹר רַ״ס בְּרוֹמִי שְׁנַת רָצוֹן שְׁנַת תִּפְקוֹד אֲסוּרִים
בְּיוֹם שִׁשִּׁי בְּיוֹם טוֹבָה וְשִׂמְחָה לְיִשְׂרָאֵל קְדוֹשִׁים גַּם מְהוֹרִים

ונפטר החכם הגדול הזה ביום (באיזה יום לא נאמר) לירח אדר הראשון שנת ד׳ אלפים ותשע מאות ושמונים (!) וארבע והיתה נפשו צרורה בצרור החיים״.

מלבד כ״י די־רוסי נמצא שיר זה בסוף פירוש הראב״ע על התורה בשני כת״י של הווטיקן (קטלוג אסֵמָני CCXLIX XXXIX[1]), בכ״י של אוצר הספרים הממלכתי בווינא (Kraft und Deutsch עמ׳ 34), בכ״י של קמברידג (Schiller-Scinessy עמ׳ 119), בבית המוזאום הבריטי (פרידלנדר בספרו הנ״ל עמ׳ 160 בהערה). רבוי כה״י שבהם מיוחס השיר הזה להראב״ע כמעט שאינו מניח מקום לספק באמתתו, ואין כאן מקום לפקפוקיו של פרידלנדר (ספרו הנ״ל עמ׳ 158). שיר זה נמצא בנוסחאות שונות עם שנויים והוספות (בכ״י אחדים מכיל השיר עשרה בתים), אני מציין כאן רק שנויים אלו: בכ״י הראשון של הווטיקן חסרות המלות „ר״ס ברומי״, בכ״י קמברידג נאמר: „ביום טובה ושמחה לאדר״; בכ״י אחדים נאמר: „לפרש עוד פשט כל הספרים״ במקום: „וכתבתי לשר כל הספרים״. שנויי נוסחאות אלו וגם סגנון השיר שהוא נאה יותר למעתיק מלמחבר, הם שהביאו את פרידלנדר לידי פקפוק באמתת השיר (פרידלנדר אומר ג״כ שאם יחוסו של השיר הוא אמתי אנו צריכים להניח שהראב״ע חבר ג׳ מהדורות מפירושו עה״ת). כדי לעמוד על עקרן של דברים, צריכים אנו לשוות לנגד עינינו את התנאים שבהם כתב הראב״ע את ספריו; הוא אומר:

בכל מקום גרתי ספרים חברתי וסדות בארתי (רוזין ח״א שיר נ״ח עמ׳ פ״ח)
וספרי אלו בגלותי היו בידי מחזיקים (שם שם שיר ד׳ עמ׳ י״ט)
ונפשי נכספה לרבי אליקים גביר במשפחות (שם שם שיר נ״ח עמ׳ פ״ט)

הוא חי, כידוע, זמן רב חיי עוני וחיי נדודים[2] ומצא את פרנסתו רק בספריו שחבר, פרנסה שגם בזמנו לא היתה, כנראה, מן המלאכות הקלות ואפשר גם לא מן הנקיות; בכל מקום בואו פנה אל „המו״ל״ (ויש שפנו גם אליו) כלומר אל נדיב או נדיבים שיפרנסו אותו עד שיגמור את ספרו. אבל לא בכל מקום אפשר היה לכתוב ספר חדש; באופן זה היה מוכרח להסתפק בהעתקת אחד מחבוריו שהיו מוכנים אצלו; מלאכת ההעתקה היה עושה, כנראה, בעצמו. פעמים בודאי שהיה מגלה להנדיב שזוהי העתקה מספר ישן, ופעמים נשארה עובדא זו בכלל ה„סודות״ שלא באר. את חבורו היה שולח לנדיב בלוית „מכתב״; כנראה שהיה אצלו שיר מיוחד לזה, אלא שהיה משנה ומוסיף וגורע בו, הכל לפי צורך השעה; וזהו „סוד״ המהדורות הרבות של ספריו (עיין כרם חמד ח״ד עמ׳ 132—133 [אבל עי׳ שם הערת שי״ר. — אפ.] ושם 101).

ציור זה שכמעט עולה לנו מעצמו, כשאנו מסתכלים אל קורות חייו ואופן כתיבת ספריו של הראב״ע, לא לבד שהוא מבאר לנו את פירוש המלות „מכתב לאברהם״

---

[1] בסופו של כ״י השני, שפירוש הראב״ע עה״ת מכונה שם בשם „ס׳ סודות התורה״, נמצאת ג״כ הכתובת הנ״ל: „ונפטר החכם . . . ביום ב׳ . . . ד׳ אלפים ושמונים וארבע . . . החיים עם ה׳ אלהיו אנ״ס״; כנראה היו בכ״י גם המלות „ותשע מאות״, לפי שאסמני בתרגומו הרומי מתרגם אותן, אלא שנשמטו בדפוס. כתובת זו איננה בת סמכא, אבל היא מורה שגם הכתובת בסוף כ״י הראשון אצל אסמני שנאמר שם שמת בשנת תתקכ״ז בן ע״ה שנה, המקור היחידי לקביעת זמן מיתתו של הראב״ע, ג״כ אינה בת סמכא.

[2] תמונה בולטת מסבוביו נותן לנו היש״ר מקנדיאה, אחד ממעריציו היותר גדולים, „וזאת הבריה (הראב״ע) כל הימים אשר חיה, היה הולך ומסבב העולם, מקצה הים המערבי ועד לוקא ועד מצרים וכוש ועילם, ולא היה עמו לא כסף ולא אדומים, כי זלזלם כל הימים, כי אם בגדו אשר יתם בו ותרמילו אשר בו אצטרולובו ואביר לב רוח אלהים בקרבו״ (מלא חפנים, ניינר עמ׳ 19).

(מה טיבו של מכתב כאן?[1] מפני מה אברהם ולא ר' אברהם). את פירושו של הטור: „וכתבתי לשר" כו' (מפני מה הראב"ע מתראה כאן לפנינו רק כמעתיק?), הנוסחאות השונות של השיר ועוד, אלא שבכחו לישב גם את הסתירות הנמצאות בהכרונולוגיה של ספרי הראב"ע א') ידוע שהראב"ע היה דייקן בנידון זה והיה מבחין בין ספרי כה"ק שעוד לא כתב עליהם פירוש ובין אותם שכבר פרש; על הראשונים, כשהיה מזכיר אותם, היה כותב: „כאשר אפרש" „אפרשנו" „ושם אפרשנו" וכדומה, ועל האחרונים — „פירשתי" „אמרתי בפירוש" „וכבר הראיתיך", ובכ"ז אנו מוצאים סתירות רבות בנידון זה אצלו. כל גדולי החוקרים התחבטו בשאלה זו ולא מצאו בה ידיהם. אני מביא כאן רק דוגמא אחת. בסוף פירושו לאיוב אומר הראב"ע: „כאשר פירשתי בפסוק: הנה אנכי שלח מלאך" (שמות כ"ג כ') ודבר זה נמצא באמת בפירושו הקצר לשמות, אבל בפירושו הקצר (ז' ט') הוא אומר: „כאשר פירשתי בספר איוב". גרץ כדי לישב את העובדה שהראב"ע מזכיר את פירושו עה"ת בפירושו לישעיה חפץ לשבש הספרים ולומר שהוא חבר את פירושו האחרון לא בשנת תתק"ה, כאשר נאמר בסוף הספר, אלא בשנת תתקי"ה, כלומר תתקט"ו, אבל גם בס' העבור שלו, שחברו בשנת תתק"ז מזכיר כמה פעמים את פירושו עה"ת, וגם שום סופר יהודי לא כתב מעולם תתקי"ה, וע"כ בא שוח"ה (בהקדמתו לס' העבור הנ"ל ליק תרל"ד עמ' 12) לידי ההשערה „כי הראב"ע בסוף ימיו בעת שכתב פירושו על התורה עבר גם על שאר ספריו אשר כתב בתחלה והוסיף בקצת מהם ציונים לפי' התורה", השערה שאינה מתקבלת על הלב כלל, הן מצד תנאי חייו של הראב"ע, והן מצד תכונותיו הנפשיות, וכבר השיג עליו בזה נ' בריל במאספו (Jahrbücher שנה ג' עמ' 154); אין אנו מביאים כאן את השערתו של בריל, לפי שהיא שייכת רק לאותם המקרים שהוא מזכיר את פירושו לבראשית, ואין בכחה לישב את המקומות האחרים, למשל, את הדוגמא שהבאנו; עפ"י הנחתנו, קרוב הדבר מאד להשמע, שבעת שהעתיק את פירושו לאיוב (שחברו קודם פירושו לשמות) בשביל איזה נדיב, הוסיף: כאשר פירשתי וכו'.

ב) בכ"י אחדים [פריז 1221, די־רוסי Nr. 314, ברלין 244 שטיינשניידר ולפי דברי שט' גם בכ"י אורי 318 (Esra Abr. Ibn. עמ' 99 הערה 150)] נמצא בהשיר שלפני ס' „יסוד מורא" בית אחד: „אודה להשלימו לד' ולידידו יוסף בנו יעקב על מתנת ידו" שאינו נמצא בכ"י הסימינרום דברסלוי (Nr. 55) ובהוצאה ראשונה של הספר (קושטא ר"ץ); השינויים בין נוסחאות הספרים של שתי הכתות הנזכרות, שברובם הם קטני ערך ונוגעים רק לסגנון, הם כל כך מרובים עד שאי אפשר בשום אופן ליחסם לסופר: רק מחבר המעתיק דברי עצמו ירשה לו שנויים כאלו[2]. בליטרטורבל' ד' אר' (1850 נומר 19 עמ' 301 הערה 16) מביא דוקס כתבת שנמצאה בסוף הספר הזה בכ"י אפפנהיים: „אני אברהם הספרדי בר' מאיר הנקרא אבן עזרא החילותי לחבר זה הספר ולכותבו בעיר לונדרש באי אנגלטירא בירח תמוז ונשלם בירח אב סוף ד' שבועות שנת ארבעת אלפים ותשע מאות ושמונה עשרה לבריאה" אותה הכתובת עצמה נמצאת בכ"י די־רוסי (בשאר כה"י שהיו לנגד עיני אינה לכתובת זו כלל) אלא שבמקום „לונדריש" נאמר „שישינדריש" (?) ובמקום „ושמונה עשרה" נאמר „ותשע עשרה"; עובדה זו שהיתה כחידה סתומה בעיני החוקרים מובנת עפ"י דרכנו מאליה: הוא העתיק לאחר שנה בעיר אחרת ליוסף בן יעקב זה את ספרו י"מ, אבל לא גלה לו שזוהי העתקה, ושִׁנה את מספר השנה כמובן [? אפ.]

---

[1] [כמו מכתב לחזקיהו, ישעיה ל"ח ט' — אפ'].

[2] שנויים כאלו נמצאים גם בס' „שפת יתר" בין כתב יד הסֶמִינַר דברסלוי וההוצאה הראשונה של ביסיליכים, ובין כתב יד די־רוסי.

את מספר הראיות אפשר להוסיף, אבל כמדומה שגם באלו שהבאנו יש די לעשות את השערתנו לקרובה ומתקבלת על הדעת.

העולה לנו, שאנו יודעים רק שבשנת תתקכ"ז שלח הראב"ע את ספרו „שפה ברורה" לנדיב אחד ברומי, אבל זמן ומקום חבורו נעלמו ממנו לע"ע.

מלבד „בעל סדר עולם" שהוא מזכיר בפתיחתו (ד' ע"ב), הוא מביא עוד מחברים אלו:

אונקלוס (מתרגם התורה בארמית)[1] — ו' ע"א
בעל(י) או חכמי המסורת — ד' ע"א, י"א עב, י"ד ע"ב, ט"ז ע"א, ל"א ע"א
דונש בן לברט (ר' אדונים הלוי) — י"ז ע"ב
ר' יהודה בן קריש — י"ז ע"ב
ר' יהודה חיוג' — י' ע"ב, י"ז ע"ב, י"ח ע"א (ב' פעמים), י"ט ע"א, כ' ע"ב, כ"ג ע"א וע"ב
ר' יונה אבן ג'נאח — ו' ע"א וע"ב, י"ח ע"א, י"ט ע"ב, כ' ע"ב, כ"ב ע"א, כ"ד ע"א, כ"ה ע"א
יונתן בן עוזיאל — ה' ע"ב
מנחם בן סרוק — י"ז ע"ב, כ"א ע"ב, כ"ח ע"ב
ר' משה הכהן גיקטיליא — י"ב ע"א, ט"ו ע"א (ב' פעמים), ט"ז ע"א (ב' פעמים), י"ז ע"א, י"ח ע"א, י"ט ע"א וע"ב, כ' ע"ב, כ"א ע"א, כ"ג ע"א, כ"ו ע"ב (ב' פעמים), כ"ז ע"א וע"ב, ל' ע"א
ר' סעדיה גאון (הגאון) — י"ג א', י"ט ב'
ר' שלמה בן גבירול — כ"א ע"ב
ר' שמואל הנגיד — י"ט ע"א', כ' ע"ב.

מה שנוגע לספרים, הנה מלבד הס' אותיות דרבי עקיבא שהוא מזכיר פעם אחת (ד' ע"א) ומאמרי התלמוד שהוא מזכיר כמה פעמים בפתיחתו, הוא מביא בכל הספר רק את ספרי עצמו: „כאשר פירשתי בספר הישר" (כ"ט ע"ב), שלפי דעת ליפמן זהו פירושו על התורה (לשמות ג' ד"ה: אמר אברהם), „כאשר פירשתי בספרי" (ד' ע"ב), שהוא מכוון בודאי לפירושו לדניאל ומלבד זה את מקום חבורם של הספרים: מאזנים „ספר היסוד ושפת יתר" וספר צחות (פתיחה, ז' ע"א).

בדבר שני הספרים: ס' היסוד ושפת יתר נשתרשה טעות מפתיעה בין החוקרים, שכדאי לעמוד עליה כאן. את ספרו „שפת יתר" אין הראב"ע מזכיר בשום מקום. לא כך הוא הדבר בנוגע לס' היסוד. בס' צחות (י' ע"א), במקום שהוא מדבר ע"ד משקלי השירה העברית השונים, הוא מביא לדוגמה פסקא (Strophe בעקבות שד"ל) בעלת ג' טורים:

קרא ספר היסוד יגלה לך כל סוד שפת העבריים

פסקא הלקוחה בוודאי משיר שכתבו בראש ס' זה, כמו שכבר העיר ע"ז ליפמן בבאורו לשפה ברורה, וגם בפירושיו עה"ת רגיל הראב"ע להזכיר ספרו זה (ז' פעמים בפירושו הרגיל וב' בפירושו הקצר לשמות; ע"ד מראי המקומות, עיין גייגר בעתונו W. Z. f. Jüd. Theologie 1835 שנה א' עמ' 383 בהערה ושטיינשניידר בעתונו של ברלינר Magazin 1876 שנה ג' עמ' 98; בכר בספרו: „הראב"ע בתור מדקדק" עמ' 8 הערה 37 מזכיר את כל ט' המקומות הנ"ל). ספר זה היה, כנראה, בלתי מצוי עוד בזמן קדום, ומפרש הראב"ע, בעל הס' „צפנת פענח" (במאה הי"ד), כבר קובל בכמה מקומות בפירושו שלא הגיע לידו ס' היסוד. לפני ששים שנה בערך מצא ר"ש פינסקר (כנראה בין

---

[1] בסוגרים אנו כותבים את השם שהראב"ע מכנה בו את המחבר.

כה״י של פירקוביץ) ספר דקדוק של ראב״ע בכ״י (לקוטי קדמוניות עמ׳ 136). בכר ראה את המציאה והכריז עליה שזהו ס׳ היסוד[1], ואחריו נמשכו חוקרים אחרים (רוזין ועוד), „לאחר מותו (של פינסקר) נתפרסמה רשימה רשומה של כתבי היד שנמצאו בעזבונו, ובתוכם קובץ אחד שרובו מכיל ספרי הראב״ע בכתב ידו של פינסקר, וביניהם גם ספר היסוד, או, כמו שהוא מכונה שם ביתר דיוק, ס׳ יסוד דקדוק״ (ספרו הנ״ל עמ׳ 9). הדבר שהס׳ יסוד דקדוק הוא הוא ס׳ היסוד היה כל כך פשוט בעיניו, שלא ראה שום צורך בדבר להביא ראיה לדעתו ולחזק את השערתו וגם לא נתן לב להסתירות המרובות שהיה יכול למצוא בדברי עצמו להשערתו זו, וכשהרגיש באיזו עובדא הסותרת את דעתו הוציא משפט שהעובדא היא בטלה. כשלא מצא בראש הספר את השיר הנ״ל, הוציא משפט, שהחרוז „קרא ספר היסוד״ . . . איננו לקוח, „כמו שאנו רואים״ (wie nun ersichtlich), מפתיחת ספר „יסוד דקדוק״ של הראב״ע כדעת ליפמן (שם עמ׳ 11 הערה 50). לנגד עיני בכר היה כה״י של פינסקר ומן ט׳ המקומות הנ״ל שהראב״ע מזכיר את ס׳ היסוד מצא בספר זה רק ה׳ מקומות שהם ג׳ (בדבר דקדוק מלת „ממנו״ ומלת „ויעל״ מזכיר הראב״ע את ס׳ היסוד בפרושיו ב׳ ב׳ פעמים)[2]; בד׳ המקומות הנשארים הראב״ע מכוון, לפי דעתו של בכר, לפירושו הקצר לבראשית ולפרושו הארוך לשמות (פירושים בני מהדורא אחת, לפי דעתו של בכר), הנחה שביטולה נכרת מתוכה: א׳) דבר שאינו מתקבל על הדעת הוא שהראב״ע יכנה בשם אחד, במקומות סמוכים, שני ספרים שונים: ס׳ דקדוק, ופירוש על התורה (לפי דעת בכר, כשהוא אומר, למשל, בפירושו לבראשית (א׳ א׳) „וכבר ביארתי בספר היסוד״ הוא מכוון לפירוש הקצר שלו לבראשית, וכשהוא מזכיר אותו הס׳ שם (ב׳ י״ז), כבר הוא מכוון לס׳ כה״י הנ״ל). ב׳) עפ״י דרכו של בכר אין לך אף ספר אחד מספרי הדקדוק של הראב״ע, שלא תוכל לומר עליו, כי זה הוא ס׳ היסוד, ולמשל, בצחות — הספר שעל פי השערת גייגר (בעתונו הנ״ל שם) הוא ס׳ היסוד שמזכיר הראב״ע בפירושיו, השערה שכ״כ התקומם בכר כנגדה — נמצאים ז׳ מקומות מהט׳ הנ״ל[3] ואם תאמר השם „יסוד״ יוכיח? הלא בכר בעצמו אומר שהראב״ע כנה אחדים מספריו, ובתוכם, לפי דעת בכר, גם את הס׳ צחות, בשם „יסוד דקדוק״ ושבכלל היה שם זה מצוי באותו זמן לספרי דקדוק (שם עמ׳ 10 הערה 37) (עיין Monatsschrift כרך 60 1916 מאמרו של אוכס .Die Wiederherstellung etc, עמ׳ 131—128 שבא ג״כ לידי מסקנה זו, וכאן תקנתי את הטעויות שהיו שם במראי המקומות עמ׳ 129 הערה 1 ע״ש).

את שם הספר של פינסקר אפשר למצוא בנקל ובלא שום פקפוק אם נקרא בעיון את דברי בכר בספרו הנ״ל. משמונת עשר המקומות שד׳ מחברים שונים מזכירים את הס׳ „שפת יתר״ ושגייגר (כ״ח ה׳ עמ׳ 100) וליפמן בבאורו ל„שפה ברורה״ (דפוס פיורדא ט״ו ע״ב) ומבואו לס׳ המכונה „שפת יתר״ (עמ׳ 21 הערה 1) מונים אותם (י״א פעמים בס׳ „אהל יוסף״, פעם א׳ בפרושו של מוטוט, פעם אחת בס׳ „מעשה אפוד״ של דורן (פרק י״א עמ׳ 60; אצל ליפמן בטעות פ״ב), ה׳ פעמים בס׳ „מגן דוד״ של ר׳ אלישע בר׳ אברהם הנ״ל (פרק ב׳ (שתי פעמים), ג׳ י״ד וי״ח);

---

[1] כבר קודם בכר כתב שוח״ה ברדך אגב בהקדמתו הנזכרת לס׳ העבור (עמ׳ 12 הערה 22) „והנה ס׳ היסוד בדקדוק אשר נאבד ימים רבים מצאו החכם פינסקער״.

[2] בנידון מלת „בשש״, הנה מה שהביא בכר (שם עמ׳ 150 ס׳ 3) מספר זה נמצא גם במאזנים, בצחות ובשפה ברורה, אבל אפשר שבכה״י הוא מזכיר גם את המלה „בשש״ שבשאר הספרים אינו מזכירה.

[3] א׳ ב׳) בראשית (כ״ג ז׳) ודברים (י״ג ז׳) נמצאים בצחות (ז׳ ע״ב); ג׳ ד׳) בראשית (ב׳ י״ז וג׳ כ״ב) — (כ״ט ע״ב); ה׳ ו׳) בראשית (י״ג א׳) ושמות (ח׳ ג׳ פירוש הקצר) — (נ״ד א׳); ז׳) דברים (כ׳ י״ט) — ע״נ א׳.

אצל ליפמן נרשמו רק הפרקים ובטעות י"ז במקום י"ח), לא מצא בכר בס' כה"י הנ"ל רק מקום אחד מהנזכרים בס' „אהל יוסף"; שאר המקומות נמצאים שם לפי עדותו של בכר, לא רק מלה במלה, אלא גם בתחלת הספר, במקום שהמחברים כותבים: בתחלת שפת יתר ובסוף הספר במקום שהם כותבים שנמצא בסופו. אמנם מה שנוגע להס' „מגן דוד", לא ראה בכר את הס' עצמו ואפשר היה לו רק לברר שנמצאים שם אותם שני המקומות (פ"ב פעם ראשונה ופי"ד) המובאים בפירוש על הס' „מעשה אפוד"; אני שהס' „מגן דוד" היה תח"י, מצאתי עוד מקום שלישי (פי"ח) בהעתקותיו של בכר (עמ' 152 ס' 9); בפ"ב בפעם השנית הוא מביא דברים אלו מהס' „שפת יתר" „הוי"כמנ"ת אלה הם האותיות הנוספים באחרית המלה. הה"א, כמו: חכמה, ישועתה לה'; הוא"ו: חיתו שדי וחיתו ארץ למינה; היו"ד: מני אפרים, שכני סנה". את הסמן הוי"כמנ"ת, סמן שאינו נמצא במקום אחר בספרי הראב"ע, מביא בכר בשם ספר כה"י ההוא (עמ' 12 הערה 57). יותר לא יכולתי לברר, לפי שכה"י של פינסקר, איננו בידי. (עיין ספרו של בכר הנ"ל עמ' 14 בפנים וההערות 68—66, עמ' 15 הערה 70 ועמ' 153—151). ר"ש מוטוט הנ"ל שמזכיר את הספר כה"י בשם ס' „שפת יתר" מזכיר, על פי עדותו של שילר סצינסי, בפירושו „מגלת סתרים" הנמצא בכ"י בקמברידג בשם ס' היסוד דבר שלא נמצא בס' כה"י של פינסקר (עיין קטלוג של שילר סצי' עמ' 140 ובכר עמ' 15 הערה 68). הדבר פשוט אפוא שפינסקר מצא את הס' „שפת יתר", שבהשיר שכתב הראב"ע לפניו הוא מכנה אותו גם בשם „יסוד דקדוק", כאשר נראה להלן.

מבלי משים מתעוררת השאלה: איך לא באו החוקרים הנ"ל וביותר בכר, שהראה על כל ההוכחות הנ"ל, לידי הנחה פשוטה זו? הסבה היא שהם, וגם כל החוקרים האחרים בלי יוצא מן הכלל, יחסו את השם „שפת יתר" לס' אחר של הראב"ע, לס' שנכתב כדי להציל את ר' סעדיה גאון מהשגותיו של דונש. הספר ההוא יצא לאור הדפוס בראשונה בשם זה ע"י מ' ל' ביסליכים בפרסבורג תקל"ח (בעתונו של גייגר J. Z. כרך V עמ' 261 נאמר שכה"י ששמש לו מקור הוא מפלורנץ; בספר עצמו לא נאמר כלום מזה). מספר זה נמצאים עוד כת"י: בקובץ הנ"ל של פינסקר, באוקספורד (אפפנהיים), אצל דירוסי (Nr. 314) ואצל סַרוַול (כעת קנין בי"מ הרבנים דברסלוי (Nr. 50) ועוד. שני כתבי היד האחרונים (שמוצאם הוא מן המאה הט"ז) היו לנגד עיני. שם הספר לא נזכר עליהם, בעוד שהספרים האחרים שבקובצים אלו שמם רשום עליהם (בכ"י סרוול כתוב השם בכתב רש"י ובדיו שחורה על הדף החלק שלפני הספר, בעוד שכל הספר כתוב בכתב פשיטא איטלקית בדיו צהובה), אבל לפני שניהם נאמר „חברו בלוקה" ובשניהם נמצא שיר, שישנו גם בהוצאת ביסליכים:

סֵפֶר יְסוֹד דִּקְדּוּק כְּמוֹ כֶתֶר	סֵפֶר יְכַבֵּס לֵב כְּמוֹ נֶתֶר	(כ"י דירוססי: בתר)
סֵפֶר בְּשֵׁם תַּלְמִיד שְׁמוֹ חַיִּים	סֵפֶר יְגַלֶּה לוֹ דְּבַר סֵתֶר	
סֵפֶר לְאַבְרָהָם בְּנוֹ מֵאִיר	סֵפֶר קְרָאָהוּ שְׂפַת יֶתֶר	

אלא שבכ"י דירוסי השיר וגם המלות „חברו בלוקה" כתובים כנראה בכתב יד אחרת כי תמונות האותיות הן משונות מאֹותן שבכל הכ"י ונראה שנתוספו בזמן מאוחר. אין לכחד שהעובדא שבכל אותם כה"י בא שיר זה לפני הספר ואפשר שבאילו מהם נמצא גם השם „שפת יתר", היא מוזרה וטעונה חקירה ודרישה; אבל אין לפקפק אף רגע שהספר ההוא איננו הס' „שפת יתר": א) השיר עצמו מעיד ע"ז שהרי לא נאמר בו שהס' הוא ס' הגנה אלא ס' דקדוק, וגם הרי כתב אֹותו בשם (לשם? בשביל) תלמיד ומה ענין יש לו לתלמיד עם הצלת כבוד הגאון? ב) לא רק הראב"ע בעצמו, המונה אותו

בפתיחתו לשפה ברורה בין ספרי הדקדוק, אלא גם כל המחברים שקדמו להוצאת ביסליכים, מזכירים את הספר עצמו, או שמועה בשמו בתור ספר דקדוק: בעל הצפנת פענח, ר"ש מוטוט, ר"י מושקוני (עיין לעיל פרק א'), בעלי הס' „מעשה אפוד" ו„מגן דוד", „שפתי ישנים" וסה"ד, ואין אף מחבר אחד שיצא מכלל זה, ולחידה סתומה יחשב הדבר, שאיש מהחוקרים לא שם לבו לדבר הזה. תמוה הוא גם הדבר, שקודם להוצאת ביסליכים אין אף מחבר אחד, לפי ידיעתנו, שיזכיר את ס' ההגנה של הראב"ע ויאמר שמועה בשמו. עיין בכ"ז במבואו של ליפמן לס' המכונה „שפת יתר" (עמ' 21 בפנים) ע"ד הרד"ק, אבל אפשר שהרד"ק ראה את פירוש הראב"ע לירמיהו שאבד ממנו; (המ"מ שהביא שם בהערה 1 הם כולם מעשה לסתור, לפי שלא נמצא בספר זה אף אחד מהם, כמו שכבר אמרנו).

כתבי היד של ספר זה מועטים הם ומאותם הידועים לי רק כה"י של די־רוסי, שהוא כעת באוצר הספרים הפַלַטיני בפרמה, הוא מקורי; כתבי היד שבאוכספורד ובמינכן הם העתקות מההוצאה הראשונה של הספר שי"ל בקושטאַ; עיין במבואו של ליפמן לספר זה (§ 4); משם נראה, כי גם הכ"י שהיה בידי שי"ר ושהעתקה ממנה שלח לשד"ל (עיין אגרות שד"ל אגרת ק"ל), אף היא אינה אלא העתקה מכ"י אוכספורד (שהיה בתחלה באוצר הספרים של ר"ד אפפנהיים). כה"י שהשתמש בו בעל ה„קול יהודה" קרוב לודאי שהיה אותו של די־רוסי, לפי שכל ההעתקות שמביא מכוונים מלה במלה עם הכ"י עם כל השבושים והטעויות הנמצאים שם. הוא מעתיק למשל מקום אחד: „וכלם יודו כי אדם זה (כ"י: היה) שמו ואיננו מתורגם (כ"י „מתורגם" ליתא) רק חוה" כו' (ש"ב ב' ע"ב; כוזרי קי"ז ע"ב) והוא מביא את כל המשפט כמו שהוא כתוב בכ"י, גם בחסרון מלת „מתורגם", ר"ל הוא מעתיק בתחלה עד מלת „שמו" מפסיק דבורו ואח"כ מתחיל „רק חוה" וכו'. כה"י של די־רוסי הוא, לפי מראה הניר, מן המאה הט"ז.

הספר נתפרסם בפעם הראשונה בדפוס ב ק ו ש ט א. בסוף הספר נאמר שם: „זה ספר שפה ברורה אשר חבר החכם ר' אברהם אבן עזרא נדפס פה קושטנטינה על יד המדפיס ר' אשטרוק דטולון יצו' במצות החכם השלם הרופא המובהק כר' שלמה אלמולי יצו' היום ראש חדש ניסן שנת חמשת אלפים ומאתים ותשעים ליצירה[1]".

אם נחזיק בדעת שטיינשניידר, שהוצאת הס' מאזנים באויגשבורג שנת רפ"א (שעל אדותיה נאמר בשער הספר הוצאת היידנהיים) לא היתה ולא נבראה, שני הספרים האלו (יסוד מורא ושפה ברורה) הם ספריו הראשונים של הראב"ע (לבד מפירושיו) שנתפרסמו בדפוס, כי מספריו האחרים נדפסו בפעם הראשונה „צחות ומאזנים" בויניציאה בשנת ש"ו בדפוסו הידוע של דניאל ב ו מ ב ו ר ג י בהגהתו של ר' א ל י ה ו ב ח ו ר. כבר אמרנו כי גם הספר הנדפס לא נתפשט, ומלבד בעל השפתי ישנים

---

[1] בית דפוס זה היה בית דפוס קטן שהדפיס בכל משך זמן קיומו בס"ה תשעה ספרים; הראשון היה האבודרהם — ד' בטבת רע"ד, והאחרון — ספר זה; בין תשעת הספרים האלו ג' הם של הראב"ע: פירושו על התורה — י"ב בניסן רע"ד ויסוד מורא — י"ב בחשוון ר"ץ (עיין עתונו של א' פריימן „הביבליוגרפיה העברית" כרך י"א 1907 עמ' 32 מאמרו של המו"ל „בתי הדפוס העברים בקושטא") הר"ש אלמולי שבמצותו יצאו לאור הספרים „שפה ברורה" ו„יסוד מורא" (פירוש הראב"ע עה"ת דפוס קושטא לא היה לנגד עיני ואיני יודע אם השתתף הר"ש גם בו) היה כנראה הראב"ע של המאה הט"ז; הוא היה רופא מובהק, פילוסוף ומדקדק, חבר ספר אנציקלופדי בשם „מאסף לכל המחנות", את הס' „שער ה' החדש" (קושטא 1533), בדקדוק את הספר „הליכות שבא" (שם 1520), השתתף בהוצאת ספר הדקדוק „לשון למודים" של ר' דוד יחיא הוצאה שלישית (על שער הספר: שניה; קושטא ש"ב); הוצאה זו היתה אפוא לא הוצאה של הזדמנות, אלא „מתוך שטה קבועה".

וסדר הדורות מזכיר אותו עוד צונץ בספרו „על דבר הדרשות" (מהדורה שניה עמ' 412 הערה a) (; ליפמן ובכר, וכנראה גם כל החוקרים האחרים, לא היתה בידם הוצאה זו) והיא יקר המציאות מאד כמו כ"י.

יותר משלש מאות שנה עברו, עד שבשנת תקצ"ט יצא הספר שנית לאור בפיורדא על ידי גבריאל הירש ליפמן, המו"ל המפורסם של כתבי הראב"ע. על שער הספר נאמר: „הועתק מכתב יד ישן נושן בעקד הספרים למלכי באיערן' בעיר המלוכה מינכען" אבל כ"י ההוא, כמו שמספר לנו המו"ל עצמו במבואו להספר, אינו אלא העתקה מההוצאה של קושטא והעתקה, מוסיפים אנו, גרועה לקויה ומשובשת באופן מבהיל; היא שייכת כנראה לאותן ההעתקות הגרועות שנעשו ע"י מעתיקים עמי הארצות שעליהם מדבר שטיינשניידר בהקדמתו ל„רשימת כתבי היד העברים שבמינכן" מהדורה שניה. די אם אומר, שמששים העמודים בערך (1/12) שמחזיק הס' בנדפס, חסרים בכ"י ההוא שמונה עמודים שלמים לגמרי: המעתיק, פשוט, פסח עליהם, אבל גם אותם המקומות שהעתיק, אין לך עמוד שאין בו טעויות רבות וגסות. בשיר שבראש הספר ישנן כבר טעויות גסות אחדות: „היכל" במקום „חבל", „אחת" במקום „אמת"; במקום יש שם סוד (ד"ק ד' ע"ב) — יש שם שור (דפוס פיורדא ח, ע"א); במקום „ומלך דריוש הפרסי יותר מעשרה שנים (ד"ק ד' ע"ב) — ומלך . . . יותר מכ"ב (ד"פ ח' ע"ב); בסוף הספר כשהראב"ע מדבר ע"ד האלפא־ביתות של השפות השונות נאמר: „כערביים שיגיעו עד צ"ו והישמעאלים כ"ח (ד"פ מ"ב ע"ב), ליפמן בבאורו שם והפרופיסור י' דירנבורג (עיין בכר בספרו „הראב"ע" וכו' עמ' 77 הערה 8) עמלו למצוא את ההבדל בין הערביים והישמעאלים, אבל הנוסחה הנכונה היא: „כפרסיים" במקום „כערביים". אלו הדוגמאות, שאפשר להוסיף עליהן כהנה וכהנה, דיין כדי לתת להקורא מושג מהערך שיש לו לכתב היד ההוא. את הספר הוציא ליפמן לאור בלוית מבוא ובאור „מבין שפה", המצטיין בכל אותן המעלות המיוחדות לבאוריו של מפרש הראב"ע זה, אלא שצריכים אנו להביא בחשבון את הפנים המשובש ואת מצב הידיעות במקצע זה בזמן ההוא, בשעה שעוד לא נתפרסמו ספרי מנחם ודונש ותלמידיהם, ספרי ר' יהודה חיוג' ור' יונה אבן גנאח.

הוצאת ספריו של הראב"ע, קלסיקון זה של ספרותנו העתיקה, שהיתה לו השפעה כ"כ מרובה בתקופה כל כך גדולה על התפתחותנו, אינה צריכה בכלל להתנצלות. ספריו אינם בשבילנו אמצעי כדי ללמוד מתוכם איזה דבר, אלא התכלית עצמה, עאכו"כ שמוטל עלינו לנקות את ספריו שכבר נתפרסמו מן הטעויות ולהוציאם מוגהים, עד כמה שאפשר. כותב הטורים מוציא ספר זה לאור על פי שני המקורות הנזכרים (כה"י של פרמה וההוצאה הראשונה של קושטא); בכלל בחרתי בכל פעם ופעם את הנוסחה שהיתה נראית בעיני לנכונה והשניה רשמתי תמיד בהערות, גם אם חשבתיה למשובשת לגמרי (לבד מהאורתוגרפיה שהנחתיה כמו בנדפס, עם כל אי־העקביות שבה: חת וחית, תו ות"ו וכו'), אבל מכיון שהפנים היה כתוב בתחלה עפ"י ההוצאה הנדפסת, השארתי אותה הנוסחה בפנים, בשעה שהדבר לא היה מוכרע בעיני; הוספתי את מראה המקומות לפסוקי התנ"ך באותם ח' העמודים שהיו חסרים בהוצאתו של ליפמן, וגם הגהתי את הטעויות במראה המקומות שהיו אצלו, מלבד זה הוספת להספר הערות במספר מצומצם; את הדפים והעמודים שבההוצאה הראשונה רשמתי בסוגרים מרובעים, אעפ"י שבהוצאה עצמה לא נרשמו הדפים.

הנני מביע כאן את תודתי הרבה להמשורר ח' נ' ביאליק שהואיל להשאיל לי את הספר דפוס קושטא לכל משך זמן עבודתי, ולדירקטור המחלקה המזרחית של הספריה הממלכתית בברלין, להפרופיסור ג' ווייל שהשתדל להשיג בשבילי את כתב היד מפרמה.

בהערותי השתמשתי בראשי תיבות:
פ׳ = כתב יד פרמה
ד׳ = דפוס קושטא

כשאני מזכיר את ספריו של הראב״ע סתם אני מתכוון להוצאות אלו:
מאזנים: א׳) מהדורת היידנהיים אופיבאך תקנ״א = ה ב׳) מהדורת ווילנסקי ברלין תרפ״ג = ו
צחות, מהדורת ליפמן פיורדא תצפ״ז
ס׳ השם, מהדורת ליפמן פיורדא תקצ״ד
שפת יתר, מהדורת ליפמן פפד״מ תר״ג.

ספר שפה ברורה

לר׳ אברהם אבן עזרא

[א׳ ע״ב]

לְךָ אֵל חַי זְרוֹעַ עִם גְּבוּרָה[1] וְכָל יָמִין חֲלוּשָׁה בָּךְ עֲזוּרָה
בְּשׂוּמְךָ[2] בֶאֱנוֹשׁ רוּחַ טְהוֹרָה בְּחֶבֶל כֵּם כְּבוֹד שִׁמְךָ קְשׁוּרָה[3]

---

[1] השיר הוא על משקל: יתד ושתי תנועות, יתד ותנועה בדלת ובסוגר; משקל זה נהוג הרבה אצל המשוררים הקדמונים וביותר אצל ר״ש בן גבירול ור׳ יהודה הלוי; השיר „מוסר השכל״ של ר׳ האיי גאון הוא גם כן על משקל זה. בהדיואן של הראב״ע נמצא משקל זה רק לפעמים רחוקות, אבל בספרו של רוזין . . . Reime und Gedichte נמצאים (מלבד שירים אחדים של הדיואן) כשלשים שירים על משקל זה שרובם קטנים וקטני קטנים.

השאלה אם הראב״ע השתמש, לעתים רחוקות, במשקל זה כל ימיו, או התחיל להשתמש בו רק מזמן ידוע ואילך, וקודם לכן לא השתמש בו כלל, (אפשר על שם קשיותו: ג׳ יתדות בכל טור, עיין צחות י״א ע״ב) יש להּ חשיבות ידועה בשביל הכרונולוגיה של ספריו, הלקויה מאד עד היום; באופן האחרון אפשר יהיה להגדיר את זמן חבוריהם היותר קדום של אותם הספרים שבראשם נמצאים שירים על משקל זה. שיר כזה אנו מוצאים כבר בסוף ספרו „צחות״; בספר גופו, במקום שהוא מדבר ע״ד המשקלים השונים הנהוגים בשירה העברית, הוא מביא שתי דוגמאות למשקל זה: בית אחד משיר של ר״ש בן גבירול בשמו של זה, וקודם לו את הבית:

אצולה מכבודו אל בראך ועל ארבע דמות חיות נשאך (צחות י׳ ע״ב)

בסתם, בית שאינו נמצא בשירי הראב״ע הידועים לנו. אם הוא באמת איננו להראב״ע, אפשר לאמר כמעט בודאות, שקודם לכן לא חבר שירים על משקל זה, שהרי היה מביא דוגמה גם משירי עצמו. כל עמלי למצוא את השיר ואת מחברו, דבר שיש לו ערך גם מצד עצמו, עלה עד עתה לריק, וע״כ הנני מבקש בזה מלפני החכמים והחוקרים שיואילו לפרסם מעל עמודי ה„דביר״, מה שידוע להם על אודות שיר זה.

[2] לפי משקלו של השיר צריך השוא שתחת המ״ם להיות נח, וכן הוא באמת לפי דעתו של הראב״ע, שכל שוא הבא אחרי תנועה הוא נח, חוץ אם האות השוְאית היא דגושה, או הראשונה משתי אותיות דומות שאז הוא נע (עיין מאזנים ה — ז׳ ע״א, כ״ח ע״א, ל״א ע״א ול״ה ע״ב ו — י״ב, ל״ה, ל״ח ומ״ג, צחות י״ז ע״ב ובפירושו לפסוק: אכול תאכלו ויקרא י׳ י״ח); הוא גם קורא תגר בס׳ צחות (י״א ע״א) על ר״ש בן גבירול „שלא עשה כהוגן״ במה שחשב שוא כזה לנע. בַּכָּר אינו מזכיר כלל זה בספרו: „הראב״ע בתור מדקדק״, ונראה שהוא נעלם גם מרוזין, ולפיכך כתב מה שכתב בספרו הנ״ל (עמ׳ 12 הערה 6)

[3] לכאורה אי אפשר לומר: אתה עוזר להאדם בזה שאתה שם בקרבו נשמה, שבלי נשמה הלא איננו אדם כלל, ואם נניח בבית הראשון „אזורה״ או „שזורה״ במקום „עזורה״, מלות המתאימות ל„בחבל״ שבבית זה, תהיה משמעותם של בתים אלו, שכל איש אף הקטן והחלש אזור (שזור) ודבוק בך [חגור בגבורתך („נאזר בגבורה״!) — אפ׳] לפי שהנשמה ששמת בו קשורה בכסאך, ונרויח עוד בזה, שהשמוש „בך״ יהיה נוח יותר, לפי שהשמוש ב׳ — עם פעול להוראת קבלת הפעולה אינו מצוי כלל במקרא;

וְזֹאת חָכְמַת לְשׁוֹן תּוֹרָה וּמִקְרָא   אֱמֶת מִכָּל לְשׁוֹנוֹת הִיא יְתֵירָה
מְהֻוֹלֶּלֶת כְּמוֹ אֶבֶן יְקָרָה   תְּהִי עַל רֹאשׁ שְׁלֹמֹה כַּעֲטָרָה
לְאַבְרָהָם בְּנוֹ מֵאִיר שְׁמוּרָה   לְדוֹר וָדוֹר בְּכָל רֶגַע זְכוּרָה
בְּלֵב מַשְׂכִּיל וְעַל פִּיהוּ נְצוּרָה   לְכֵן[1] קָרָא שְׁמָהּ שָׂפָה בְּרוּרָה.

[a]השם לבדו ראשון, אין ראשית לו ולכל נבראיו ראשית. והנה מצאנו שהשם הביא הבהמות והעוף[2] אל אדם הראשון לראות מה יקרא לו ולולי היותו חכם לב לדעת תולדת כל מין ומין[3] ולהיות השם הנקרא לאות על תולדתו, לא היה השם הנכבד והנורא בוחן כסיל[4]; והוא יבורך נטע בכח האדם לבטא באותיות וכל הגוים בכל אי שוים במבטא, רק יפרדו מעט לדבר באותיות ידועות דרך צחות. והנה אחפש בתחלה[b] אי זו לשון היתה [ב׳ ע״א] ראשה[c] לכל הלשונות; ורבים אמרו[5], כי לשון ארמית קדמונית, וככה[d] תולדת כל אדם לדבר בה בלי מלמד ואם יושם הנולד במדבר אין אדם בו, רק מניקת אלמת[e] שתניקהו, אז ידבר לשון ארמית, כי[6] בעבור שמלמד היונק לשון נכריה תשכיחהו לשון התולדה[f], ואלה דברי תהו, כי הדבר שהוא במקרה לא ישכח התולדה[f] שהוא בשורש, ועוד כי לשון הקדש ולשון ארמית ולשון קדר — שפה אחת היתה ודברים אחדים, וככה[g] אותיות הגרון בשלשתם[h] ירחבו וירחיבו לדבר בהם[i] ואותיות אהו״י[k] וסימני המדברים[l] והנוכח שוים הם במבטא ופעל[m] הקל והכבדים,

---

[a] ד׳: בשם אשר לו הגבורה אתחיל ספר שפה ברורה. השם וכו׳, ונראה שזוהי הוספה מהמעתיק.
[b] פ׳: בראשונה. [c] פ׳: איזו היתה ראשונה. [d] פ׳: ובכח. [e] פ׳: רק אלמת מינקת.
[f] ד׳: התולדת. [g] פ׳: ודע כי. [h] פ׳ „בשלשתם" ליתא. [i] פ׳ „לדבר בהם" ליתא.
[k] פ׳: אותיות הנוח הם אהו״י. [l] פ׳: הדברים. [m] ד׳: והנוכח שוות ופעל הקל וכו׳.

אנו מוצאים במקרים אלו: ורצוי לרב אחיו (אסתר י׳ ג׳), ואהוב לאלהיו היה (נחמיה י״ג כ״ו) ובמקום שאנו מוצאים השמוש ב׳ — עם פעול, הבי״ת אינה מורה על נתינת הפעולה, כגון: ונפשו קשורה בנפשו (בראשית מ״ד ל׳) שרפה באש (תהלים פ׳ י״ז) — באש ישרפו אותו (ויקרא כ׳ י״ד) ועוד ועוד.

[1] המלה „לְכֵן" אינה מתאמת כאן להמשקל וכבר הוצעו תקונים שונים: ליפמאן בבאורו אומר שקמצות הלמ״ד אינה נחשבת לתנועה, בכר מתקן „וכן" (ספרו הנ״ל עמ׳ 26 הערה 113) ורוזין (ספרו הנ״ל ח״א עמ׳ 83) — „הכי"; משני אלו האחרונים נעלמה הערת רשד״ל בהדיואן של ר׳ יהודה הלוי (סמן ס״ז כ״ו ע״ב הערה ז׳) שהמשוררים התירו לעצמם לכתוב לְכֵן במקום לָכֵן, כשהמשקל צריך לכך, וגם ר׳ שמואל הנגיד השתמש בשיריו במלה זו (עיין „זכרון לראשונים" מחברת א׳ עמ׳ 90 שורות ג׳, ו׳, י״ב, י״ד ובהערותיו של הרכבי עמ׳ 186); זכות יתרה היתה לו להראב״ע להשתמש במלה זו, יען כי במלת „לָכֵן" בקמץ השתמש, כידוע, במשמעות: אכן ואבל.

[2] אינו מובן מדוע הוא משמיט כאן וכן בפירושו לבראשית (ב׳ ט״ז) את החיה; ההיה בזה לנגד עיניו מאמר התלמוד: חיה בכלל בהמה?!

[3] טבע כל מין ומין; הראב״ע אינו משתמש עוד במלת טבע.

[4] וכך כתב בפירושו לפסוק הנ״ל ור״ל ששמות העצמים אינם דברים הסכמיים, אלא מונחים בטבע נושאיהם, והשם הביאם אל אדם לבחון אותו, אם יכון אל האמת בקריאת השמות, ולפיכך השפה הראשונה שבה נקראו השמות נבראה ביחד עם שאר הנבראים והשאלה איזו לשון היתה הראשונה, חשיבות מיוחדה יש לה ועיין בכוזרי (מ״ד כ״ה).

[5] השאלה של השפה הטבעית העסיקה את החוקרים עוד מהזמנים היותר קדומים וכבר אצל הירודוטוס (ספר ב׳ בתחלתו) מוצאים אנו ספור שמסרו לו כהני נף ע״ד נסיונות שעשה פסמטיך הראשון מלך מצרים במאה הז׳ לפני ספה״נ בנדון זה. בספרות העברית, אף שנמצא מאמר: אדם הראשון בלשון ארמי סיפר (סנהדרין ל״ח ע״ב) המורה על קדמות לשון הארמית ומאמרים המספרים בשבחה (שם כ״א ב׳ ועוד) אבל אין כל זכר שהיא לשון טבעית, ושכל אדם ידבר בה „בלי מלמד", ואפשר שהראב״ע כוון לחוקרים הערביים, ועיין הערות קסל על הכוזרי (מ״ב ס׳ ס״ח עמ׳ 175 הערה ב׳).

[6] ר״ל: אלא בעבור שהוא לומד לשון אחרת הוא שוכח את השפה הטבעית. שמוש זה של מלת „כי" נמצא עוד במקומות אחרים אצל הראב״ע, למשל, להלן: כי מנהגי לכתוב (ד״ק ז׳ ע״א), כי הוא בפיעל שהוא עבר (י״ז ע״א), כי יש טענות רבות (כ״ז ע״א), כי מצאנו מבית להם יהודה (צחות ל״ה ע״ב), כי האחד עומד (שם ג״נ ע״ב) ועוד.

ונפעל, והתפעל, ועוד כי הרוב[a] בשמות גם בפעלים באלה הג' לשונות[b] שוה באותיות, או הם קרובים, הלא תראה: וידברו הכשדים למלך ארמית (דניאל ב' ד') מלכא הנו מגזרת מלך, לעלמין — מעולם, חיי מגזרת חיים, אמר מגזרת אומר, חלמא מגזרת חלום, לעבדך מגזרת עבדיך, ופשריה, כמו: מי כהחכם[c] יודע פשר דבר (קהלת ח' א'); ורבים חשבו כי זאת מגזרת[d] ארמית[1]; חלילה, רק הוא לשון הקדש ושתי הלשונות שוות, וככה: נהחוה (דניאל שם ז')[2] מגזרת: אחוך שמע לי (איוב ט"ו י"ז), ועוד כי עשרת הקונים[3][e] שהם מוסדות כל השמות הסמוכים וכל הפעלים הם: אני ואנחנו, בתוספת חת, כי אין אנו נמצא[f] בכל המקרא[4]; אתה גם הוא מגזרת אני, והתו סימן לנוכח, והדגש חלף הנון המבולע[g] והוא נראה בלשון כשדים, גם בלשון קדר, ואתם כמוהו, ואת לנקבה[5], ואתן לרבות, והוא והיא והם והן, הנה אלה בשלש הלשונות שוים וכלם [ב' ע"ב] משונות[h] בלשון רבים המדברים שלעולם ימצא בתוספת חת[i], ועוד כי ההא הנעלם בסוף המלה סימן לשון נקבה בלשונות שלשתם, ואם בלשון כשדים בתוספת תו, גם הוא סימן לשון נקבה בלשון הקדש[6] גם בלשון קדר, והנה עשו העברים ככה בלשון המספר[k], כי משלשה עד[l] עשרה יהיה סימן הזכרים[m] בתוספת הא והנקבה בלא תוספת, גם ככה בלשון ארמית וקדר, ואחר עשרה יאמרו לנקבות בלשון הקדש העשרות בתוספת הא כמשפט הלשון ולזכרים בלי הא, גם[n] ככה בלשון קדר וארמית. וכלל אומר, כי לשון ארמית חסר[ה][o] כנגד שתי[p] הלשונות הנזכרות, בעבור כי לא יוכלו לסמוך, כי אם בתוספת אות שהוא דלת, וטעמו דרך קצרה „די", שהוא תחת „אשר". ועוד כי לא יוכלו להודיע, כי ארץ[q] והארץ תרגום אחד להם ולא נכון לעשות כן. ונוכל לדעת מהתורה, כי לשון הקדש היא הראשה[r] והמוסד, שטעם שנקרא אדם הוא מגזרת אדמה ולא כן בלשון כשדים וקדר, וכלם יודו כי אדם היה[s] שמו ואיננו מתורגם[t], רק חוה ישתוו בה השלש לשונות והנה שת יוכיח, ואם יטען טוען איך הוא[u] נח מגזרת ינחמנו (בראשית ה' כ"ט), גם שמואל מגזרת: כי מה' שאלתיו (שמואל א' א' כ'), גם יעבץ מן: כי ילדתי[v] בעצב (דה"א, ד' ט')? יש להשיב,

[a] פ': הרב. [b] ד': הלשונות. [c] פ' „כהחכם" ליתא. [d] פ' „מגזרת" ליתא.
[e] פ': הכנוים ונרשם בצדו (כנראה מיד סופר אחר): אלו הן הי' אנו אנחנו אתה [את] אתם אתן הוא היא הם הן.
[f] פ': אין נמצא אנו. [g] פ': המובלע. [h] פ': משונות מהמשפט. [i] פ': הזאת. [k] פ': העבריים הפך לשונם במספר. [l] פ': ועד. [m] פ': הנזכרים. [n] פ' „גם" ליתא. [o] פ': חזרה; ד': חסר.
[p] פ': שני. [q] פ': להודיע הבדל בין הדומים, כי הארץ והארץ כו'. [r] פ': הראשונה.
[s] ד': זה. [t] פ' „מתורגם" ליתא. [u] פ' „הוא" ליתא. [v] פ': יעבץ מגזרת ילדתי.

---

[1] עיין בס' השרשים לריב"ג ערך „פשר" שכתב: דומה למאמר הארמית: חלמא ופשרה; וגם הראב"ע בעצמו בפירושו לקהלת (ח' א') אומר שמלת פשר ממשפחה ארמית.

[2] גם בפסוק שהביא קודם נמצאת המלה: נחוא, ולא היה לו להראב"ע צורך לקחת אותה מפסוק אחר ובודאי שנתחלף לו בין נחוא ובין נהחוא; ועיין „מנחת שי" שהוא מנסח בפסוק זה: ופשריה, כמו שהוא כתוב כאן.

[3] כתבתי בפנים „הקונים", לפי שגם בס' צחות (ל"ב ע"ב, מ"ה ע"א) הראב"ע משתמש במונח זה.

[4] הראב"ע מחשיב רק את הקרי; עיין צחות (ע"א ע"ב) „רק העיקר שהיא ו"ו בטעם" ובפירושו לשמות (כ"א ח') ועוד, וע"כ אומר כאן: כי אין „אנו" נמצא, אעפ"י שנמצא בכתיב: אשר אנו שלחים אתך (ירמיה מ"ב ו').

[5] עיין בפירושו לבמדבר (י"א ט"ו) שכתב: „את. . . לשון זכר ונקבה, ועיין גם בס' מאזנים (ה — י"א ע"ב ל"ט א', ו — י"ח, מ"ו).

[6] וכך הוא כותב בס' מאזנים (ה — ל"ד א', ו' — מ"א) „סימן הנקבה באחרונה ה"א או תו", ועיין להלן (כ"ו ע"א), וריב"ג בס' הרקמה (עמ' 31) אומר שהת"ו היא תמורת הא במקרים אלו.

וכי הנחמה היא מנוחה לנפש ולא שמרו האותיות רק הטעמים כמלת זכור ושמור[1] ואין שמואל מגזרת שאלתיו, רק טעמו ששמו אל, כי החולם והשרוק יתחלפו[2] הלא תראה אמרו: נון בנו[3] (דה״א ז׳ כ״ז), יהושע בן נון (שמות ל״ג י״א), גם יתכן להיות עבץ[a] כמו עצב, כמו: כשב וכבש[b] וזאת הדרך הנכונה[c] [ג׳ ע״א] ואם שאל שואל: אנה[d] מלת עבץ? יש להשיב, כי אנחנו לא נדע מהלשון רק הכתוב בספרי הקדש, והנה מלות רבות בלי משפחה, כמלת: יזנק (דברים ל״ג כ״ב), שגלשו (שה״ש ד׳ א׳), רפסדות (דה״ב ב׳ ט״ו) ואין מלת: פתשגן (אסתר ג׳ י״ד) כמו הם, כי היא מתורגמת[4].

והנה טרם שאדבר על האותיות ואראה כי לשון הקדש היא הראשה, אדבר בטעמים שהם נמשלים לנפשים והמלות דומות לגויות[5]. ועתה, בני, שים לבך, כי קדמונינו ז״ל מעתיקי המצות פרשו פרשיות, גם פסוקים לבדם גם מלות, גם אותיות, על דרך דרש, גם במשנה, גם בתלמוד ובבריתות, ואין ספק שהם ידעו הדרך הישרה כאשר היא, על כן אמרו כלל: אין מקרא יוצא מידי פשוטו[6] והדרש הוא תוספת טעם, והדורות הבאים שמו כל דרש עיקר ושורש כרב שלמה ז״ל[e] שפירש התורה ונביאים וכתובים על דרך דרש והוא חושב, כי הוא על דרך פשט, ואין בספריו פשט רק אחד מני אלף, וחכמי דורנו יתהללו באלו הספרים.

---

[a] פ׳: יעבץ. [b] פ׳: עצב כאשר הוא כבש כמו כשב. [c] פ׳: הנכונה בעיני. [d] פ׳: אנא
[e] פ׳: כרש״י.

---

[1] עיין בפירוש הרמב״ן עה״ת (שמות כ׳ ח׳) שכתב שבכלל אין הקפדה בשנוי המלות, אבל כאן הרי זכור היא מצות עשה ושמור — לא תעשה „והטעם הזה לא יסבול אלא מי שאינו רגיל בתלמוד״, ועיין בס׳ היובל „ברכת אברהם״ של ברלינר (עמ׳ 72) העתקה מס׳ „פחד יצחק״ על אדות זה.

[2] כידוע חושבים המדקדקים הקדמונים רק שלש תנועות לעקריות, אצל הראב״ע הן: חולם, חירק ופתח והשרק מורכב לפי דעתו מן החולם ומן החירק, על כן יתחלפו זה בזה; עיין בס׳ צחות בתחלתו, בס׳ מאזנים (ה — ו׳ ע״א, ו — י״א), שפת יתר (ס׳ קמ״ו) ובפירושו לבראשית (מ״ט כ״ב) ועוד; וכבר בספרי ר׳ יהודה חיוג׳ ורבי יונה אבן גנאח אנו מוצאים מדין התחלפות זו, עיין, למשל, בס׳ „אותיות הנוח״ לרי״ח, ערך „יתר״ ובס׳ הרקמה לריב״ג (עמ׳ 50), כתאב אלמסתלחק (הוצאות דרנבורג Opuscules עמ׳ 39) ובספר השרשים שלו ערך „ידע״ ועוד.

[3] דוגמה זו אינו מזכיר הראב״ע בספריו אף באחד המקומות הנ״ל, ונמצאת בתשובות דונש על ר״ס גאון (הוצאת שרֹאטר ס׳ 105 עמ׳ 31)׳

[4] ר״ל שהמלה היא ארמית, בלשון התרגום, וכן כתב בספר מאזנים (ה — מ״ב ע״א) והריב״ג בס׳ השרשים שלו מזכיר אותה בתור מלה חמשית (ר״ל בת חמש אותיות) „ובארמית פרשגן״; בכלל משתמש הראב״ע במלת „מתורגם״ להוראת תרגום מלשון אחר; עיין פירושו לבראשית (מ״א מ״ה), שמות (ב׳ י׳), איוב (ב׳ י״א) ועוד; ולארמית הוא קורא: לשון תרגום; ע׳ מאזנים (ה — כ״א ע״א, ו — כ״ח).

[5] פתגם זה נמצא כמה פעמים בספרי הראב״ע: להלן (ט׳ ע״ב), יסוד מורא (פרק א׳), בפתיחתו לס׳ „יסוד דקדוק״ (שפרסם בכר בספרו: „הראב״ע בתור מדקדק״, עמ׳ 148), בפירושו עה״ת (יתרו ד״ה: אמר אברהם; דברים ה׳ ה׳) ובפירושו לישעיה (ל״ו א׳) בשנוי לשון קצת, ומצוין הוא עוד בזה שנתן מקום לטעות שנכשלו בה רבים: א) שטיינשניידר מזכיר את מאמר הזהר שהאותיות הן כגופות והנקודות כנשמות ואומר שגם הראב״ע כאן כוונתו למאמר זו (אנציקלופדיה של ארש וגרובר כרך 27 § 16 הערה 24). ב) א. ילינק בספרו: „הפילוסופיה והקבלה״ (ח״א עמ׳ 42) רוצה להוכיח מכאן שמוצא ס׳ הבהיר, שגם בו נמצא מאמר הזוהר הנ״ל, הוא מזמן מאוחר, שהרי הוא משתמש בפתגמי הראב״ע. ג) אחריו נמשך גרץ בספרו די״י (מהדורא ג׳ 1894 עמ׳ 398). ד) דוקס בספרו „בייטראֶגע״ (ח״ב עמ׳ 37 הערה 1) מזכיר מאמר זה בשם תקוני הזהר ואומר שהם דברים ככתבם כמו שהם נמצאים פה. ה) אחריו נמשך זיגמונד גרוס בספרו ע״ד מנחם בן סרוק (עמ׳ 81). ו) גם הר״ש פינסקר בפתיחתו הגרמנית לס׳ „מבוא הנקוד האשורי״ מתרגם כך את דברי הראב״ע, וכבר עמד על טעות זו במקצת הר״ד קויפמן בספרו „על דבר התוארים״ (1877 עמ׳ 173 הערה 1) ולדעתו לקוח פתגם זה מאת „אחי הטהרה״ ע״ש.

[6] שבת (כ״ג ע״א) ויבמות (כ״ד ע״א).

והנה אתן לך משל; אמרו חכמינו[1] כי: ונתתם את נחלתו לשארו הקרוב אליו ממשפחתו וירש אותה (במדבר כ"ז י"א) הוא הפוך בטעם, וככה הוא ראוי להיותו: ונתתם את נחלת שארו לו, כי השאר היא האשה[2], וכמוהו: כי אם לשארו הקרוב אליו (ויקרא כ"א ב'), כטעם: ובשר מבשרי[3] (בראשית ב' כ"ג) וזה שאמרו אבותינו[a] אמת הוא, כי קבלה היתה בידם, שהאיש יורש את אשתו, גם יטמא לה במותה, ושמו זה הדרש להיות לאות ולאסמכתא[b] שלא ישכח[4], כי לא יתכן שיאמר אדם: תנו את נחלת ראובן לשמעון, ורצונו לתת נחלת שמעון לראובן, ועוד אחר שהכתוב אומר: ונתתם את נחלתו [ג' ע"ב] לאחי אביו (במדבר כ"ז י') אמר: ואם אין אחים לאביו (שם שם י"א), והנה לא פירש מי הנוחל, כי איך ידבק: אם לא היו אחים לאביו, תתנו נחלת אשתו לו? ועוד [ה]כי[c] לא יוכל האיש לרשת את אשתו אם היו אחים לאביו?! והנה הוא כפשוטו וככה „כי אם לשארו הקרוב אליו", וכמוהו: או משאר בשרו ממשפחתו (ויקרא כ"ה מ"), ולא תמצא בכל המקרא שהאשה היא[d] שאר האיש, והעד בספר יחזקאל[5].

וכמוהו: אחרי רבים להטות (שמות כ"ג ב'), וידענו, כי מלת „להטות" לגנאי, כמו: ומטי גר (מלאכי ג' ה'), רק היתה בקבלה לסמוך אחרי רבים בדברי המצות, והנה חכמינו ברוב שכלם הבינו דבר מתוך דבר, כי אחר שהכתוב אומר: לא תהיה אחרי רבים לרעות (שמות כ"ג ב'), הנה לאות, כי אם לא היו הרבים לרעות, כי מצוה על האדם לצאת בעקבותיהם.

ובמלות, אמרו: תעשה המנורה (שמות כ"ה ל"א) שהיא נעשית מעצמה[6] וידוע[e] כי בצלאל עשאה[f], כי הכתוב אמר ויעש בצלאל את הארון (שם ל"ז א'), ויעש את השלחן (שם שם י'), ויעש את המנורה (שם שם י"ז), אע"פ שכתוב שמשה עשה אותה: כן עשה את המנורה (במדבר ח' ד'), יש בו שני פירושים: האחד בציווי, כמו: וממך אשר הכית בו את היאר (שמות י"ז ה') ואהרן היה המכה, והב' שתחסר מלת העושה, כמו: אשר ילדה אותה ללוי[g] (במדבר כ"ו נ"ט), ויאמר ליוסף (בראשית מ"ח א'), כי יאחזו העברים דרך קצרה ויסמכו על דעת השומע; וטעם חכמינו גם הוא נכבד, בעבור „תֵּעָשֶׂה" מבנין נפעל, ולא אמר תַּעֲשֶׂה, כמו „ועשית מנורת" שהשם עזר בצלאל וכל רואה אותה יתמה ויחשוב שהיתה עשויה[h] בדבר פלא. ורבים דרשו, כי היוד[i] רמז לעשר מנורות שעשה שלמה, וטפשי עולם חשבו, כי המלה ראויה להכתב ביוד, וזה

[a] פ': אבותינו ז"ל. [b] פ': ולא לאסמכתא. [c] פ': כי; ד': ועוד לא. [d] פ' „היא" ליתא.
[e] פ': ואנחנו נדע. [f] פ': עשה את המנורה. [g] ד' „ללוי" ליתא. [h] ד': ויחשוב שהיה נעשה.
[i] פ': דרשו שהיוד.

[1] בבא בתרא (קי"א ע"ב) ע"ש.

[2] ר"ל: וכי השאר וכו', ב' דברים אלו אמרו חכמינו.

[3] הראב"ע מפרש, בעקבות מנחם בן סרוק והריב"ג, שאר מלשון בשר (עיין פירושו שמות כ"א י' ותהלים ע"ח כ"ו וכ"ז), ומביא ראיה מפסוק זה שהאשה נקראת בשרו של האיש; גם הרשב"ם בפירושו על דברי הברייתא (ב"ב שם) מביא ראיה זו.

[4] וכן כתב גם בהקדמתו השניה לפרוש התורה. ראוי להעיר שגם דעת הרמב"ם היא שהבעל יורש את אשתו ומטמא לה במותה, אם הוא כהן, רק מדברי סופרים (יד החזקה הלכות נחלות פ"א ה"ח והלכות אבל פ"ב ה"ז) וע"ש וכידוע קורא הרמב"ם לכל דבר שאינו מפורש בתורה, אעפ"י שדינו דין תורה, דברי סופרים (כסף משנה).

[5] ליפמן מפרש בשם ר' וואלף המבורג שכונת הראב"ע היא להפסוק שביחזקאל (מ"ד כ"ה) שאינו מונה את אשתו בתוך הקרובים שהכהן מותר להטמא להם, ובהקדמתו עה"ת הנ"ל מביא הראב"ע ראיה מהפסוק: איש איש אל כל שאר בשרו לא תקרבו (ויקרא י"ח ו') (רוזין ח"א עמ' 71).

[6] מדרש תנחומא שמיני (בובר ט"ו ע"א) ובהעלותך (כ"ב ע"א).

לא יתכן, כי משפט בנין נפעל [ד׳ ע״א] להדגש פא הפועל בעתיד, להתבלע[a] הנון, ואם היה האות הראשון מאותיות הגרון, ישימו תחת הדגש נוח נעלם, והעד שלא ימצא כן בלשון הקדש, והדורש סמך על המבטא, בעבור ששם יוד ולא במכתב, וטעם זה הדרש, כי הכתוב התיר לשלמה לעשות עשר מנורות[b], ועל דרך הפשט המלה נכונה, כמו: ששת ימים ת ע ש ה מלאכה (שם ל״ה ב׳), כי לא תעשה מאליה, ואם רדפנו אחרי הדרש הנה יהיה נר ליל שבת אסור, חלילה, חלילה! וככה וכל נ ע ש ה במרחשת (ויקרא ז׳ ט׳), ואשר היה נ ע ש ה ליום אחד (נחמיה ה׳ י״ח). גם אותיות ר׳ עקיבא יש בהם מוסר. וחכמי המסורת בדאו מלבם טעמים למלאים ולחסרים[1] והם טובים למלא כל חסר לב[2], כי אחרי שהם מבקשים טעם למלא ולחסר, הנה אין כח בסופר לכתוב רק מלא אם רצה לבאר, שלא תתערב המלה, כמו: ע ו ל ם, או יכתוב חסר לאחוז דרך קצרה; ומרוב כח בינת הראשונים יוציאו מלים בדרך דרש, כמו: ו ה ש ג ל יושבת אצלו (נחמיה ב׳ ו׳) אמרו שהיתה כלבתא[3], ואין ספק כי זאת המלה[c] כמו: נצבה ש ג ל לימינך (תהלים מ״ה י׳), והכלבה לא היתה נצבת לימין דוד או המשיח בנו, רק טעם שגל היא הגברת המוכנת למטה שלא ישכב המלך כי אם עמה, וכמוהו: והנשים ת ש ג ל נ ה (זכריה י״ד ב׳) ונקרא ת ש כ ב נ ה דרך כבוד, כמו: בטחורים (ש״א ה׳ י״ב), כי ב ע פ ו ל י ם הוא מקום הסתר מגזרת: ויבא אל ה ע ו פ ל (מ״ב ה׳ כ״ד), וכמוהו את מימי [רגליהם (מ״ב י״ח כ״ז) שהכתיב הוא] שיניהם[d] מגזרת: מ ש ת י ן בקיר (ש״א כ״ה כ״ב) וחביריו[e].

ודרך אחרת לקדמונינו שיוציאו הפסוק מידי הפשט בעבור דבר אחר שהוצרכו אליו, לדעתם חסרון הדעות ושלא יבינו הרבים הנכונה, כמו: [ד׳ ע״ב] וישמע הכנעני מלך ערד (במדבר כ״א א׳) הוצרכו לומר שהוא סיחון[f] ושמו ערד ודרשו בו שהיה נמשל לערוד[4] ואמרו כי יוחנן בכור במלכות הוא[g] יהואחז[5] והוצרכו לומר ככה בעבור שבוש גדול שיש בחשבון[6] ועל דרך הפשט שיוחנן לא מלך רק שלום הקטן הוא שמלך במות יאשיהו והוא יהואחז בראיות, רק יש שם סוד ועליו חמלו קדמונינו.

---

[a] פ׳: להבלע. [b] ד׳: מעלות. [c] ד׳ „המלה״ ליתא. [d] ד׳: שניהם, חסר יוד וגם בס׳ צחות בסופו (כ״י ברסלוי) כתוב חסר יוד, ועיין ב„תשובות תלמידי מנחם״ הוצאת שטרן (עמ׳ 64) שנזכרות שם ג׳ הדוגמאות שבכאן וגם שם כתוב חסר יוד. [e] פ׳: וחבירו. [f] ד׳: סיחון והוא מלך ושמו כו׳. [g] ד׳: כי הוא.

---

[1] אעפ״י שגם בתלמוד ובמדרשים נמצאים כמה דרשות על חסרים ויתרים, נראה דעת רוזין (Reime etc. ח״א עמ׳ 46 הערה 12) שהוא מכון להמדרש „חסרות ויתרות״ שי״ל בפעם הראשונה ע״י ברלינר בהקובץ „פליטת סופרים״ (מאינץ תרל״ב) ואח״כ עוד כמה פעמים (ע״י וורטהיימר ומרמורשטיין).

[2] עיין הקדמתו הראשונה לפירושו עה״ת ובפירושו ליתרו ד״ה „אמר אברהם״; הראב״ע מבדיל בין בעלי הטעמים, אנשי כנסת הגדולה ועזרא מכללם לפי דעתו, ובין בעלי המסורת, שהוא קובע את זמנם לאחר חתימת התלמוד; את אלו הראשונים הוא משבח בכל מקום שמזכירם וביחס אל המסורת דעתו שהיא מהדברים שמעוטם יפה ורובם קשה. עיין להלן (י״א ע״ב, ט״ז ע״א) ס׳ מאזנים (ה — ד׳ ע״ב וה׳ ע״ב, ו — ט׳ וי״א) צחות (ז׳ ע״א; כ׳ ע״ב; כ״ב ע״א; נ״ו ע״ב; ס״ט ע״א, ע״א ע״א וע״ג ע״ב) ויסוד מורא בתחלתו, וסרה בזה תמהת ליפמן בבאורו ואין לנו צרך בהבדלת רוזין בספרו הנ״ל (שם) בין בעלי המסורת וחכמי המסורת.

[3] ר״ה (ד׳ ע״א) וגם התלמוד מקשה מן הכתוב בתהלים (מ״ה י׳) ומתרץ תרוצים שונים.

[4] ר״ה (ג׳ ע״א); והוצרכו לזה, שלא יאמרו פרשה זו יהושע כתבה בתורה, לפי שמלך ערד הוא אחד מהל״א מלכים שכבשם יהושע (יהושע י״ב י״ד) ועיין בפירושו של הראב״ע לבמדבר (כ״א א׳).

[5] עיין הוריות (י״א ע״ב) וכריתות (ה׳ ע״ב).

[6] הראב״ע משתמש כאן במלת שבוש לא במובן טעות אלא להוראת מבוכה, בלבול וקושי; ועיין פירושו על: מ ש ת ב ש י ן (דניאל ה׳ ט׳)„ כ מ ש מ ע ו, כאדם לא ידע מה לעשות״ ופירושו לשמות (י״ד ב׳) „כי הבורח ישתבש עליו הדרך״; בפירושו הקצר לשמות הוא מספר על וכוח שהיה לו עם צדוקי, וכאשר נצחו הראב״ע „השתבש הצדוקי״, ועיין בפירושו להושע (ד׳ י״ד) ודניאל (ב׳ א׳). דרך שמוש זה איננו

ואמר בעל סדר עולם[1], כי כורש הוא ארתחששתא, הוא דריוש, בעבור צורך גדול שיש במקרא: בספר מלכים ועזרא ותרי עשר, גם ירמיהו, כי כל איש דעת יבין שג׳ מלכים היו ומצא בעל סדר עולם על מה יסמוך והוא „מלך פרס״[2] והכתוב אמר כן בעבור כי דריוש מדי היה, ומלכותו על מדי היתה לבדה, כאשר פירשתי בספרי[3]; ומנהג לשוננו לומר: עשו הוא אדום (בראשית ל״ו א׳), אברם הוא אברהם (דה״א א׳ כ״ז); ואם תשיב הלא הקדמונים אמרו, כי נחמיה הוא זרובבל[4], והנה כתוב: וכל ישראל בימי זרובבל ובימי נחמיה (נחמיה י״ב מ״ז)? התשובה: אין ספק, כי נחמיה עלה בימי ארתחששתא אחר שנים רבות שעלה זרובבל, והוא אומר: גם אותי צוה להיות פחה[5], כי בימים הקדמונים זרובבל היה פחת יהודה והנה בתחלת מלכות כורש עלה זרובבל ומלך כורש הרבה[a] שנים[6]. גם מלך אחשורוש יותר משלש עשרה שנה[7] ומלך דריוש הפרסי יותר מעשרה שנים ואחר עשרים שנה לארתחששתא בא נחמיה והוא היה מהעולים בתחלה עם [ה׳ ע״א] זרובבל ואחר שראה שלא נבנה הבית שב אל עילם מדינת מלכות פרס, וככה עשה מרדכי, כי לא יתכן לומר: הבאים עם זרובבל[b] ישוע נחמיה (נחמיה ז׳ ז׳) והוא הוא בעצמו[c], רק בעבור השבוש שהוא

---

[a] פ׳ „כורש הרבה״ ליתא. [b] ד׳: פ׳ לומר עם הבאים זרובבל. [c] ד׳: והוא בעצמו.

מיוחד להראב״ע, כי גם הראב״ד בעל ההשגות הצרפתי כותב בהשגתו הידועה על הרמב״ם (יד החזקה הלכות תשובה פ״ג ה״ז): ואין זה אלא דברי האגדות המשבשות את הדעות, ר״ל לפי שהן מדברות על האלהים, כאלו היה בעל גוף, וגם במשנה נמצא: שהמדינה משובשת בגיסות (יבמות בסוף המסכת). ובזה בטלה אחת מהוכחותיו היותר חשובות של הרשי״ר שחפץ להוכיח שהראב״ע לא כתב בעצמו את פירושו הארוך לשמות, לפי שכתוב שם (כ״ה כ״ט): „ויש שבוש בדברי הימים״. עיין מאמריו „לתולדות ר׳ נתן בעל הערוך״ (בה״ע תק״ץ עמ׳ 26 הערה 13) ובעתונו של גייגר W. Z. f. Jüd. Theologie (כרך ד׳ עמ׳ 262), ועיין מ׳ פרידלנדר Essays (עמ׳ 155 הערה 3) שרוצה להגיה „שמפרש״ במקום „שבוש״, או „בדבריו״ במקום „בדברי הימים״, ובאופן זה הוא מכון לדברי ר״נ בעל הערוך שהוא מזכירו קודם.

1 סדר עולם רבא פרק ל׳ ומובא בר״ה (ג׳ ע״ב) עיין שם.

2 בפסוק: ומטעם כורש ודריוש וארתחששתא מלך פרס (עזרא ו׳ י״ד).

3 בפירושו לדניאל (ו׳ א׳ ועוד), ואעפ״י שגם הכתוב בעצמו מבדיל ביניהם: דריוש המדי נזכר בדניאל (ו׳ א׳; ט׳ א׳; י״א א׳), והפרסי בעזרא (ד׳ ה׳ וכ״ד) נחמיה (י״ב כ״ד) אפשר היה לטעות ולומר שדריוש אחד היה, אחרי ששניהם בני אחשורוש (הראשון עפ״י הכתוב בדניאל ט׳ א׳ והשני עפ״י המסורת), אלא שפעם קורא לו מדי ופעם פרסי.

4 סנהדרין (ל״ח ע״א).

5 בספרינו הנוסחה: גם מיום אשר צוה אותי להיות פחם (נחמיה ה׳ י״ד); את השנוי הראשון אי אפשר לזקוף על חשבון מעויות הסופר, שהרי עפ״י נוסחתנו בטלה לה ראיתו של הראב״ע, ובאמת אנו מוצאים גם בפירושו לזכריה (י״א ז׳) ודניאל (ט׳ כ״ד) את הפסוק בצורתו זו, משא״כ השנוי השני, ובפירושו לחגי (א׳ י״ד) ואסתר (ג׳ י״ב) הוא כותב: פחם.

6 בכ״י פרמה חסר „כורש הרבה״, ואפשר שהיה כתוב: „ומלך כשלש שנים״, כלומר כורש (עיין סדר עולם רבא (פ׳ כ״ט) שאומר שמלך ג׳ שנים מקוטעות וגם בפרושו לדניאל (י״א ב׳) אומר הראב״ע: כורש מלך ג׳ שנים כי כן כתוב, אלא שסופר אחד בין „כשלש״ ל„כרש״ נתחלף לו והוסיף מדעתו המלה „הרבה״, והאחר השמיט את המלה „כשלש״ לגמרי, ועיין עוד בפירושו לדניאל (ט׳ ב׳ וכ״ה, י׳ ב׳) ועיין בתלמוד מגילה (י״א ב׳).

7 בס״ע רבא (פ׳ כ״ט) נאמר שמלך י״ד שנה, ורש״י במגילה (שם) מוכיח זה לפי שכתוב: בחדש הראשון הוא חדש ניסן בשנת שתים עשרה למלך אֲחשורוש הפיל פור (אסתר ג׳ ז׳) ולמלכי אומות העולם מונים מתשרי אם כן בחדש אדר היה כבר אחשורוש בשנת י״ג למלכותו (ובשנה הבאה כשכתבו את אגרת הפורים השנית — בשנת י״ד), אבל באמת אינו מוכח מכאן רק שמלך יותר מי״ג (או מי״ד) שנה, ובפירושו לדניאל הוא אומר במקום אחד (ו׳ י״א) שמלך י״ג שנה, ובמקום השני (י״א ב׳) בשם ספר מלכי פרס, שמזכירו כמה פעמים בפירושו זה, שמלך י״ד שנה.

נמצא בחשבון מלכי פרס[1] דרשו כן[a] הקדמונים. ואם השיב, הנה במצות מספר העוף האסור, במקום אחד — עשרים, ובמקום אחר — בתוספת אחד, והראשונים אמרו שהדאה היא הראה[2][b]. התשובה: דע כי דאה שם כלל, תחתיו שנים מינים והם: דיה[c] וראה, וכל אחד יקרא דאה[3] וכמוהו: ואת הצפור לא בתר (בראשית ט"ו י), והתור והגוזל יקראו צפור. ואם השיב: מראש שניר וחרמון (שה"ש ד' ח') יוכיח; יש להשיב, כי יש הר בארץ ישראל[d] שיקרא כן, ואיננו שניר בעצמו, כהר[e] שעיר הנכתב בספר יהושע (ט"ו י'), שאיננו הר שעיר הכתוב בתורה (דברים א' ב') בראיה גמורה. ואם אמר, הנה לאות: ותחולל ארץ ותבל (תהלים צ' ב'); התשובה: ידענו, כי ארץ שם כלל, לנושבת ולאשר איננה נושבת, ותבל — שם פרט לנושבת; ואם ענה, אחר שאמר הכלל, מה צורך לפרט, כי הוא נכנס בכלל[f]; התשובה: ככה מנהג לשון הקדש[g] לדבר, הלא תראה, אמרו: גם בני אדם, גם בני איש (תהלים מ"ט ג') ובני אדם הם הכלל[h], ובני איש הם הקרואים שבהם, וככה: בית ישראל ברכו את ה' (תהלים קל"ה י"ט), ואחריו: בית אהרן (שם) והם מכלל ישראל, וככה: גם זרע יעקב ודוד עבדי (ירמיה ל"ג כ"ו), והטעם שיש לי לזכור זכות יעקב האב הקדמון וזכות דוד, שהוא אבי המלוכה, על כן אמר: מקחת[i] מזרעו מושלים (שם)[4]

---

[a] פ': בו. [b] פ': שראה היא ראה. [c] פ': דאה. [d] פ' „ישראל" ליתא. [e] פ': וכן כהר.
[f] פ': לכלל. [g] ד': אנשי הקדש. [h] פ': כלל. [i] פ' „מקחת" ליתא.

---

[1] המקום היחידי בספרותנו העתיקה העוסק בחשבון מלכות פרס הוא כמדומה, המאמר הידוע: מלכות פרס בפני הבית ל"ד שנה (ס"ע רבא פ' ל' ונזכר בע"ז ט' א') קרוב הדבר לומר שהראב"ע מכוון לו ולפי שארתחשסתא עצמו מלך לא פחות מן ל"ב שנה (נחמיה י"ג ו') ובנין הבית נגמר בשנת שש לדריוש (עזרא ו' ט"ו) הוכרחו לומר: הוא כרש וכו', כלומר הוא מרמז כאן לאותה ההוכחה שת' שנה אחריו באר אותה בפרטות ר' עזריה מן האדומים בספרו „מאור עינים" (פרק ל"א) [? עי' ר"ה ג' א' — ב' ומגילה י"א ב' — אפ'].

[2] מדבריו נראה שהראשונים באו לישב את הסתירה שבויקרא (י"א) הוא מונה כ' עופות טמאים ובדברים (י"ד) — כ"א, ובאמת מדברי חכמי התלמוד משמע שהם לא חששו לזה, שהרי הוא אומר: „אי דויקרא עשרים הוו, אי דמשנה תורה עשרים ותד הוו כו' אמר אביי דאה וראה אחת היא דאי ס"ד תרתי אינון מכדי משנה תורה לאוסופי הוא דאתא" וכו' (חולין ס"ג ע"א וע"ב), וגם מאמר זה אינו מישב כלל את הסתירה, ובוודאי שהוא מכוון לחציו השני של מאמר אביי: כשם שראה ודאה אחת היא, כך איה ודיה אחת היא (שם) ובאופן זה יהיה המספר בשני המקומות מכוון.

[3] כנראה ר"ל שגם בזה לא צדקו חכמי התלמוד [? עי' מש"כ בויקרא י"א י"ד — אפ'] והאמת הוא שדאה שבשמיני הוא שם המין וראה ודיה הם שמות הסוגים של מין זה, וכך הוא אומר בפירושו עה"ת (ויקרא י"א י"ד) אם נגיה שם: והם ראה ודיה, במקום „דאה ודיה" הגהה הצריכה לגופה, לפי שעפ"י גרסת הספרים אין המשל של צפור עם תור וגוזל, משל שהוא מזכיר גם שם, דומה לנמשל כלל, — בהעתקתו (המשובשת עכ"פ) של ליפמן היה כתוב כאן: והם דיה ודאה ועל כן הגיה: כי ראה שם כלל, כלומר שראה הוא שם הכלל ודיה וראה שמות הסוגים שלו, והוא חושב במשנה תורה ראה ודיה, הכלל והפרט, כמו ארץ ותבל והמשלים האחרים שהראב"ע מזכיר תיכף, וכך מפרש הראב"ע להדיא בספרו „יסוד מורא" פ"ב; ולחנם השיג שטיינשניידר על ליפמן בעתונו של גייגר Jüd. Z. f. Wiss. u. Leben שנה ד' (עמ' 156 הערה); ועיין עוד פירושו של הראב"ע לדברים (י"ד י"א). ופירושו לויקרא הנ"ל, ובס' יסוד מורא הוא מגין על חציו הראשון של מאמר התלמוד: דאָה היא ראה, מהשגת ריב"ג עליו (בס' השרשים שלו ערך „ראה").

[4] ר"ל המהביל, שהוא מזכיר תיכף מסתיע מהכתובים (שם י"ז — י"ח) שמזכירים משפחת אהרן ומשפחת דוד וכן בפסוק כ"ד הוא אומר: שתי המשפחות, וע"כ דעתו שגם כאן מכוון הכתוב לזרע אהרן ודוד וע"ז משיב הראב"ע שנאמר: מזרעו, בלשון יחיד, ועל כרחו הוא מכון לישראל בכללו ועיין צחות (ע"ב ע"א) — מפשטם של דברי הראב"ע כאן אפשר היה לומר שלפי דעתו כנה הכתוב את ישראל בשם זרע יעקב ודוד לא ליחס אותם, אלא כדי להזכיר זכותם של האב הקדמון ושל אבי המלוכה, וא"כ אין כאן מקום לפרט וכלל. אבל באופן זה אינו מובן מדוע הביא פסוק זה בכלל המשלים של כלל ופרט.

ואיננו כאשר אמר המהביל, כי דוד תחת אהרן [ה' ע"ב] וספרו ראוי להשרף[1]. כי לא יתכן כלל בספרי חול שידבר בשם אדם[a] בעבור אחר ואף כי בספרי אלהינו שהם קדש, וכמוהו: בני יעקב ויוסף סלה (תהלים ע"ז ט"ז), וכמוהו: כעת יאמר ליעקב ולישראל מה פעל אל[b] (במדבר כ"ג כ"ג), כי טעם יעקב רמז לכלל וטעם ולישראל רמז לאנשים[c] הגדולים, כי אחר שנקרא[d] אבינו „ישראל" לא היה רועה צאן לעולם, או יהיה טעם ליעקב[e] הקטנים בשנים, ולישראל — הגדולים.

ודרך אחרת ליונתן בן עוזיאל, וכלנו יודעים, כי לא היה חכם אחר רבן יוחנן בן זכאי כמוהו ולא הגיע מעלתו להיותו כחברי יונתן[f]. והוא היה גדול מכולם, וראינו במקומות רבים שתפש דרך הדרש[g], להוסיף טעם, כמו: אלוה מתימן יבא (חבקוק ג' ג'), כי אין ספק שהוא כמו: אלוה תימן[h], והעד: ה' בצאתך משעיר בצעדך משדה אדום (שופטים ה' ד') וזרח משעיר למו[i] (דברים ל"ג ב'), רק הוסיף טעם לפרש תימן מגזרת ימין, כי התו נוסף, כמו: תימנה ומזרחה (שם ג' כ"ז), והאמת דבר, כי אדום הם בפאת נגב, והוצרך לומר ככה, בעבור ששנה הכתוב לאמר: מתימן ולא אמר[k]: מאדום, וככה: ביער בערב (ישעיה כ"א י"ג). גם הוא ידע, כי הוא כמו[l]: כל מלכי הערב (ירמיה כ"ה כ"ד), רק בעבור שהכתוב אמר: ערב ולא[m]: קדר ומבשם, דרש בו שהוא[n] כמו בָּעֶרֶב, ועוד שמצא עזר במלת: תלינו, והנה טעמו: בערב תלינו עם הערבים, ואם טען טוען: אין ערב כמו: מלכי הערב! גם זאת טענה על הטוען, כי אין[o]: ביער בערב על משקל: בנשף בערב יום (משלי ז' ט'), ועוד שמצאנו: לא יהל שם ערבי (ישעיה י"ג כ') שלא יתכן להיותו רק על משקל ביער בערב, בראית הדקדוק, וכמוהו: ונסתם גיא הרי (זכריה י"ד ה') [ו' ע"א] דרש בו משורש סתום הדברים[2] (דניאל י"ב ד'), ודרש ככה, בעבור שלא אמר הנביא: וברחתם, ועוד שאמר: ונסתם, פעמים. גם זאת[p] הדרך תפש המתרגם התורה בארמית שתרגם: בני אתונו (בראשית מ"ט י"א) על שני דרכים, האחד: בנין שער האיתון, וזה טעם: יבנון היכליה, והדרך השני: בינה תהיה עמו, וזהו[q]: אולפן עימיה, ואין ספק, כי ידע הדרך

---

[a] ד': אדם בשם אדם. [b] פ' „מה פעל אל" ליתא. [c] ד': לאנשי המשרה. [d] פ' „שנקרא" ליתא. [e] פ' „ליעקב" ליתא. [f] פ' להיותו כחבר ליונתן. [g] ד': דרש. [h] פ': כמו והטף אל דרום. [i] פ' „למו" ליתא. [k] פ' „אמר" ליתא. [l] פ' כדרך. [m] פ': ולא אמר [n] פ' „שהוא" ליתא. [o] פ' „אין" ליתא. [p] פ': זה. [q] פ': השני שכנה אותו אולפן וכו'.

---

[1] בעל „צפנת פענח" רצה לקבוע כלל, שכל מקום שנאמר אצל הראב"ע „המהביל" הוא היצחקי (אהל יוסף בראשית ל"ו ל"ג) ר"ל ר' יצחק בן ישוש הספרדי, שהראב"ע מזכיר אותו בפתיחתו לס' מאזנים בתור מחבר ספר הצרופים, וגם עוד קרוב לזמנינו, קודם שנתפרסם ס' הרקמה, החזיק שי"ר בדעה זו (עיין אגרות שד"ל אגרת פ"ג), אף כי הרד"ק בפירושו לפסוק זה וכן פריפוט דוראן בספרו „מעשה אפוד" (פרק כ"ז) מיחסים דעה זו לר' יונה אבן גנאח והיא נמצאת בס' הרקמה שער כ"ח (עמ' 178), אלא שהוא אומר שם שצ"ל: אהרן ודוד, ובס' צחות (מקום הנ"ל) ג"כ נוסח הדברים כך, וגם הוא דבר הלמד מענינו, כי „דוד תחת אהרן" אינו מתקן כלום, לפי שיעקב הוא כלל גם ביחס לאהרן, ואפשר שצ"ל: „אחר" במקום „תחת" —. רבים קראו תגר על הראב"ע על דינו הקשה „וספרו ראוי להשרף", שהיה מותח על כל ספרי האנשים שלא כדעתו דעתם (עיין למשל, אגרת שד"ל הנ"ל), אבל, כמדומה, שחדודו של הפתגם הוא אצלו קודם ללבונו, והשתמש בו רק בשביל שספר ושרף הוא לשון נופל על לשון וכונתו רק לומר שאסור לקרות בו הפך „ספר" שעשוי לקריאה.

[2] תרגום „ונסתם" הראשון — ויסתתים, כאלו היה כתוב ונִסתם, וכן תרגמו השבעים בכל שלש הפעמים שכתוב בפסוק: נסתם או ונסתם ועיין בפירוש הראב"ע לפסוק זה שאנשי מזרח קוראים ונסתם כמו נעתם ארץ, ועיין ב„מבוא לנקוד האשורי" של פינסקר (עמ' 2) שבהכ"י של פירקוויץ עם הנקוד האשורי הנון של נסתם מנוקד בכל הפסוק בחירק חטוף נחי, ועיין „מאור עינים" בחלק „קול אלהים" (ווילנא תרכ"ו עמ' 18) ו„מנחת שי" לפסוק זה.

הישרה, רק הוסיף טעם, כי כל מבין ידע הפשט, וכמוהו: והאיש משתאה לה (שם כ״ד כ״א) ואין ספק, כי התו לבנין התפעל, והמלה[a] מגזרת שואה, כטעם[b]: משתומם, וטעם: לה — בעבורה, כמו: אמרי לי אחי הוא (שם כ׳ י״ג), פן יאמרו לי (שופטים ט׳ נ״ד), ואמר פרעה לבני ישראל (שמות י״ד ג׳), רק המתרגם הוסיף טעם, בעבור שהכתוב הוא משתאה ולא משתומם, כי אע״פ שהיה שותה, לה היה מסתכל[1], והנה מסתכל טעם משתאה, והטעם שישאה נפשו מכל מחשבה[c], רק בדבר אחד, וקרוב מזה הטעם: חרב אל הבדים (ירמיה נ׳ ל״ו) כמו[d]: בדיך מתים יחרישו (איוב י״א ג׳) והם המתבודדים במחשבת אחת[2]. והנה אם מצאנו לקדמונינו מלות שאינם כפי דקדוקנו, אין טענה עליהם, והנה כתוב בתלמוד[3] על אדם שאמר: רחלים, ותפשו אחר בעבור שלא אמר: רחלות, והשיב הראשון: הלא כתוב[e]: רחלים מאתים (בראשית ל״ב ט״ו), אז ענה: לשון תלמוד לחוד ולשון מקרא לחוד[f].

ויאמר ר׳ מרינוס[4], כי קדמונינו אמרו: תורמין מגזרת תרומה, כאשר אמרו העברים: מתיהדים (אסתר ח׳ י״ז) מגזרת יהודה; ולפי דעתי, שאין פירוש „מתיהדים" כאשר חשב, שטעמו ששבו לתורת יהודה, רק טעמו: היו מתיחסים אל משפחת יהודה ואומרים כי אנחנו מבני יהודה, וידוע [ו׳ ע״ב] כי תו התפעל לאות על דבר שיראה הפועל לאחר, פעם[g] הוא אמת, כמו: והתגדלתי, והתקדשתי (יחזקאל ל״ח כ״ג) ופעם שקר, כמו: יש מתעשר (משלי י״ג ז׳), מתרושש[h] (שם) ממתכבד[i] וחסר לחם (שם י״ב ט׳) וזהו ההפרש בין[k] מתכבד ונכבד; וככה פירש הספרדי הנזכר מלת: המבעה, כי המחלוקת[l] בין החכמים היתה: אם המלה מגזרת אם תבעיון (ישעיה כ״א י״ב) שהוא מהבנין[m] הקל, או מגזרת: נבעו מצפוניו (עובדיה א׳ ו׳) שהוא מבנין נפעל; ואלה דברי רוח.

ואחרי קדמונינו קמו פייטנים ועשו פיוטים אין קץ להם, ולא ידעו לדבר נכונה, אע״פ שאין פיוטם במשקל ולא הצריכם[n] חרוז לאמר טעות, הם מבקשים לומר מלות קשות[o], ויברחו מלשון המקרא, ויאמרו[p] מן תחנה — תחן, אם כן יאמר מן תפלה — תְּפֶל: משקל אחד להם[q], ושניהם מפעלי הכפל, כאשר אפרש, ואומרים מגזרת תחלה — אתחיל, והם בורחים מרברי התורה שאמרה: היום הזה אחל תת פחדך[r] (דברים ב׳ כ״ה), אם כן יוכלו לומר מן תפלה — אתפל, ויאמרו: צקוני, מגזרת צקון לחש (ישעיה כ״ו ט״ז), והם לא ידעו, כי הנון איננו[t] שורש, רק הוא נוסף, כמו: אשר לא יראון ולא ישמעון (דברים ד׳ כ״ח), והו״ו סימן

---

[a] פ׳: והמלה הזאת. [b] פ׳: כמו [c] ד׳: מחשבתה. [d] ד׳ „כמו" ליתא. [e] פ׳: כתוב הוא.
[f] פ׳: אז השיב לשון מקרא לחוד ולשון תלמוד לחוד. [g] פ׳: ופעם. [h] פ׳ „מתרושש" ליתא.
[i] פ׳: מתכבד. [k] ד׳: שיש בין. [l] פ׳: במחלוקת. [m] פ׳: מהגון. [n] פ׳: הצריכום.
[o] פ׳: מבקשים מלות זרות. [p] פ׳: אם יאמרו. [q] פ׳ „משקל אחד להם" ליתא. [r] ד׳ „תת פחדך" ליתא. [t] פ׳: איגו.

---

[1] ר״ל שהמתרגם מפרש משתאה — מסתכל, והמלות „אעפ״י שהיה שותה" אינן פירושו של משתאה, אלא הרצאת הדברים של הראב״ע, אבל בפתיחתו לס׳ „יסוד דקדוק" שפרסם בכר בספרו „הראב״ע בתור מדקדק" (עמ׳ 148) הוא אומר להדיא: „וכן: והאיש משתאה הוציאוהו מלשון: והשתיה כדת"; ואפשר שכוון לתרגומו של ר׳ סעדיה גאון שתרגם כך. ועיין רש״י לפסוק זה.

[2] בפירושו לפסוק זה הוא מפרש: כזביך ועיין בפירושו לישעיה (מ״ד כ״ה); ועיין ברכות (ס״ג ע״ב), תענית (ז׳ ע״א) ומכות (י׳ ע״א), שגם חכמי התלמוד מפרשים מלה זו מלשון בדידות.

[3] חולין (קי״א ע״ב) „כי סליק איסי בר היני כו׳.

[4] ריב״נ בהקדמתו לס׳ הרקמה (עמ׳ VIII ועמ׳ IX) ועיין פירוש הראב״ע לפסוק „מתיהדים", מאזנים (ה — י״ט ב׳ ו — כ״ז) וצחות (ל״ו ב׳, מ״ר א׳).

לשון רבים, והעד פקדוך (ישעיה שם) גם למו (שם), והנה טעמו: שפכו לחשם, כטעם: ולפני ה' ישפוך שיחו (תהלים ק"ב א'). ואם שאל שואל: אין נון צקון, כנון יראון, בעבור שהוא פועל עבר! הראינו לו: אשר לא ידעון אבותיך (דברים ח' ט"ז) ויחנון[a] בעבר ארנון[1] (שופטים י"א י"ח) ואם השיב: אם כן, אנה יוד יצק? הראינולו: והיום רד מאד (שם י"ט י"א), ואלו היה צקון כדבריהם ויהי לשון יחיד תואר השם תחת רבים, היה ראוי להיות תחת אות הצדי שוא נע, כמשפט כל סמוך.

וישמע אחד [ז' ע"א] מהתלמידים שהייתי אומר כדברים האלה[b] על אלה המשוררים, בקש[c] ממני לחבר לו ספר שיוכל להכיר בו דרך דקדוק הלשון, ויקשה ממני לשאול, בעבור שכבר חברתי בדקדוק במדינת רומה: ספר המאזנים[d] ובעיר לוקה[e]: ספר היסוד ושפת יתר, ובעיר מנטווה ספר צחות, ויען ויאמר, כי אין איש מהם שהספרים ההם[f] אצלו שירצה לתתם לו, ולא היו הספרים אצלי, כי[2] מנהגי לכתוב כל אשר יעלה על לבי, גם יש פעמים שאין לבבי[g] מפונה ממחשבות, ואף כי היום, וכאשר אלצני התלמיד הנזכר בראשית השירים[3] נתתי לו שאלתו ועשיתי[h] בקשתו, וזאת תחלת הספר:

העין. זה האות אין צורך להזכיר כי אם האות הראשון[i] באחת התנועות[4], והוא תחלת כל האותיות בדרך התולדת[5], בעבור שהוא יוצא מלפנים מהגרון, על כן הוא[k] נרחב בלשון הקדש וירחיב אשר לפניו יותר מכל האותיות, הלא תראה, אמרו: ויחן בנחל גרר (בראשית כ"ו י"ז) ולא יתכן לאמר כן מן[l]: ויען איוב (איוב ג' ב'), ויעל משה (שמות י"ט כ'), ויעש בצלאל (שם ל"ז א'), ואם טען טוען הנה מלת עברי

---

[a] פ': ונו"ן. [b] ד': דברים כאלה. [c] פ': ובקש. [d] פ': מאזנים. [e] פ': לוקא.
[f] ד': הם. [g] פ': לבם. [h] פ': ועשיתי לו. [i] פ': בראשון. [k] פ' „הוא" ליתא.
[l] פ' „מן" ליתא.

---

[1] עיין בספרו צחות (ל' ע"א), פירושו לדברים (ח' ג') ולישעיה (כ"ו ט"ז), ועיין בשיר הענק לר"ש בן גבירול שכותב: ידועה נו"ן צקון ונו"ן ויחנון עת תעמוד בהם ועת נותרת" (מחברת הערוך לר' שלמה פרחון עמ' XXIV) ואת השני פסוקים של ידעון אינו מזכיר, ובס' הרקמה לריב"ג (עמ' 35 ועמ' 36) נמצא הכל.

[2] עיין לעיל הערה (9) והוא אומר: אבל מאחר שמנהגי לכתוב . . . נתתי לו שאלתו וכתבתי לו ספר זה.

[3] ליפמן, גרץ, בכר ורוזין כותבים בפשטות ששם התלמוד הזה היה שלמה, לפי שבהשיר שלפני הספר נמצא „תהי על ראש שלמה כעטרה"; טור זה נמצא בהבית הד' של שיר בן ו' בתים ואם כן אינו „בראשית השירים", גם הלשון „שהזכרתי" מורה הזכרה בדרך אגב. יותר קרובה היא ההנחה ששם התלמיד היה בנימין, שם שהוא מזכיר אותו בבית הראשון של השיר, באמרו: „וכל ימין חלושה"; עיין בפירוש הראב"ע לאסתר (ב' ה') הוצאת צדנר: ובעבור היות בן נוסף למלת „בנימין", וגם ר"י חיוג בס' „אותיות הנוח" ערך „ימן" דעתו כן; תלמיד ששמו בנימין אנו מוצאים בשיר שלפני פירוש הראב"ע על ס' איוב (בכ"י של הווטיקן) ולס' שה"ש (הוצאות Mathews) ובשירו הגדול „נדוד הסיר אוני" (רוזין ח"א, נ"ח, שורה קנ"ג); בשני המקומות האחרונים נזכר בשם „בנימין צעיר" רמז ל„ימין חלושה". לפי הנחה זו, מכוון הראב"ע בבית הרביעי אל שלמה מלך ישראל והוא אומר שחכמת לשון תורה וכו' מהללת כמו אבן יקרה שלקח דוד מעל ראש מלך בני עמון (ש"ב י"ב ל' ודה"א כ' ב') כדי שתהי על ראש שלמה כעטרה ורומז בזה להכתוב (שה"ש ג' י"א) ולדרשת חכמי התלמוד: ביום חתונתו זה מתן תירה (משנה תענית סוף פ"ג) [? ? — אפ'].

[4] ר"ל כשמדברים ע"ד העי"ן אין הכונה להאותיות ע' י' ונ' של השם עין, אלא רק להאות ע' באחת התנועות: עַ, עָ וכו' ועיין להלן (כ"ט ע"א) „ואין צורך להזכיר הלמד והפא" ובפירושו לשמות (ג' ד"ה „אמר אברהם") „ואל תבטא האות" וכו'.

[5] הראב"ע חושב בעקבות המדקדקים הערביים את העי"ן לאות הראשונה בטבע; עיין צחות (י"ב א') ס' „יסוד מורא" (שער י"א) ובפירושו לשמות (שם).

הרעים, ודרכיהם המקולקלים קלקלה של(?), תואנה הוא מבקש להסית ולהדיח את ישראל מאחרי השם. הביטו וראו נא מה מעשיהם של אלו ומה הוא הפרי היוצא מנטיעתם שרץ מעופף, כבני חנף ינביהו עוף, לבטל שלשה דברים שהעולם עומד עליהם, והם התורה והעבודה וגמילות חסדים, וגם שלשה דברים שהעולם קיים עליהם והם הדין והאמת והשלום.

א) היא התורה, בוודאי היא חוגרת שק על מתניה מאותם האוילים, אשר מאסו בתורה שבע"פ ומפרשי הש"ס כאפס ותוהו נחשבים להם לנהוג בהם מנהג בזיון, מה שאין להעלות על הכתב כידוע ומפורסם. ואף אם אמנם קצתם אשר הוחזקו לאנשי השם ולומדי התורה, עכ"ז המה הגורמים בניזקין. וראו הנידולין שגדלו, כי ע"כ תפוץ (תפוג?) תורה ויצא דבר מעוקל, אשר לא לרצון הוא לפני השם.

ב) היא העבודה זו תפילה, נתנו תפלה לאלקים, בשומם כל אבני מזבח כאבני גיר מנופצות, ומטילים שמץ ודופי בתפילת של כל אחב"י היראים והשלמים, כאלו להם לבדם נתנה הארץ. ובאמת דרכם לא יתכנו, וכל המשנה ידו על התחתונה, ובפרט הכת"ר אשר נותנים בראש ממ"ה (מלך מלכי המלכים) הקב"ה[1] בחוץ לארץ כמקריבים קדשים בחוץ; כמבואר בספר מגלה עמוקות, שכל ישעו וכל חפצו של מרע"ה אשר נכספה וגם כלתה נפשו לכנום לא"י לא לאכול מפרי' ולשבוע מטובה רק כדי שיוכל לומר קדושת כת"ר שהוא נמנע ממנו בהיותו בחוץ לארץ. וא"כ איפה הוא הצד ציד הרמאות ברמיותו להטעות את העולם ולהתקדש יותר ממרע"ה, הלא כל השומע יצחק לו ולא יחרוך רמי' צידו.

ג) היא גמילות חסדים. עיקר גמ"ח היא מה שהאדם עושה ע"י נפשו, כמשה"כ גומל נפשו איש חסד ועוכר שארו אכזרי. ומי איפה הוא אשר לא יעירנו לבבו לראות ברעה המוצאת את בני עמינו ממעשיהם של אלו שנעשית (sic) בעוה"ר לצודד הרבה נפשות מישראל במצוות האיולת.

ד) היא האמת, שפת אמת תיכון לעד ולא לאורך היא צריך, ועד ארגיעה לשון השקר, השמים כזב מחסם, ובשקר נסתרה דרכם, ולבושיהם אדרת שער למען כחש, ולענות (ולהונות?) את דעת הבריות בשקר שאין לו רגלים רגל ישרה, רק יש להם כרעים לנתר בהן על הארץ, ולהשתחוות להם לאגורת כסף ולאכול לחם כזבים וכל דבריהם דברי בלע לשון מרמה, ולהשליך אמת ארצה. אמנם אמת מארץ תצמח, כאשר כתבתי במועצות ודעת להודיע קושט אמרי אמת ולהשיב אמרים אמת.

ה) היא הדין. מהידוע כי מעקרי התורה אחרי רבים להטות. ומה אעשה, כי יקומו אנשום מתי מספר ונאספו להתקשר מעדנות קומה (קימה?) שאין בה הידור, ומושכות כסילים להמשיך ולהתלקט אחריהם אנשים ריקים ופוחזים פחותי הערך, להכריע כל חכמי ישראל במאזניים לעלות המה מהבל יחד.

ו) היא השלום. הנה לשלום מר לי מר, קוויתי לשלום ואין טוב. כסלע המחלקות הלך לבם עתה יאשמו, אשם מעילות למעול מעל בד', ולקח עצמו לצד אחד להלהיב ולהגדיל את התבערה. אחד מביא את העצים, ואחד מביא את האש, מוליך ומביא, עד שראו את כל הגולה כמדורת אש לא נופח הטמון במצפונם טמוני לב העקום, ותזנח משלום נפשי ומסיינים בי(?). ודבר השם שלום לכל עמו ואל חסידיו ואל ישובו לכסלה.

ואחרי הודיע (הודיעי) את זאת אין נבון וחכם שלא יקבל האמת ממי שאמרו; ואף אם הי' להם איזה טעם למנהגיהם ונימוסיהם החדשות, צריך לשקול הדבר בפלס ומאזנים הבחינה, אם הטעם הוא כדאי ומספיק להכריע ולבטל את כל

[1] כלומר קרושת „כתר".

הסכנות הגדולות והעצומות העתידות להתחדש ממעשיהם. וכבר הקדמתי בפתח אמרי מראש, לא בסתר דברתי עמו, פנים בפנים, כענין שאלת החכם מה הוא אומר. הכוונה בזה על מר"עה שהוא אב לחכמים, אמר ונחנו מה. וכן לענין היראה, הלא אומר מה ד' אלקיך שואל וגו' כי אם ליראה וגו'. וכן החכם הבא להוכיח ראוי לו לבא במלת מה שיאמר מה העדות וגו'. הכלל כי במה נחשב הוא לנגד קיום מצוותיו יתברך, מאחר שהמצווה הוא ד' א' שאין קץ לגדולתו ורוממותו ית', ואנכי איש רמה ובן אדם תולעה שהוא כאין נגד שמו ית', הוא המצווה שממנו י"ת בוודאי ראוי לו שלא לעבור ח"ו על מצוותו, כמ"ש אשר צווה ד' א' אותנו. וזה שאמר ואף אתה אמור לו, בפניו דווקא. כן עשיתי, שהוכחתי אותו בתוכחת מגולה לבקש ממנו התנצלות, והארכתי למעניתו בדברי תשובת הבן החכם דבר דבור על אופניו. ועתה באתי לרמוז בדברי שאלת הבן הרשע במלת מה, באומרו מה העבודה הזאת לכם המוחזקת אצליכם, כי עבודה אחרת יקח לו. ועליו נאמר ולפי שהוציא את עצמו מן הכלל כפר בעיקר, ואף אתה הקהה את שיניו על תוכחתו.

והנני מתנצל, בל יחשדני שומע ח"ו, שבאתי מחמת איזה שנאה ח"ו או קנאה למחלוקת או לשום פני' אחרת ח"ו, כי עדי בשחק וסהדי במרומים, שכל מגמתי רק למען שמו הגדול ית' שלא יתחלל, ומשנאי השם אשנא ובמתקוממים אתקוטט. כי ידוע ומפורסם שמעולם אני שונא ורודף לאנשי כת הנ"ל. ואני מפיל תחינתי לפניו לעזוב אהבת הנצוח ולהודות על האמת שנעשתה בשגגה מאתו, ויסור הוא על (עם?) כל הנלווים אליו מלכת בדרך הזה עוד. ושמעו אלי ותחי נפשיכם, אל נא תרעו לכם ולנו, לכו נא הגברים ועבדו את ד' בלב שלום (שלם) כאיש אחד חברים. ואל תרבו תדברו גבוהה, כי אל דעות ד' ולא (ולו) נתכנו עלילות. ולא יחלק העם עוד לשני כיתות. וד' יטה לבבינו לאהבתו וליראתו, ונזכה לעבדו שכם אחד עבודה תמה, ונזכה לראות בנחמות ציון וירושלים ד' שמה. היום יום ח׳ ת תמוז תקמ"ד לפ"ק פה עיר ווארשי.

נאום אברהם מבית קאצינעלינבוגין חונה פ"ק בריסק דליטא[1].

No. 2.

העתק מכתב דק"ק ווילנא.

אל האיתנים מוסדי ארץ, אבני קירות מצוקי ארץ, נודע שמם באיים וקצוי ארץ, אנשי השם עומדים בפרץ, גודרי גדרים ומישרים ארחות פריץ, המה עיני העדה היראים וחרדים לדבר ד', הפרתמים וסגנים נגידים ראשים רוזנים פרנסים, בעלי קרנים ובעלי תריסין, כגן רעננה נעלסים, ה"ה הרי' המאוה"ג חכמים ונבונים חריפים ושנונים יושבי בשבת תחכמונים, אב"ד וראשי מתבתא דקהלותינו הראשיות.

קול ששון (שאון?) מעיר, כאיש מלחמות יעיר קנאה, על כת המסיתים ומדיחים, המה בל למד צדק, כי ארץ נכוחות יעוול כנכדי שעיר (?).

קול קורא במדבר, פנו דרך הרימו מכשולות, וכי המה בנים לא אבו שמוע בתורת השם, אשר לא תחזו לנו נכוחות, רק בדברי חלקלקות חזו מהתולות, משאות שוא ומדוחים ודברי נבלות, גדלו ולא יסף (?). הוי המעמיקים עצה לסתור והיו במחשך מעשיהם, במחשבה רעה מצורף לעושיהם, וכל הקלין יורדין לטומאתן במחשבה, ואין עולין מטומאתן אלא בשינוי מעשה רב, לילך בדרך אתם ולמנוע רגל מנתיבותם.

---

[1] בקובץ „שבר פושעים" חסר הפרט, ואחרי החתימה באה הוספה זו מהמלקט: „הדברים עתיקין כהווייתן, מהעתקה שהיא נעתק מגוף הכתב, שנמסר לכבוד הרב החסיד מוה' לוי יצחק אב"ד דק"ק זעלחאב לידו ממש, והרב הנ"ל לא שם לבו לדברי הגאון הנ"ל".

בעבור שיהיה ראוי להיות תחת הוו שוא נע, ושני שואים מתחברים אין כח בלשון לבטא בהם, ואם שאל שואל: איך תקרא כן אלף ואיננו כתוב. התשובה: ככה [ט' ע"א] קבלנו הקריאה מפי האבות[a] הקדושים דור אחר דור, גם כן יקרה אם היה האות הבא אחרי הו"ו אחד מאותיות השפה, כמו: ובאו בביתך (שמות ז' כ"ח), ופרו ורבו (בראשית ח' י"ז), ומלאו בתיך (שמות י' ו'), גם כן נקרא יוד במלת ירושלם, ואיננו כתוב מלא בכל המקרא[1]; גם כן קודם אות הגרון, אם הוא סוף מלה וינקד בפתח[b] נקרא אלף כמו: ריח ניחוח, מדוע, להתרועע (משלי י"ח כ"ד), עד אשר יניח (דברים ג' כ'), וכאשר שמו המנקדים חירק בין למד ירושלם ובין המם, להורות על היוד, כן שמו פתח בין בית המזבח ובין החית[2] להורות על האלף שיקרא, ואם לא נכתב, על כן יטעו המנקדים בארץ אדום המשימים[d] תחת סוף המלה[e] שוא, כי אין צורך, כי ידוע הוא[f], כי כל מלה שיבטא אדם בה, תחלתה תנועה, וסופה נוח[g]; והנה אם היה האות האחרון אחד מאותיות אהוי, יש פעמים שיהיה נח נעלם, והנה האלף לעולם יהיה כן עם כל תנועה, גם יש אלף נכתב בעבור היותו שרש, ואיננו במבטא, כמו: חטא, ומלת: לשוא, (שמות כ' ז') כי לפי דעתי הוא[h] מגזרת שואה, והו"ו במקום אלף, והאלף תחת הא, והטעם: דבר בטל[i] שאין בו ממש, וככה פרשו בו קדמונינו[3], להפריש בין שוא לשקר[k]. גם ההא ימצא נעלם, ויש פעמים שיראה בעבור היותו שרש נראה כהא: נגה אור (איוב כ"ב כ"ח), גאון וגבה (שם מ' י'), על כן הוצרכו המנקדים לשום[l] נקודה תחת[4] ההא ויקראוה מפיק, והטעם: מוציא, כי היה נעלם ויוציאוהו להיותו נראה, או יהיה סימן נקבה שאיננה נמצאה, כמו: ידה רגלה, ויש הא[m] שהוא נעלם[n] והוא שורש, כהא[o]: בנה, קנה, או סימן נקבה: שמרה, [ט' ע"ב] זכרה ירושלם (איכה א' ז'), גם יהיה נוסף כהא: אשמעה (ירמיה ד' כ"א), ימהר יחישה (ישעיה ה' י"ט), ונדעה נרדפה (הושע ו' ג'), תתחרה את הסוסים (ירמיה י"ב ה'), תעופה כבקר תהיה (איוב י"א י"ז); ויש הא נעלם, פעם עם פתח קטון[p] ופעם עם קמץ קטון[p], כמו: כי את כל מַעֲשֶׂה האלהים יביא במשפט (קהלת י"ב י"ד) הוא[q] בשלש נקודות, להורות כי הוא מוכרת[r], ראיתי[5] את כל מַעֲשֵׂה האלהים (שם ח' י"ז) — בשתים, בעבור היותו סמוך, ויעשו ככה המנקדים, כי הסמוך עשוהו ככה במשפט, בעבור שהוא עם נח נעלם, והנה הוצרכו להוסיף נקודה להפריש אם יהיה[s] סמוך, וככה עשו, כי בן בליעל (ש"א כ"ה י"ז), הוא סמוך וראוי להיותו בפתח קטן, בעבור שבא על נח נראה, והנה הוצרכו לשום: ותלד בֶן שני[6] (בראשית ל' ז' ו"ב) והוליד בֵן פריץ (יחזקאל י"ח י') בקמץ קטן, להפריש בין המוכרת בטעם

---

[a] פ'. הקריאה מהאבות. [b] ד' „וינקד בפתח" ליתא. [c] ד': נקרא אלף נח. [d] פ': בארץ מזרח והוא שמשימים. [e] פ': תחת החית. [f] פ' „הוא" ליתא. [g] פ': נח. [h] פ': כי הוא ל"ד. [i] פ' „בטל" ליתא. [k] פ': ושקר. [l] ד': לשים. [m] ד' „הא" ליתא. [n] פ': טעם נעלם. [o] פ': כמו. [p] פ': קטן. [q] פ': שהוא. [r] פ': שהוא מוכר[ת]. [s] פ': היה.

---

[1] וכן הוא כותב במאזנים (ה—כ"א ע"א, ו—כ"ט), אבל בצחות (ו' ע"ב) „שלא תמצא . . . רק חמש" כמו שהוא עפ"י המסורה שבחמשה מקומות כתוב: ירושלים, ביו"ד אחר הלמ"ד.

[2] וכן הוא כותב במאזנים (ה — כ"א ע"א, ו — כ"ח) „קרוב תחת האות האחרון" ובצחות (ו' ע"ב) ולא כמו שאנו כותבים הפתח תחת הח"ת.

[3] שבועות (כ"א ע"א) במשנה.

[4] ליפמן כותב: „צ"ל תוך" אבל גם בצחות (ז' ע"א) הוא כותב: „תחת ה"א" וכו' ע"ש.

[5] בספרינו: וראיתי וכו'.

[6] וכן הוא כותב בצחות שתי פעמים (ה' ע"א ול"ז ע"א), והוא אומר שם להדיא: „ואם הוא במקף" אבל בספרינו: „ותלד בלהה שפחת רחל בן שני", בלא מקף, „בן ששי" (שם כ') במקף.

הענין והסמוך, אע״פ שהוא סמוך בטעם, כי חכמי הדקדוק לא ישמרו רק הטעמים[1], כי הם העקרים, ועוד עשו: בונֵה ירושלם (תהלים קמ״ז ב׳) בשתים כמשפט, בעבור שהוא עם נח נעלם; אשר אתה בונֶה (מ״א ו׳ י״ב) בשלש, בעבור שהוא מוכרת בטעם[a]; ויש הא תחת ו״ו שהוא נח נעלם כמו[b]: כאין שפכה אשורי (תהלים ע״ג ב׳), לא יקרחה קרחה (ויקרא כ״א ה׳), ותחת[c] ו״ו בחולם, כמו[d]: בתוך אהלה (בראשית ט׳ כ״א), כי פרעה אהרן (שמות ל״ב כ״ה); והו״ו פעם יהיה נח נראה בסוף כו״ו: שלו הייתי[e] (איוב ט״ז י״ב), ענו מאד (במדבר י״ב ג׳), ותעל השלו (שמות ט״ז י״ג), כי הנה הסתו[f] (שה״ש ב׳ י״א), ופעמים יהיה כן נראה, והוא סימן[g] לשון יחיד עם יוד[h], שהוא סימן רבים סמוכים[i], כמו: עליו, ידיו, רגליו, ולעולם יהיה ביוד, גם יהיה קמוץ בקמץ גדול[k] האות הראשון שהוא קודם היוד והו״ו, כי הנה קו וצו והדומים להם לעולם הם[l] פתוחים בפתח [י׳ ע״א] גדול, רק אם היו במקום מוכרת, כדרך כל פתח גדול שישוב קמץ גדול[2]; והנה המדקדקים הטיבו[m] לעשות, כי הנה האות הבא קודם הא הנקבה שהוא במפיק לעולם הוא קמוץ, להורות, כי ההא איננו שורש, והטעם להפריש בין הא: ידה והא: גבה לבך (יחזקאל כ״ח ב׳) ויפה עשו, וככה עשו[n]: ידם, רגלם להפריש שהוא סימן[o] רבים ואין הממ שורש, על כן: והמַם גלגל עגלתו (ישעיה כ״ח כ״ח) פתוח המם, והמָם מהומה גדולה (דברים ז׳ כ״ג) קמוץ בקמץ גדול, בעבור שהוא סימן לשון רבים; ואם טען טוען הנה אתה משבח המדקדקים והנה הם עשו הפך דבריך שאמרת, שאין צורך לשום תחת[p] נח נראה שוא, והנה: פתיתני ה׳ וָאֶפָּת (ירמיה כ׳ ז), ואַתְּ תדבר אלינו (דברים ה׳ כ״ד), יָדֵךְ, רַגְלֵךְ, לשון נקבה, ואחר שיש תחת דלת[q] ידך קמץ קטן אין צורך לשוא, כמו[r] וַיֵּשְׁתְּ מן היין (בראשית ט׳ כ״א), וַיִּפְתְּ בסתר לבי (איוב ל״א כ״ז), ואותי שָׁכַחַתְּ נאם ה׳[3] (יחזקאל כ״ב י״ב)! התשובה: דע, כי אות התיו והכף ימצאו שרשים בסוף המלה, גם — משרתים, והנה בעבור זה הוצרכו לשום שוא נח להיות הדבר מבואר בלי ספק[4], שלא יאמר האומר, אולי שכח המנקד

[a] פ׳: בטעם הטעם. [b] ד׳ ,,כמו" ליתא. [c] פ׳ ,,ותחת" ליתא. [d] ד׳ ,,כמו" ליתא.
[e] פ׳: ושקט. [f] פ׳: כי הסתו עבר. [g] פ׳ ,,סימן" ליתא. [h] ד׳: יחיד זכר רק אם היו״ד.
[i] פ׳: סמוכים לו. [k] ד׳ ,,בקמץ גדול" ליתא. [l] ד׳ ,,הם" ליתא. [m] פ׳: יחשבו ובשולי הגליון: ס״א הטיבו. [n] פ׳: ויפה עשו וכן ידם וכו׳. [o] פ׳: סימן לשון. [p] פ׳: עם. [q] פ׳: הדלת.
[r] ד׳ ,,כמו" ליתא.

[1] הראב״ע משתמש כאן במלת טעם בערבוביא: ,,בטעם הענין" במובן משמעות ושעור הענין, ,,סמוך בטעם" במובן נגינה, ר״ל במקף, ,,לא ישמרו רק הטעמים" עוד הפעם במובן הראשון, בנגוד לטעמי הנגינה.

[2] הראב״ע היה מנקד כל השמות בעלי שתי אותיות, בלי שים לב אל משקלם, כגון: בת (מן בנת), פת (מן פתת) קו ופר במוכרת בקמץ ורק בסמוך בפתח; עיין מאזנים (ה — ט״ז א — ב׳, ו — כ׳ ד) וצחות (ד׳ ע״א, ז׳ ע״ב, ל״ו ע״א וע״ב) ובפירושו לשמות (א׳ י״א).

[3] בספרנו הנוסחה: אדני ה׳, ואפשר שהיה כתוב רק השם הראשון, ורגילים הם הסופרים (ואפשר הראב״ע עצמו) להשתמש בהשם ה׳ גם במקום שאר שמות, עיין למשל מאזנים (ה — ל״א ע״א ו — ל״ח) ה׳ בם במקום: אדני בם (תהלים ס״ח י״ח), שם (ה — מ׳ ע״א, ו — מ״ז) עבודת בית ה׳ במקום: . . . האלהים (דה״א ט׳ י״ג).

[4] בשני דברים חלוק נקודו של הראב״ע מהנקוד שלנו: א) הוא מנקד גם תיו רפויה בסוף התיבה (ואפת) בשוא, אם התי״ו היא שמושית. ב) אינו מנקד גם ,,ך" אם היא שרשית כגון במלת דרך וכדומה, לפי שכל עקר השוא אינו בא אלא להבחין בין זכר לנקבה; [וכן נקד גם ר׳ יהודה חיוג, עיין בספרו ס׳ הנקוד (דוקס עמ׳ 200, נוטט עמ׳ 130), אף שמביא דוגמאות רק ממלות עם תיו דגושה] עיין מאזנים (ה — ב׳ ע״ב, ו — ז׳) וצחות (ז׳ ע״א) [מה שכתוב שם ,,כף ירדך" הוא טעות של דפוס וויניציא, שאחריו נמשכו כל הדפוסים המאוחרים, אבל בכ״י פריז (N: 1221) מן ה׳ ע״ז ובכ״י סרוואל מהמאה הט״ז (עכשיו קנין בית מדרש הרבנים דברסלוי) נאמר: ,,כ״ף ידך" ומתוך דברי הראב״ע גופא שם מוכח שצריך להיות כך]; אבל כבר הרד״ק היה מנקד בנקוד שלנו; ע׳ מכלול שער השוא (ליק קל״ט ע״ב).

באמרו: שמרת לשום קמץ גדול, על כן סר[a] הספק בשומו שוא, כאשר עשה באות השין, כי ככה הוסיף לבאר.

והוו יתחלף ביוד ושניהם נראים, והיוד הוא שורש כמו[b]: ילד, אין לה ולד (בראשית י"א ל') לא היה לה ולד (ש"ב ו' כ"ג), והם שני[c] שמות על שני משקלים והטעם אחד[1]; יוד [י]דע ישוב ו"ו במלת: יודע לכם (יחזקאל ל"ו ל"ב), אולי עשו כן העברים, בעבור שכבד על הלשון לחבר ב'[d] יודין, ואם טען טוען, הנה מצאנו: או ירה יירה (שמות י"ט י"ג)! יש להשיב: אולי עשו כן שלא [י' ע"ב] תתערב[e] עם המפעל שהוא מן נורא, מגזרת למען תורא (תהלים ק"ל ד').

והנה ר' יהודה בר' דוד נ"ע, הוא ראש המדקדקים, אמר בספרו[2], כי מלת: יוכל (שמות י' ה') היתה ראויה להיות[f] עם חולם, כמו: זכור מלחמה אל תוסף (איוב מ' ל"ב) שהוא מבנין כבד[g] הנקרא: הפעיל, פחז כמים אל תותר (בראשית מ"ט ד'), רק בעבור שלא תתערב[h] המלה עם תאכל[3], שהוא מגזרת אכילה, על כן החליפו החולם בשורק, כי יתחלפו, הלא[i] תראה, אין הפרש בין: מי יודע יָשׁוּב (יונה ג' ט') ובין: וְיָשׁוּב העפר (קהלת י"ב ז'), יָקוּם אבי (בראשית כ"ז ל"א) וְיָקוּם[4] לקול הצפור (קהלת י"ב ד'), יכסיומו (שמות ט"ו ה), בשורק[k] כי המשפט להיות בין המם והו"ו חולם, כחולם[l]: ישפוטו הם (שם י"ח כ"ו), ולפי דעתי, באה[m] המלה כן[n] כדרך המקומות המוכרתים שהם אתנח, או סוף פסוק, בעבור שחשבו השתי[o] מלות כאלו הם אחת, בעבור שהם תנועה[p] אחת, והנה הוא נחשב כסוף[q] פסוק; ויש ו"ו נעלם ויתחלף ביוד כמו[r]: ושם עירו פעו (בראשית ל"ו ל"ט) ובדברי הימים: פעי (דה"א א' נ'), ומחיאל (בראשית ד' י"ח), ומחויאל[s] (שם) וכמוהו: קרואי (במדבר א ט"ז), קריאי (שם כ"ו ט'), אע"פ שהאחד פעול, והשני שם התואר, ויש ו"ו תחת הא שהוא שורש, כמו: עָנָו, (במדבר י"ב ג'), שלו הייתי (איוב ט"ז י"ב), כי חדות ה'[t] (נחמיה ח' י'), גם ו"ו: וישתחוו להם (דברים כ"ט כ"ה), ועל דעת רבים כמוהו: לשון שקר ישנא דכיו[u] (משלי כ"ו כ"ח), ולפי דעתי, שהו"ו סימן לשון רבים סמוך אל יחיד, והטעם[v] טוחנותיו, והטעם, כי יוכו שניו בעבור שקרו[w], והוא על דרך משל, ואם שאל שואל, מה טעם זכר שיניו? בעבור היות הלשון דר ביניהם, ונקראו[x]: דכים, בעבור שידכאו המאכל, והנה יהיו שמות תואר יוצא, והנה יש ו"ו נראה נוסף, כמו: מקללוני (ירמיה ט"ו י'), ולפי דעתי, שהמלה מורכבת, והטעם: המקללים שלו[y] אין [י"א ע"א] להם עסק, כי אם אותי[5], והנה הנון והיוד סימן המדבר בעד נפשו; גם ו"ו: וישתחו, בעבור ההא הנוסף בסוף המלה, כי רובם להיותם עם קמץ גדול, כמו: ונדעה, נרדפה (הושע ו' ג'), אשמעה

---

[a] פ': יחסר. [b] ד' „כמו" ליתא. [c] פ' „שני" ליתא. [d] פ' שנים. [e] פ': יתערב.
[f] פ': להיותה. [g] פ': תוסף מבנין הנקרא וכו'. [h] פ': יתערב. [i] פ': ולא. [k] ד' „בשורק" ליתא. [l] פ': לחולם. [m] פ': שבאה. [n] פ' „כן" ליתא. [o] פ': שתי. [p] ד' כתנועה.
[q] פ': כמו סוף. [r] ד' „כמו" ליתא. [s] פ' „ומחויאל" ליתא. [t] פ': ה' היא מעוזכם.
[u] פ': דכו. [v] ד' „והטעם" ליתא. [w] ד': שחרו. [x] פ': נקרא. [y] פ' כלם.

---

1 זוהי לכאורה סתירה לזה שאמר שהו"ו יתחלף ביו"ד.

2 בס' אותיות הנוח ערך „יכל" וערך „יתר".

3 צ"ל יאכל וכן הוא בצחות (ג' ע"א) ואפשר שכונתו היא להפסוק: לא תוכל לזבח (דברים ט"ז ה') שרי"ח מביאו בערך „יכל" הנ"ל.

4 עיין צחות (נ"ה ע"א) ובספרינו הנוסחה הרגילה בשורק.

5 במאזנים (ה — ט"ו ב', ו — כ"ג) הוא מזכיר את הפירוש הראשון ובצחות (כ"א א') — את השני ועיין במאזנים (ה — י"ג א', ו — כ'), צחות (ס"ט א') ושפת יתר (סימן י"א) מה שכתב שם ע"ד המלות המורכבות בכלל.

מה ידבר (תלים פ״ה ט׳), גם נמצא: תתחרה את הסוסים (ירמיה י״ב ה׳), ואקראה לך (ש״א כ״ח ט״ו), ודעת המדקדקים, כי אלה באו על משקל[a] הפעלים הרביעיים, ובעבור היות וישתחו מתחלף, הוצרכו העברים לשום המלה מלעיל, שלא יתערב הוו עם סימן לשון רבים, כי לעולם הוא מלרע[b], חוץ אם היתה המלה מהפעלים השניים, כמו: קמו, שבו, אע״פ שימצא גם מהם מלרע: כי שמו אותי בבור (בראשית מ׳ ט״ו), ושמו את שמי (במדבר ו׳ כ״ז), וסרו הצפרדעים (שמות ח׳ ז׳), והנה יש הא בסוף המלה משרת סימן יחיד שאיננו נמצא, והוא תחת ו״ו כמו בתוך אהלה (בראשית ט׳ כ״א), ותחת ו״ו לשון רבים: לא יקרחה קרחה (ויקרא כ״א ה׳), כאין שפכה אשורי (תהלים ע״ג ב׳), ידינו לא שפכה את הדם הזה[c] (דברים כ״א ז׳).

ודע, כי אלה הארבעה[d] האותיות שהם[e] אהוי, הנה ימצאו פעם נוספים ופעם נעדרים, ופעם מתחלפים זה בזה, והנה האלף ימצא שורש בתחלה כאלף: אהב, אכל, אחז[f], ובעתידים יתחלף, או יתעלם[g]: אני אוהבי אהב (משלי ח׳ י״ז), ואחז בפלגשי (שופטים כ׳ ו׳), אומר אל אלה (איוב י׳ ב׳), ובאמצע האלף: שאג, שאל, ונמצא חסר[h]: יתן את שלתך (ש״א א׳ י״ז), מרשית השנה[i] (דברים י״א י״ב), והנה נראה האלף במלת: מראשותיכם (ירמיה י״ג י״ח), כי הוא מגזרת ראש, ובאה המלה על דרך לשון רבים, כמו מרגלותיו (רות ג׳ ז׳) שהיא מגזרת רגל, ובסוף המלה: מצא, קרא, ויתעלם: קוראים אל ה׳ (תהלים צ״ט ו׳), חוטאים לה׳[k] (ש״א י״ד ל״ג), וכתבו האלף להורות על השורש, ויתחלף בסוף עם הא ועם יוד, כי הנה אמרו: נשוא[l] עון (ישעיה ל״ג כ״ד), גם אמרו: [י״א ע״ב] נשוי פשע[m] (תהלים ל״ב א׳), ואמרו: נשו[1] את כלמתם (יחזקאל ל״ט כ״ו), כי שקלו מלת: נשא במלת: עשה, ואמרו: לבלתי קראת לנו (שופטים ח׳ א׳) על דרך: עשות ספרים הרבה (קהלת י״ב י״ב) ואם נכתב באלף, בעבור היותו[n] שורש, איננו במבטא, כי אם בו״ו[o], והפך זה לכלה[2] הפשע (דניאל ט׳ כ״ד) על משקל למלא, והיה ראוי: לכלות, והנה אמרו: כי לפי מלאת לבבל (ירמיה כ״ט י׳), וזה היה, בעבור שההא והאלף בסוף המלה, כאשר איננו ההא במפיק, הם שוים במבטא, אין הפרש ביניהם, על כן אמרו המדקדקים, כי אין ההא מאותיות המשך, כי לא ימצא[p] נעלם בתוך המלה רק בסוף, והנה על דרך האמת[q], לא יתחלפו, כי אם אותיות אהוי זה בזה, גם סמך בשין, כמו: בשורי מהם (הושע ט׳ י״ב), ובעל המסורת אמר: כי נתן הסכל במרומים (קהלת י׳ ו׳) הפך הסכלות[3][r], ואין צורך; ודע כי אות אחר[s] לא יתחלף, כאשר יחשבו רבים, כי זין[t]:

[a] פ׳: באו במשקלי. [b] פ׳ „מלרע" ליתא. [c] פ׳ „והנה יש . . . הזה" ליתא.
[d] פ׳: ארבעתם. [e] פ׳ „שהם" ליתא. [f] פ׳: אחז אכל. [g] פ׳: יתעלם או יתחלף. [h] פ׳ „חסר" ליתא. [i] פ׳: השנה חסירי אלף. [k] פ׳ „חוטאים לה" ליתא. [l] ד׳: נשוי. [m] פ׳: עי(ו?)ן.
[n] פ׳: באלף להיותו. [o] ד׳: ו״ו. [p] פ׳: נמצא. [q] פ׳: אמת. [r] פ׳: סכלות. [s] פ׳: אחד.
[t] פ׳: דין.

[1] בספרינו: ונשו, וגם הראב״ע מזכירו כך במאזנים (ה — י״ד א׳, ו — כ״א) ובצחות (נ״ז ב׳).

[2] בספרינו: לכלא, ועיין מאזנים (ה — נ״ב א׳ ו —) ובפירושו לבמדבר (כ״ב ו׳) שמביא את הפסוק ג״כ בה״א. על אדות התחלפויות אלו הוא מדבר במאזנים (ה — י״ח ע״א נ׳ ע״ב, ו — כ״א), צחות (נ״ז ב׳) ובפירושו לבמדבר (ו׳ י״ג), ישעיה (נ״ג י׳) וקהלת (י׳ ה׳) ובספרו שפת יתר (סימן קמ״ב) הוא אומר שיש שני שרשים: כלה וכלא.

[3] בפירושו לפסוק זה הוא מזכיר פירוש זה בשם מפרשים ואמר: ויתכן היות סכל שם התואר כמו ילד והלך, וא״כ אי אפשר לדעת אם הסמ״ך היתה מנוקדת אצלו בסגול או בצרי; בספר צחות (ע״א א׳) הוא מביא זה ג״כ בשם בעל המסורת; בדבר המסורות השונות של מלה זו עיין מכלול להרד״ק שער דקדוקי

עלז — תחת צדי, או סמך, ואין זה נכון, רק הטעמים הם קרובים; ובמשרתים יתחלף ההא בתו, ולא אדע לו טעם למה, רק בעבור המכתב שידמה זה לזה, הנה הוסיפו על ההא קו קטן, להורות שהוא סמוך, גם ההא והתו סימן נקבות, הלא תראה, כי הכף, כאשר הוא בסוף המלה האריכוהו, כי מה שהיה ברוחב השיבוהו אל האורך[a], וככה דרך הנון והצדי והפא, ונסגר הממ בעבור[b] שהוא סמוך, והנה זה לאות שזה המכתב שהוא בידינו הוא כתב עברי[1], והנה ראינו באותיות הקדריים, והנה אין[c] ההא דומה לתו, גם חפשנו באותיות כשדים ואין בין שניהם דמיון, והנה גם בשתי הלשונות [י"ב ע"א] שהם לשון כשדים וקדרים יחליפו ההא בת"ו, וזה לאות ולמופת, כי לשון הקדש היא[d] העיקר והיא הקדמונית[e], ואלה שתי הלשונות[f] מוצאות ממנה. ובעבור שיתחלף ברוב[g] ההא בתו; אמרו: ושבת לנשיא (יחזקאל מ"ו י"ז), גם אמרו: ואנכי תרגלתי לאפרים (הושע י"א ג'); ויש פעלים ששניהם שרשים[h] רק ההא נח נעלם, כמו: עוה[i], עות, והנה: עותה ושתי המלכה (אסתר א' ט"ז) יתכן היות המלה משניהם, ודע, כי התו אם היה שורש ויתחבר בסוף המלה עם תו משרת, יבלעוהו או יחסרוהו, בעבור התחברות ב' תוים[k] ויכבדו על הלשון, כמו אותו תשחית וכרת (דברים כ' כ'), ושחתם לכל העם הזה (במדבר ל"ב ט"ו), והמתה את העם הזה[k] (שם י"ד ט"ו); גם ככה דרך הנון, בעבור שהוא נמצא בסוף המלה משרת, אמרו: בצל דליותיו תשכנה (יחזקאל י"ז כ"ג), והנה[l] נון השרש מבולע[m]; גם ככה עשו: אזין עד תבונותיכם (איוב ל"ב י"א) שחסרו האלף; ואבדך כרוב הסוכך (יחזקאל כ"ח ט"ז), אע"פ שיש אלף נעדר כלל, כמו מלפנו מבהמות ארץ (איוב ל"ה י"א), ויש אומרים שהוא מבולע[m], והאמת שאין מקום שיבלעוהו בו, כי הלמד ראוי להיות[n] דגוש, בעבור היותו מהבנין הכבד הדגוש[o]. ויאמר ר' משה[2]: אם לא ישים עליהם נויהם (ירמיה מ"ט כ') שהמלה[p] מגזרת: תאשם שמרון (הושע י"ד א') והאלף מבולע בדגשות השין, ואיננו רחוק. ורבים אמרו, כי יתחלף מם משרת בבית[3], כמו: והנותר בבשר ובלחם (ויקרא ח' ל"ב), ולפי דעתי אין הדבר ככה[q], רק מנהג הלשון לדבר פעם בזה, ופעם בזה, כמו מלת: בטח שפעם תאמר עם על[4][r] ועם בית כמו: בטחו בה' עדי עד[s] (ישעיה כ"ו ד') ובמלת יערב עליו שיחי (תהלים ק"ד ל"ד), שאמרו: וערבה לה' (מלאכי ג' ד').

(המשך יבוא.)

[a] פ': השיבוהו באורך. [b] ד': בעבור הראותו שהוא וכו'. [c] פ': הקדריים שאין ההא וכו'. [d] ד': הוא. [e] ד': קדמונית. [f] ד': השתי לשונות. [g] ד': ובעבור רוב שיתחלף ההא כו'. [h] פ': שוים. [i] פ': עוה, עוה. [k] ד' „ושחתם . . . הזה" ליתא. [l] פ': והוא. [m] פ': מובלע. [n] ד': להיותו. [o] פ': הנוסף. [p] פ': שמלה. [q] פ': כן. [r] פ': למ"ד. [s] ד' „עדי עד" ליתא.

השמות (דפוס ליק ק"ב ע"ב), ס' השרשים שלו ערך „סֶכל" וערך „שכל", „מעשה אפוד" (פכ"ד עמ' 128), „מגן דוד" (סימן מ"א), ועיין גם להלן הערה 1.

[1] ולא אשורי. עיין סנהדרין (כ"ב ע"א), צחות (שער האותיות בראשו) ופירושו לשמות (א' ט"ז); ועיין צחות (סוף אות למ"ד).

[2] הכהן ניקטיליא, ונמצא כבר בס' „אותיות הנוח" לר' יהודה חיוג' (דוקס עמ' 8 ועמ' 38, נוטט עמ' 20).

[3] נמצא בס' הרקמה (עמ' 31—32) ועיין להלן (ל' ע"א אות בי"ת) וגם בצחות (ט"ו ע"א אות בי"ת) מביא הוראה זו של הבי"ת בסתם ואינו מעיר עליה כלום, ועיין בפירושו לשמות (י"ב מ"ג ול"ח ח') ויקרא (ח' ל"ב).

[4] ר"ל שיש גם [ו]בטחו על ה' (תהלים ד' ו'), כמו שכתב להדיא בספרו צחות (ל"ד א' ומ"ג א') ובספרינו כתוב: אל ה', ועיין מאזנים (ה — מ"ה א').

„קוז", הָאֵל הָאֲדוֹמִי

מאת

יוסף קלוזנר (ירושלים).

בפסח שנת תר"פ, לאחר שנתישבתי בירושלים, בקרתי את אוסף־העתיקות הפרטי של חוקר־המטבעות העברי, מר ש. רפאלי בירושלים. בין שאר העתיקות החשובות הראני מר רפאלי פסל־חרס פגום, מחוסר־ראש ושבור־רגלים, שמצא אכר עברי מראשון לציון. על גבו של הפסל חרותות בכתב העברי המאוחר של הכתובת שעל גבי קברות הכהנים לבית־חֵזיר (אם כן — מתקופת בית שני) חמש אותיות אלו: „חנמקז". מר רפאלי לא ידע מה פירושן של אותיות אֵלו. בסקירה ראשונה נצנץ במוחי, שלפנינו תגלית חשובה: שתי האותיות האחרונות הן שם האליל האדומי היחידי, שנשתמר זכרו אצל יוסף בן מתתיהו ובכתבות אשורית ונביותיות (נבטיות).

כי בספרו הראשי של יוסף בן מתתיהו אנו מוצאים על קוסטובארוס, בעלה השני של שלומית, אחותו של הורדוס הראשון, שקוסטובארוס זה היה „אדומי על פי מוצאו, אחד מראשי המיוחסים שבהם (שבאדומיים) ומצאצאיהם של הכהנים המשרתים את קוזי (Κοζέ[1], נ"א Κωζαι); אֵל, שהאדומיים היו עובדים אותו ביחוד"[2]. פירושם של הקדמונים, שהשם Κοζέ הוא מן „קצין" בעברית, „קאַצ'י" בערבית, אינו עומד בפני הבקורת הפילולוגית. באמת, אל זה, „קוזי", הוא הוא „קז" (חסר וי"ו) או „קוז" בשֵׁמית; והוא הוא שאנו מוצאים אותו חרות על גבי הפסל, מורכב בשם פרטי של איזה אדומי (או אדומית, עיין: א. צפרוני, ספר־השנה של ארץ־ישראל, תל־אביב תרפ"ג, I, 79, הערה 1) מימי בית שני: „חנמקז" (חנמ־קוז) מתאים לגמרי ל„חנמאל" (ירמיה ל"ב ז'; שם כ"ח א', ה', י'—י"ג, ט"ו וי"ז; שם ל"ו י"ב ועוד) וגם ל„חנניה", „חניאל" (במדבר ל"ד כ"ג; דהי"א ז' ל"ט), „חניה" (בכתובת של בני־חֵזיר) ובכנענית־פונית — חַנִּיבַעַל.

ושם זה של האליל האדומי הגדול נמצא גם בשמות אדומיים אחרים. בכתובת אחת של תגלת־פלאסר (השלישי או הרביעי — זה אינו מעניננו) אנו מוצאים בתוך המלכים נושאי המס למלך האשורי האדיר את „(ז)קַ־אֻשׁ־מַ־לַ־כַּ[3] (מַתְ)־אֶ־דֻ־מַאַי"[4] — קוֹזְמָלָךְ האדומי. ובכתובת ממין זה של אסרחדון אנו מוצאים

„(ז)קַ־אֻשׁ(אֻז)־גַבְּ־ר (אַלֻ)אֶ־דֻ־מֶ"[5] — קוֹזְגֶבֶר מעיר (ממדינת) אדום.

---

[1] עיין שני הנוסחאות אצל B. Niese, Flavii Josephi Opera, III, 377.

[2] קדמוניות, ט"ו, ז', ט'.

[3] יותר נכון „קַ־אֻז־מַ־לַ־כַּ", שהרי ההברה „אֻשׁ" יכולה להקרא גם „אֻז", כידוע ליודעי כתב־היתדות.

[4] עיין: H. Winckler, Keilinschriftliches Textbuch zum Alten Testament, 3. Aufl., S. 36; Gressmann-Ungnad, Texte und Bilder zum A. T., Tübingen 1909, I, 116.

[5] Winckler, S. 51; Gressmann-Ungnad, I, 123.

ובכתובת הנבטיות (או הנביותיות) מחגר יש גם „קְסְנָתָן" — כמו „יהונתן", „נתניה", „נתנאל" בעברית. וכן יש בכתובת אחת ממדבר סיני — קוסעָדר[1] — כמו „י(ה)ועזר", „אלעזר" ו„עזריה" בעברית[2].

ואולם השם „קוזגבר" שבכתובת־אסרחדון הנזכר נמצא, לדעתי, עוד במקום אחד, מסתתר תחת טעות־מעתיקים קלה. יוסף בן מתתיהו, במקום המובא כבר מספרו[3], קורא לבעלה של שלומית, שהיה, כאמור למעלה, מצאצאי הכהנים האדומיים המיוחסים, המכהנים לאל „קוזי", בשם Κοστόβαρος. שם זה אינו רגיל ביונית; וקשה להאמין, שיהא נקרא בשם כזה בנם או בן בנם של כהנים אדומיים מיוחסים. על פי רוב (יש, כמובן, יוצאים מן הכלל), שמותיהם של כהני אל ידוע קשורים בשמו של אל זה. הכהנים מבית חשמונאי, מאחר שהיו נשיאים או מלכים, נקראו גם בשמות יוניים; אבל שמותיהם העבריים מורכבים משם אלהי ישראל: יהונתן, יהוחנן, מתתיהו, ועוד. ולפיכך נוטה אני לחשוב, שבמקום Κοστόβαρος יש לקרוא אצל יוסף בן מתתיהו Κοσγάβαρος — והוא הוא קוֹזְגֶבֶר שבכתובת של אסרחדון. טעות־מעתיק כזו אפשרית היא ביותר מפני שבכתב היוני בימי יוסף בן מתתיהו (וגם היום באותיות הגדולות) היו האותיות Γ—T דומות זו לזו הרבה; למשל השם „גַחַם" (בראשית כ"ב כ"ד) בא ברוב הנוסחאות של תרגום השבעים Ταάμ במקום Γαάμ שבהוצאת לאגארד. [לאחר שכבר נשלח המאמר הנוכחי לדפוס עלה בידי להשיג את הספר הנהדר של J. P. Peters and H. Thiersch, Painted Tombs in the Necropolis of Marissa, London 1905 (עם הערותיו של S. A. Cook), ובו מצאתי את השמות האדומים הללו: NNo. 9—13, 28 :(עיין שם) Κοσνάτανος, Κοσβάνος, Κοσάδος (Κοσάβος?) (pp. 44—47, 54. וכבר הובע שם (על ידי Cook) הרעיון בדבר Κοστόβαρος — Κοσγάβαρος; וכן השוָה שם Peters את האל „קוזי" של יוסף בן מתתיהו ואת „קושגבר" ו„קושמלך" מלכי־אדום שבכתבי־היתדות. ושם, כמו גם בספרו של F. Baethgen, Beiträge zur Semitischen Religionsgeschichte, Berlin 1888, SS. 11—12, ובספרו של J. Wellhausen, Reste arabischen Heidentums, 2. Auflage, Berlin 1897, S. 1, באו עוד הרבה שמות אדומיים ממין זה. ואולם קוק ווילהויזן אומרים, ששֵׁם האליל האדומי, שהשמות האדומיים הללו מורכבים ממנו, היה לא „קוז", אלא „קוס" (בסמ"ך), ודבר אין לאליל „קוס" עם האליל Κοζέ של יוסף בן מתתיהו, שהוא הוא אֶל־הסערה הערבי קוזַח, שהערביים הקדומים היו עובדים לו בסביבות מֶכָּה, ואחר־כך נהפך לשֵׁד בעיניהם. אבל לי נראה ששמו של האל האדומי נכתב גם באות „ז'" גם באות „ס'": הרי, למרות אֶל־הסערה או השֵׁד הערבי „קוזַח", קשה לחשוב, שהיו לאדומיים שני אֵלים „קוז" ו„קוס" בבת אחת].

---

[1] [Cook, Aramaic Glossary, 104—105.]

[2] ש. רפאלי, תגלית אדומית, „התור", שנה א', גליון י"ח; „אדום", ספר־השנה של ארץ־ישראל, I, 79 (שם בא גם ציור הפסל).

[3] קדמוניות, ט"ו, ז', ט'.

בקרת

קלוזנר: ישו הנוצרי[1].

ברור הוא למפרע, שכל בן־ישראל שידרוש פרק בדבר ישו הנוצרי או יכתוב „תולדות ישו הנוצרי" משֻׁלם, יכווה באש־גחלתם של הקנאים. האנשים האלה לא שמו אל לבם מאמר החכם: „אל תצדק הרבה". האם ידמו בנפשותם, שהבוז — או השנאה ולכל הפחות — השתיקה שלהם יכשר יותר מהנגוד המוחלט הנעשה בדעת ובהשכל? האם עינים להם ולא יראו, שיש כאן סוג־מדע גדול אשר בן־דעת היהודי לא יוכל לסור מעליו ולעמוד מנגדו? כנגדם יציב וקיים הנאום הישן: תורה היא וללמוד אני צריך! ומי שלא ישים „אותו האיש" לסחי ולמאוס — האם יתפס על מינות? לפנים לא פתחנו פינו מפני יראת הגוים, ועתה נשב דומם ונועצים עין מפני שאונם הנמהר של המכים בפטיש מקרב בני עמנו? טוב מהם החכם היודע פשר־דבר, האיש, אשר אחרי חקירה נאמנה משים עצמו כשר לעדות, ומובן, שאיש כזה לא לחרף ולגדף יבא, ולא יעמוד על המערכה בפה מדבר גדולות, אלא יאמר ויגיד, ככה ראיתי הדבר, כזאת וכזאת הכרתי, שפטו נא על פי האמת, ואם תרשיעו, תרשיעו.

כאשר אירע לי, הכותב, כן היא חזות־המאורעות גם עתה לגבי ידידי מר קלוזנר. זה יותר מעשרים שנה, בצאת „תולדות ישו" שלי לאור (ברלין 1902), כתבו שטנה עלי ה„יראים" ביותר, לאמר, חרב נתתי ביד האויבים, להשמיד ולהרוג. והנה כל העולם נשאר שלֵו ושקט, לכל בני ישראל לא חרץ כלב לשונו, לא נפל משערות ראשנו מאומה להארץ, וגם אני הכותב לא נרגמתי באבנים, ועוד עינים לי לראות, שספר גדול ורב הערך לפנינו, ומברך אני „שהחיינו" על שזכיתי ליהנות מטובו. גם במר קלוזנר — קנאים פגעו בו, לאידך גיסא, על שקרב את המרוחק, ועל שיש לו מבט הסטורי, ועל שלא עשה כמעשה בת־היענה שדרכה לתקוע ראשה בעפר בחשבה, שמה שלא ראתה היא, אינו בעולם. בצדק כתב מחברנו (צד 100), שמי שמשפיל את ערכו של ישו, משפיל באותה שעה גם את ערך היהדות עצמה, שאך ממנה שאב ישו את תורתו. אין מן הצורך להתיחס אל ישו ואל דתו באהבה, ואין להאשים בשום אופן את מי שדוחה אותו ואת תורתו בשתי ידים, אבל גם השנאה מקלקלת את השורה, ומי שדוחה, צריך לידע מה הוא דוחה ועל מה הוא דוחה. כזאת עשה קלוזנר, זאת ולא יותר. הוא משתדל לשמור יחס אוביֶקטיבי אל כל השאלה החשובה, ועל כל פנים חברנו הזה, היהודי, יותר עלול לגשת אל המלאכה הזאת בעינים פתוחות מהמון חכמי הנוצרים, אשר כמעט אי אפשר להם לחרוץ משפטם בצדק.

זוהי הפעם הראשונה, שנכתב ספר לכל דברי המדע במקצוע זה בעברית, ספר שמקיף את תולדותיו ותורתו של ישו הנוצרי יחד עם ציור תקופתו, הכל כאותו הטופס

---

[1] ישו הנוצרי, זמני חייו ותורתו, מאת ד"ר יוסף קלוזנר. ירושלים תרפ"ב. 468 דפים בתבנית 8^{0}.

שנשתרש במקצוע זה אצל חוקרי העמים, וביחוד אצל חכמי האנגלים והגרמנים. בכשרונותיו של מר המחבר לדבר זה מי לא יכיר אחרי קראו את הספר? ד"ר יוסף קלויזנר, שחבר את ה„רעיון המשיחי בישראל" בג' חלקים, הסופר תקיף־היד הזה, אשר כבר לפני עשר שנים פרסם קצת בענין הזה (עיין „העתיד", ג) ואשר גם במאמריו וספריו האחרים הרבים נגע בזה, מוכשר היה לעבודה הזאת על הצד היותר טוב. קלוזנר מציין את ספרו הזה „עבודת חיי", והוא נכון בנוגע לעבודת העבר, אבל לעתיד, כן נקוה, יוסיף עליה כהנה וכהנה רבות. אם עוד נרשים, שהסופר הנכחי מבורך הוא בנועם לשונו העברית, רואים אנו כל כשרונותיו בהיקף שם. ובכן ספר חשוב ומוצלח לפנינו, וכל ישראל יברך איש את רעהו במזל טוב.

אם במה שהקדמתי רמזתי על המעררים שקמו על מחברנו לרגלי הספר הזה, הנה לא יחסר גם המשפט הנכון אשר לשבח ותהלה יכתב למחברנו, כיאות. מצדיק אני עלוו את דבריו של מבקר אחד (ב„העולם", שנה האחת עשרה דף 397) בכתבו: „לא נפליג אם נאמר, כי חבור כזה הוא אחד הספרים המעטים, שאנו זקוקים לו באמת, ושבא למלא צורך רוחני העומד על הפרק. הנצרות ביחסה אל היהדות היא אחת השאלות העלולות לתפוס מקום חשוב בחיים הרוחניים והתרת השאלה במגמה זאת או אחרת עלולה להשפיע הרבה על כל מהלך תרבותנו... המחבר התיחס לתפקידו בכל אותה הרצינות הנחוצה לדבר נכבד כזה. כמלומד גרמני אמתי חטט בכל המקורות השַיָכים למקצועו ולא זלזל בשום פרט הנוגע לענינו"... העדתי לי את העד הזה, ראשונה, בשביל שהכיר האמת, שנצרך לנו ספר כזה, ושנית, לבל אֵרָאה כמצדד לגבי ד"ר קלוזנר אשר באהבתו אני מתפאר זה עשרים שנה ויותר, והנה חשתי שיצא משפטי אובֶּקטיבי כל מה שאפשר.

טרם גשתו אל תיאורו העצמי של ישו, הכיר קלוזנר לטוב, להקדים בשני ספרים גדולי החקירה: המקורות והתקופה. בהקדמה שלו מתנצל הוא לגבי הקורא בשביל שני ספרים אלה, ואומר שהקורא יצטרך להזדיין בקצת סבלנות, כי ביחוד חקירת המקורות אינה מן הדברים הנוחים לקריאה ביותר. ואני אומר לקלוזנר: יישר כחך בעד המתנה הטובה הזאת, כי איככה יוכל הקורא העברי ליהנות מזיו ,בנינך המושלם והמהודר, אם לא נכנס בתוכו דרך הפתח הזה דוקא? אך ורק בדברו בהמקורות, הראה לנו את עוצם ידו בחקירה הזאת, הראה לנו את דרכו הטוב שבירר לו, הראה לנו מה מעטים המעשים שידענו בבירור, שרוב „תולדותיו" של ישו תלויות בשקול־הדעת, אמנם ההולך בדרך ממוצע, בדרך הזהב, המרחיק מעצמו כל קיצוניות, לא יסכים בעִוָרון לא עם האדוקים המאמינים כל שוא ותפל, ולא עם המבקרים הנמהרים הכופרים בעיקר, ולמעלה לראש הוא מחליט בבטחה גמורה, שישו „היה במציאות, היה בעל אישיות יוצאת מן הכלל, וחי ומת בימי שלטון הרומיים ביהודה" (דף 67). בלי ההנחה הזאת לא היה כדאי לאיש יהודי להתעסק בתולדות ישו. ומי שעיניו בראשו ולא תכשילנה אותו השקפות קדומות, צריך להכיר, שהכרעותיו של קלוזנר צודקות ואין להרהר אחריהן. למסקנא הזאת הוא מגיע על פי בדיקותיו המדויקות בדברי יוסיפוס (מה שנמצא בדברי יוסיפוס מן ישו ובמקום אחר מן אחי ישו הנקרא יעקב — אינו מחזיק לזיוף גמור אלא מזקקו עד שנמצא בו צד אמת) ועל פי מה שמסופר בתלמוד שאליעזר בן הורקנוס היה לו משא ומתן הֲלכתי עם תלמיד אחד משל ישו (שמחברנו מחזיקו לתלמיד ישר של ישו) ומה שנמסר על ידי פוילוס השליח וטאציטוס ההיסטוריָן הרומי — מִיתודוס שאפשר לקבלו. בחקר האוונגליונים הניח לו הנחה נכונה, שמה שנמצא בהם בפי ישו לטובת היהודים, צריך להיות יסודו בקבלה אמתית, שאיש לא היה ממציאם בזמן מאוחר, בשעה שהכנסיה הנוצרית כבר הפנתה עורף לכנסת ישראל ותשנאה מלבה.

כמו כן פרק חשוב הוא מה שהציע לפנינו בהחיים המדיניים של ארץ ישראל של

הימים ההם; והנה אף שאין כאן מקום לחדש גדולות ולגלות נסתרות, מכל מקום סדור־הדברים והערכתם אף כאן מכריע, ושבח אני את התיאור הבהיר שניתן לנו ממלכות הורדוס, ואיך נהפך מצב האומה כל כך לרעה עד שהמרידה היתה מוכרחה ועמה כל המהפכה (דף 165 והלאה). אחרי כן באו שנים פרקים גדולים: החיים הכלכליים והחיים הרוחניים, גם כאן גדולים מעשי קלוזנר. בפרק הזה האחרון אשר בו הוא מתאר את „הכתות", הכל ביחס אל קדמוניות הנוצריות, מצאנו גם תיאור הגון של האיסיים, ויש לי להעיר, שאף שהוא מביא שם העובדא, שהאיסיי היה מקבל סינור, שהיה חוגר בו את חלציו בשעה שהיה טובל ומתרחץ (דף 211), וגם במקום אחר (דף 99), בהודיעו את שיטתו של גריץ, הוא מזכיר את הסינור הזה בשם „כנפים"[1], בכל זאת לא העלה על דעתו, שמזה יצא פירוש נכון למה שאיתא „מקבלין לכנפים ואח"כ מקבלין לטהרות"[2], דהיינו שהאיסיים נפרדו למחלְקתם, וקדושת מי שנתקבל לכנפיים נשארה למטה משל מי שנתקבל לטהרות, ובכן בבאנו לדון על ישו וסיעתו טוב לחלק בין המדרגות, עד כמה היה מתנהג כל אחד ואחד כפי תורת האיסיים. לענין הפרושים הוא מבאר (דף 220) בטוב טעם ודעת, שאמנם יש לתפוס אותם על שהחשיבו את המצוות המעשיות לעיקר ובהמצוות המוסריות נתנו מקום לטעות שעומדות במדרגה שנייה. ובענין הצדוקים ראוי להעלות על ספר, שלדעת קלוזנר (דף 223) הם כפרו בהשגחה פרטית רק בו במובן, שהאלהים לא ישגיח על הפרט, אבל ישגיח על כלל האומה, כי לולא זאת היו באים בסתירה עם הכתוב.

ובזה באנו אל עיקר הספר. בציורים מוצלחים ורבי־גוונונים מעביר לפנינו המחבר ראשיתו של ישו ויוחנן המטביל, ובספר אחר: תחלת פעולתו של ישו, ואחרי כן: התגלות־ישו בתור משיח, וככה פרק אחר פרק בימי חייו המקובלים: ישו בירושלים, משפטו והִצָלבותו של ישו, ולבסוף: תורתו של ישו, אשר בו החתימה: מהו ישו בשביל היהודים? מאד מאד חפצתי להעתיק לצרכנו את כל תוקף השורות המעטות אשר בהן מביע לנו קלוזנר לא רק מענהו שלו, אלא גם הלך־רוחו ורגשי־לבבו בכתבו חיי ישו הנוצרי עברית לעברים. בטחוני חזק, שזהו המענה אשר לבדו יצדק, המענה שיקובל לרוב בני עמנו אשר ההכרה ההיסטורית נחה להם, המענה בה"א הידיעה, ושוב לא ניתן מקום לא לכשלון ולא לפקפוק ולא לאותו מבט נמוך אשר עושה את ישו למוקצה מחמת מאום בקרבנו. וזהו תמצית דבריו של קלוזנר: ישו לא היה נוצרי, כי אם יהודי, אומר ווילהויזן. למחקו מתוך דפי דברי ימי ישראל אי אפשר, ואי אפשר שלא להודות, שהוא נעשה „אור לגוים". את תוצאות פעולתו זאת לא שכחו לא הרמב"ם ולא רבי יהודה הלוי (אגב: איך נופלים מהם השועלים הקטנים המחבלים כרמים, אשר לסחי ומאוס שמו כל השדה הזה!), ואף יהודי לאומי היה ישו, ובכל זאת היה בו דבר מה, שממנו צמחה לא־יהדות וברוב הימים דת אחרת, דת המנגדת לישראל בכל עוז. יש בזה די שבר־רוח, אבל לא בָּנו האשם. הוא אינו יכול להיות בשבילנו לא „אלהים" ולא „בן־אלהים", כי זהו חירוף ונידוף, וגם בלתי מובן לבר ישראל. גם „משיח" אינו, שהרי מלכות השמים, ימות המשיח, עוד לא באו. גם נביא אינו, כי לא פעל כלום במובן מדיני. מחוקק איננו, כי לא נצרכנו לחוקים חדשים, והוא עצמו לא לבטל תורת משה בא אלא לקיימה. אל הפרושים ואל המורים לא יחשב, שהרי השיג עליהם והרחיק

---

[1] עיין גריץ (בגרמנית) כרך ג, הוצאה ד, דף 93, שהוא מתרגם περίζωμα לשון כנפים; אך מה שהוסיף בו קלוזנר לשון סינור, עלול להטיל בו ספק.

[2] עיין ערוך השלם דף 261 ערך „כנף" ושם דף 146 ערך „בעל כנפים" (כן נקרא אלישע, שבת מט,א ושם קל,א ועוד, דהיינו שאלישע הזה נתקבל להיות איסיי עד מדרגת הכנפיים, ועוד לא נכנס לטהרות; ומה שמפורש בו בתלמוד אינו אלא אגדה; ואין כאן המקום להאריך [גייגר, אורשריפט 175 הערה*, החלוץ ח"ה 15 וגרץ עצמו שם ציון י"ב]).

מעליהם את דרכיו. אבל הוא בעל מוסר גדול וממשל משלים אמן. יש בתורת־מוסרו רוממות ידועה, משליו נאים מאד, פתגמיו הקצרים יתגנבו אל לב השומעים, ועלולים להיות קנין־הרבים, ועל הכל מרחפת רוח־ישראל. אי לזאת למה לא נכירהו לבעל תכונות רמות, ליוצא ממערכותינו, למגיד נכונות במוסר היהדות.

במה שקדם, כבר רמזנו על המעשה, שאמנם מבצבץ מתוך דבריו של ישו רעיון חדש בלתי־מוגדר, שמביא ליסוד עת חדשה. את זאת מטעים קלוזנר הרבה על ידי ההנחה שלו: מאפס יצא אפס, ואלמלי כן, אף פולוס השליח לא היה יוצא חוץ לגדר היהדות. וכמו כן הוא מטעים, כי היהדות לא יכלה לקלוט אל תוכה תורה אשר בתשומת־לב מכחשת את צרכי החברה המרובים, לא יכלה בימים המטורפים ההם לקבל משיח, אשר ממלכתו אינה מהעולם הזה, ואולי צריך עוד להוסיף, שהיהדות התיחסה בהכרח בניגוד אל ישו, מהטעם, שהיה חולם חלומות ממש, והרחיק ללכת בה במדה, שדחה מתחת לרגליו היסוד המעשי בכלל. כל זאת מראה קלוזנר לרגלי חקירותיו בפרוטרוט, וכל קורא נבין דבר נהנה במהלך רוחו הישר והמבהיר. אין אני יודע אמנם, כמה מן ההחלטות האלה שייך לקלוזנר וכמה לזולתו, ובכל מה שהרבה לדבר מן השיטות שבחיי ישו, לא חש או לא מצא מקום להודיענו, להיכן הוא מצדד, אם הלך לאור חוקר שקדמו או סלל לו דרך לעצמו. כמובן, אין בשאלתי הזאת שום פחיתות כבוד למר קלוזנר, ואני ידעתי את האיש ואת טיבו, שאמנם מחדש הוא דידיה — אבל כאן לא בקעה מצא ונדר בה גדר, כי לרוב החקירה בחיי ישו כמעט מוכרח, שלפחות הסיסטימא בכללה כבר ישנה בנמצא, והיה לו לידידנו לומר: מכל האסכוליות — דחיתי את זאת, ואת זאת לקחתי לדוגמא. הכלל שהניח, שאי אפשר להכחיש במציאותו של ישו — כלל שאני מודה לו בכל תקפו — איננו מספיק לדעתי, כי אילן גדול לפנינו, אשר הרבה סעיפים לו, ויש לכל אחד ואחד מהחוקרים על מה להתלות.

מתוך החלטותיו של המחבר עוד ארימה: כבר בדבריו של יוחנן המטביל יש למצוא צד אנטי־לאומי (דף 256), ובדבריו ובמעשיו ובתורותיו של ישו הנגוד עוד יותר נראה לעינים, אלא שלזה הנגוד יש אופי אחר, דהיינו השאיפה לסתירת הדת, כפי שמקובלת היתה באותם הימים (דף 258 ועוד), וכל עצמו של זלזולו בדברי הפרושים, דהיינו מנהיגי האומה וחביביה של אותם הימים, כבר העמיד אותו על מסילת־אלכסון, אשר ממנה נִדח ונִטש הלאה הלאה. מענין, מה שפירש קלוזנר בלשון האֱוַנגליון, כי מלמדם היה ישו „כמי שיש לו שלטון ולא כסופרים", דהיינו שישו הוציא דברים מלבו ולא סמך על הפסוקים כדרך הסופרים (דף 277). נגד Wrede וחוקרים אחרים מתאמץ קלוזנר להראות, שהרעיון שהוא המשיח עלה על דעת ישו מקדם קדמתה, אלא שטמנו בלבו עד שעת הכושר (דף 265 והלאה). יש למחברנו מבט הגון בפתרון „בן־אדם" (הף 267 והלאה). מעשי נפלאותיו של ישו הוא מבאר בדרך טבעי, ועל שלא רצה ישו לגלות על נסיו האלה, הוא אומר הטעם, לבל יראוהו לבעל מופת, וגם שלא להכביד עליו „הנסים", כי כבר אפשר, שלא יעלו בידו (דף 286). שרטוטים מבריקים הוא נותן (דף 294 ועוד) מן המחלוקת שנפלה בין ישו והפרושים הגמורים, ואיך היה נראה לכל העולם לקוי בטירוף־דעת, ואף שעל כן כבר תחלה רצתה הרָשות לתפשו. „ישו לא היה רך ונוח ושמֵימי במדה שמציירים אותו הסניגורים שלה אפילו מן הפוקריים הנוצרים החפשים" (דף 301). ביאתו של ישו לצור וצידון ודיקאפולים — אל אדמת נכר — נעשית מיראה מפני הרָשות ומפני הפרושים (דף 312). שם השיב ישו לאשה נכריה אחת, שבקשה ממנו לגרש השֵד מבתה הקטנה, את התשובה הגסה „לא נאה לקחת את לחם הבנים ולהשליכו לכְלַבְלָבִים", תשובה, „שאילו היתה

[1] רואה אני קצת סתירה לזה ממה שבמקום אחר (דף 337) הוא עושה מעשה הִצָלבותו לבלתי צפוי.

יוצאת מפי תנא, לא היו הנוצרים סולחים אותה ליהדות לעולם" (שם). מוטעם כהגון המאורע הגדול בהתגלות ישו בתור משיח לתלמידיו, ועל הדבר שתיכף ניבא ישו על עצמו, שעתיד להתענות ולהצטלב, אומר קלוזנר בצדק, שאם נכחיש דבר זה, לא תהא כל ההיסטוריה של הנצרות מובנת לנו, כי אם הצליבה, באה שלא בידיעה,[1] איך שמרו לו התלמידים את אמונתם? (דף 320), וכלוניקא הזאת יש בחבורו של קלוזנר הרבה. בדבר משפטו האחרון של ישו שעורר כמה שאלות ואשר עליו נבראה ספרות רחבה, בא מחברנו לידי מסקנא, שעל פי מה שנגלה לנו מתוך הפאפירוסים בדבר סדרי־המשפט הרומי במצרים, יש להחליט, שאף להסנהדריה הירושלמית היתה רשות לעשות חקירה ודרישה מוקדמת, כדי למסור את תוצאותיה לנציב הרומי (דף 362).

אין נחוץ להדגיש, שאיש מלומד כקלוזנר לא רק שהשתמש בסגנון עברי יפה, אלא גם מרשים הוא כל פעם ופעם מתוך התלמוד והמדרש את שווי הבטוים והרעיונות אשר ממנו נראה, שאך רוח אחת בשניהם, ר"ל בדברי חכמי הפרושים שבתלמוד ובדברי ישו הפרוש.

לעמת כל היופי והשכלול הזה שמצאנו בספרו של קלוזנר,[1] ההשגות וההערות המעטות, אשר תבאנה למטה — רק למען עשות בקרתנו הזאת שלֵמה — קלות־הערך הן ואין בהן כדי להכריע. אם באתי להגיד, שעוד ספרים רבים בחיי ישו, אשר מר קלוזנר לא הזכירם — מי יחזיק לי טובה על זה? הלא ברור הוא, שכמעט אין קץ לכל להג־הבשר אשר נעשה בבחינה הזאת. אכן לדף 104 אעיר, שחסר שם ספרו של יוהַן מ' רוברטסון, „דיא אוונגליינמיטהין" (מתורגם מתוך אנגלית ונדפס בְּוִינא 1910), שהוא הראש לענין זה. בדבר בית־היני (דף 330) עיין כעת המאמר שכתבתי אני בהרֶווי הצרפתית כרך 73, ששם פירשתי את שמו של המקום הזה באופן אחר ממש, וממנו יש להקיש על כל החקירה שאי אפשר להיות מסויימה. המקום „גיתסמני" (דף 356) נוטה אני לפרשו לשון גיא־שמנים, וכן נוטה דעת קלוזנר, אלא שקשה לו אות ת"ו ביונית, ואני מפרשה (עיין מ"ע החדשי של שנת 1923) שבאת לחתום המלה; וכן דבר Elisabeth במקום אלישבע. לפתגם „כל תופשי חרב בחרב יפולו" (דף 418) ראוי להביא „וסוף מטיפיך יטופון" (אבות ב ה).

מי שכותב עברית בימינו, עוד הוא מפקפק בכמה פרקים. כן נוכחנו לראות, שמחברנו לא נחה דעתו בשמוש מלת „דבר" לצורך logos. ואני לעצמי הייתי כותב „מימרא" בלשון התרגום (השווה אצל קלוזנר דף 200). בדף 156 הוא מכריע ש„פרוקוראטור" ראוי לכנותו בעברית „משגיח", ושלא נחה דעתו בזה, נראה ממה שהשתמש בשם „נציב", ובאמת לשם זה היתרון, וגם „פקיד" אין לדחות. אני לא הייתי כותב „חיליאסמוס" בחי"ת (דף 216), כי כן נאמר בתלמוד „כי" יונית ולא „חי". וגם „תופס" אני אותו בעבור השתמשו במלת „תפיסה" בלשון הבנה (דף 318) הוא גרמנית begreifen, וככה לא ידובר בעברית!

שמואל קרויס, ווינא.

---

[1] הספר נדפס כלול בהדרו, וטעיות קלות לא ארשים, רק אעיר שבדף 244, בסביבותיה של נצרת „מזרח" הראשון טעות, וצ"ל מערב, שהרי ים התיכון במערב נצרת הוא. עוד לי התואנה, שלא ניתן לספר מפתח הענינים והיה ראוי להנתן, כי רבים הענינים אשר בתוכו והקוראים יחפשו אחריהם.

ספרים ומקורות חדשים לתולדות היהודים בספרד

מאת

פֿר. יצחק בער (ברלין).

קורות היהודים בספרד, אשר מאז קנו להם מקום חשוב בזכרון עמנו, כמעט נשכחו היום מלב החכמים, ורוב הדעות הנהוגות על דבר יהודי ספרד חסרות בקורת ויסוד נכון ודומות כמעט להגדות ומשלים. אחד הגורמים בנדון זה הוא, שאך מעט מהשטרות והכתבים הנשמרים בארכיונים של מלכי ספרד ועריה נדפסו עד היום, ולא יוכל איש לכתוב את דברי ימי ישראל בספרד, כי אם אחר ששאב שנים רבות ממקורם הנובע מגנזי ספרד. כמעט לפני ארבעים שנה התחילו החוקרים הנוצרים בספרד לפרסם מטמוניהם בעתוניהם, וירחיבו את היסוד ויביאו את האבנים לבנות מהם בנין ההסטוריה של יהודי ספרד מחדש, אף אם הם עצמם לא שלחו בו יד. וגם מטרת דברי אלה אינה אלא להעיר על עבודת השנים האחרונות.

הארכיון היותר גדול של ימי הבינים, לא לבד בספרד כי אם בכל ארצות איירופה, הוא בית הגניזה של מלכי אַרַגון בבַּרצלונה. בדפתראותיו נכתבו כל השטרות והכתבים, אשר יצאו מלשכת סופרי המלכים. עניניהם נוגעים לא רק להנהגת הארץ מבית ומחוץ, כי אם גם לדברי חכמה וספרות, והיהודים לפי חשיבותם בחיים האיקונומיים ובספרות יעלו לזכרון כמעט בכל דף. לפני איזה שנים לקט הארכיוני Jean Régné את השטרות של המאה הי"ג הנמצאים בגנזי ברצלונה והנוגעים לקורות היהודים והוציא רשימתם לאור[1]. הוא רשם רק את תוכן השטרות ואך מעטים מהם הדפים בלשונם. זה חסרון שצריך להמנות[2], כי לפעמים כל מלה ומלה נותנת לחקירה מקום להתגדר בו, ואף לחוקר מתון כריגני קרה שטעה או קיצר את דבריו עד שענין השטר יצא פגום. אבל אעפ"כ צריך לומר שהרשימה הזאת בהגמרה תהיה הספר היותר חשוב, בכמות ובאיכות, בנוגע לקורות היהודים בימי הבינים, אשר יצא מאז לדפוס[3].

---

[1] Jean Régné, Catalogue des actes de Jaime I[er], Pedro III et Alfonso III, rois d'Aragon, concernant les juifs (1213—1291). No. 1—2365. XXIII Pièces justificatives. (יצא לאור במ"ע R. E. J. t. 60—70 וגם כספר בפני עצמו.) Catalogue d'actes pour servir à l'hist. des juifs de la couronne d'Aragon sous le règne de Jaime II. (1291—1327). No. 2366 sq. R. E. J. t. 73 sq. (עוד לא נשלם).

[2] את המלואים לחסרון זה תמצא, לזמן מלכות המלך ג׳ייאמי הראשון, בספר: Fr. de Bofarull y Sans, Los judios en el territorio de Barcelona (siglos X al XIII). Reinado de Jaime I (1273—1276). Barcelona 1911. (קס"ח שטרות.)

[3] בספרי Studien z. Geschichte d. Juden im Kgr. Aragonien während des 13. und 14. Jahrhunderts. Berlin 1913. השתמשתי בחלק הראשון של רשימת ריגני, ואם היום אחר י' שנים רציתי להוסיף את הנוסף בינתים, יהיה צריך לחדש ולהרחיב את עבודתי בכמה צדדים. ואין כאן חפצי כי אם לרמוז בקצרה על אופן תכנה של הרשימה בכלל ולהציע לפני הקורא העברי איזה דברים, אשר יש לו ענין בהם ביותר.

כמובן גדול מספר הכתבים, שיצאו לאור ע״י ריגני, הנוגעים לגביית מסי היהודים, כי היהודים נחשבו כ„אוצר המלכות״, ומכיסם נזלו רוב הכנסות המדינה. המסים האלה לא נגבו בלי סדר ידוע. על כל קהלה וקהלה היה מוטל „המס הקבוע על כל השנה״, שהוקצב ע״י המלך בדרך פשרה עם מורשי היהודים, והמלך לא היה רגיל לשנות את המנהג כי אם לסבות ידועות. לפי זה אפשר לשער את היחס אשר בין הקהלות לפי מספרם ונכסיהם ע״י פנקסי המסים, אשר הובאו ברשימתנו, אבל לא ניתן להעריך את הון היהודים בעצמו ולא את מספר נפשותיהם, באשר לא היה ערך קבוע בגביית המסים לפי נפשות ונכסי היחידים. אמנם מלבד המס הקבוע הוכרחו היהודים לפעמים לפרוע נתינות מרובות שלא כסדר. זה היה ביותר בשנות המלחמה שנלחם המלך פידרא (Pedro III.) על אי סיציליה. למשל בשנת 1285 למספר הנוצרים עשו קרואי היהודים במצות המלך תקנה לפרוע מס של י״ב וחצי למאה מממונם וקרקעותיהם, מפירות הקרקעות, מחובות ומשכונות, מעבדיהם הישמעאלים ומבהמתם ומריוח מעשי ידיהם (Régné No. 1266, 1344, 1362 sq., 1378, 1433, 1467. Pièces justificatives XVI—XVIII), והמשיך הדבר איזה שנים עד ששלמו היהודים כל המוטל עליהם, ובימים ההם נתדלדלו הקהלות והוצרכו ללוות מן הנכרים ברבית עצומה, והרבה יהודים ברחו למלכות אחרת. רק מספר אנשים העשירו באלה העתים, הם ה„גזברים״ היהודים, אשר חכרו את המסים ואשר בידם היה כארבעים שנה רוב עסק המדינה. יהודה די קבלריא (Cavalleria), אב למשפחה גדולה, אשר רכשה לה שם בתולדות ארץ ספרד, יוסף ומשה אברבליה (Ravaya) ומוסה די פורטילה (Muça de Portella) צריכים להמנות בין הסוחרים הגדולים בישראל, אשר התיצבו לפני מלכים. וזה יתרם לפני שאר חוכרי המסים בכל ארצות הגולה, שגזברי ארגון לא היו סוחרים בלבד, כי אם ממונים מצד המלכות. איש יהודי היה גזבר כללי בכל המלכות וּמִנה את מורשיו — גם אלה בהרבה פעמים יהודים — בכל חבל ובכל עיר. מלכות ארגון היתה אחת המדינות של ימי הבינים, אשר בהנהגתן ניכרו עקבות המדינה של דורנו, ובירת ברצלונה נחשבה בין ערי מסחר הגדולות של ים התיכון. בצדק ראה כאן זָמבַּרט מוצא לשאלותיו הגדולות: מה פעלו היהודים ביצירת המדינה המָדֶרנית ומה השפיעו על תולדות הקַפִּיטַלִיסמוס של ימינו? אין כאן מקום להחליט את השאלה, אבל יש להעיר, כי היהודים לא היו יחידים בארץ. גם סוחרים נוצרים בהלוותם להמלכים עלו למדרגת גזברים[1], והם קמו נגד היהודים להורידם מגדולתם והצליחו. משנת 1286 עד תחלת המאה הי״ד לא נקרא כמעט יהודי אחד בין ממוני המלכות. בכל זאת לא חדלו המלכים להעזר בממון היהודים, והשם לבד נשתנה ולא המעשה. חלק עבודת היהודים בהנהגת המדינה וגם חלקם במסחר הארץ אי אפשר להעריך כי אם ע״י רשימות שלמות הרושמות את עבודת היהודים והנוצרים ביחד ולפי מספרם, ורשימות כאלה אינן נמצאות בתוך שטרותינו. גם אין כאן ספרי חשבונות של סוחרים, אשר על ידם היינו מוכשרים להביט אל תוך בית מסחר יהודי, אף אם אפשר לסדר איזה פרטים זה אחר זה ולצייר בהם צורת יהודי ספרדי מתעסק במשא ומתן. בכלל אנו לומדים מתוך השטרות שהיהודים היו סוחרים בכל מיני דגן, ביין ובשמן, בבהמות, בצמר ופשתים ובבגדים והיו הולכים לפרקמטיא לצרפת ולקשטיליא וגם למדינת הים, לסיציליא, לאלכסנדריא ועכו. יד רבה היתה ליהודים במסחר הממון, אחר אשר נאסר לנוצרים מטעם האפיפיור להלוות ברבית. אמנם האיסור הזה לא פשט כי אם לאט, והנוצרים לא חשו ליקח רבית מן היהודים והישמעאלים (עי׳ למשל שו״ת הרשב״א

[1] L. Klüpfel, Verwaltungsgeschichte Aragoniens im 13. Jahrhundert. 1916. Vierteljahrsschr. f. Sozial- u. Wirtschaftsgesch. XI.

ח"ג תט"ז. Régné No. 1711). לא לבד סוחרים, כי אם גם בעלי מלאכות נמצאו בין היהודים, וכמעט קהלות שלמות עסקו במלאכת האריגה והצביעה (עי' ביחוד R. 1289, 1946, 1953, 2054). השטרות היותר חשובים היוצאים מלשכת הסופר היו שטרי הקיומים או ה„חותמות", כאשר קראו אותם היהודים הספרדים. על ידם נסדרו זכיות היהודים, ומהם אנו לומדים גם על חוקי המלכים בעניני היהודים בשאר ארצות איירופה. ביחוד ניתן על ידם סדר ידוע להנהגת הקהלות, לברירת ממוניהן, לעריכת ולגביית מסיהם, ומהם יצא היום אור גדול לתולדות הצבור בישראל בכלל. אפשר להכיר מתוך כינויי הממונים את השפעת הישמעאלים על הנהגת הקהלות ואת השינויים אשר קבלו בעברן מתחת יד מושל ישמעאלי ליד נוצרי. תבנית הקהלה הספרדית של המאה הי"ג והי"ד נדמתה לרוב לעיר גאה של זמנה, ואם תבין אל תולדות הקהלות עד שנת גירושן מספרד ולהלאה, תמצא את צורתן גם תחת ממשלת תוגרמה, עד שגם שם מתחיל סדר השינוי וההשפעה מחדש. — יחס מלכי ארגון לקהלות היהודים לא היה רק יחס של גוזזי צאן, כי לעתות קמו לעזרם כמנהלי עדתם נגד שונאיהם, נגד הכמרים והמומרים המכריחים את היהודים להתוכח עמהם על יסודי הדת, וגם נגד המלשינים, אשר קמו מקרב היהודים. זה ידוע מאגרת התנצלות של הרשב"א בענין מסור אחד, אשר ענינו מוזכר גם בסדר שטרותנו[1]. המלך פידרא הכריח את הר' יונה גירונדי (בן אחי אביו של ר' יונה גירונדי הזקן) ואת הרשב"א לחרוץ משפט מות על המלשין הזה, אע"פ שהרבנים עצמם חשו לדונו למיתה, לפי שמלשין זה היה למכשול לקהלות היהודים, אשר המלך חפץ בשלומם. הרשב"א באגרתו מכנה את המלך בשם „אוהב משפט", וכינוים כאלה שכיחים. מושלי ספרד מלכו לנוצרים, לישמעאלים וליהודים, ובדעתם היה לשמור את חוקי ומנהגי כל אומה ואומה. לפי זה נתנו רשות ביד דייני ישראל לדון ע"פ דין תורה ולענוש בעונש גוף וממון, ושוטרי המלך היו מחוייבים להוציא את גזר דינם אל הפועל, ואם בא דבר משפט בין יהודי ויהודי לפני דיין הנוצרים, אינו רשאי להכריע כי אם ע"פ דין תורה ובעצת תלמיד חכם יהודי. בדרך זו נפגשו ממוני המלך ורבני היהודים ביחד. הרבה פעמים צוה המלך להביא את הדבר אשר קשה מדייניו לפני אחד הרבנים, ונפלא בעינינו היום, עד כמה הקפיד המושל הנוצרי על שמירת דתנו. למשל פ"א שואל המלך, אם יש מקום לאַפילַטיון בדת היהודים (1234), והוא מצוה להטיל פשרה ע"י „זה בורר לו אחד וזבל"א" (1435), ופעם אחרת הוא מבטל עדות בדיני נשים שלא נגבית בפני בית דין של ג', לפי שהוא כנגד דין תורה (1898), והוא אוסר ליהודי ליקח רבית מחברו ישראל (2055), אע"פ שהוא מתירו ליקח מן הגוים.

בכל שטר ושטר של רשימת ריגני ימצא החוקר דברים, אשר יפיצו אור חדש על חיי היהודים בספרד ובימי הבינים בכלל, וכל הרוצה ללמוד יותר, יעיין בשטרות עצמם, כי אין כאן מקום לתאר את כל תוכן הספר החשוב הזה. רק אעיר עוד על איזה חידושים היוצאים ממנו לתולדות ספרותנו. למדנו הרבה שמות של אנשים, אשר לא ידענום בלתי היום ואשר אי אפשר למחקם עוד מתוך ספרי דורותנו. ויש אשר הכרנו בדפים הבלים האלה שמות אנשים ידועים וחשובים במהלך רוח עמנו. הרמב"ן והרשב"א ובני דורו הם נושאי ענין הכתבים. השטרות הנוגעות להרמב"ן עצמו היו ידועות גם לפני זה. אבל הרשב"א לא היה ידוע עדין כעומד לפני מלכים. והנה הוא נחשב מאד בעיני מלכי דורו. הם הציעו לפניו לריב את משפט בני עמו; ואם תשים את השטרות ואת שו"ת הרשב"א אלו מול אלו, תמצא שהם מפרשים

---

[1] J. Q. R. 8, 217 sq. Régné No. 725, 728, 751. Studien p. 42 sq.

וממלאים אלו את דברי אלוי[1]. הרב רצה לפעמים להשמט מטורח כזו וממשא ומתן עם הפקידים, אשר פגיעתם לא היתה תמיד לטובה (1192). פ"א נברר בין נאמני (כלומר: פרנסי) קהלתו בברצלונה (1391 ,917 ,915), וכמדומה שהיתה לו גם יד בחכירת המסים (1196). גם נודעו איזה פרטים מעסקי ממונו (998). בצד הרשב"א נקרא גם רב אחד המכונה בשם Aaron de na Clara כמו דיין בברצלונה (בשנת 1278 ובשנת 1280: R. 712, 772) ובשנת 1284 נשלח ע"י המלך לסַרַגוסה כמדומה על דברי משפט (1237), ובברצלונה הוא עומד גם בשנת 1291 (R. 2290). פ"א נזכר גם הדיין בברצלונה Mag. Aharon Levi בשנת 1285 (R. 1333), ויש לשער שהר' Aaron de na Clara והר' Mag. Aaron Levi הם איש אחד והוא הרב הידוע בפי חכמי ישראל בשם הרא"ה. כמו הרשב"א כן הרא"ה היה נכבד בעיני המלך.

השטרות יפיצו אור על שתי אגרות הר' אברהם בדרשי. המוציאם לאור[2] לא הבין את ענינם, ואין צריך לטפל בדבריו, באשר הוכחשו ע"י עדים. המשורר כותב בצווי קהל פרפיניאן (Perpignan) לנאמני קהל ברצלונה. הרבה תלאות עברו על ק"ק פרפיניאן, ביחוד ע"י מוסרים ודלטורים מקרבם, אשר חשבו „לכלות ממוננו, להמית אשר כביר מצאה ידם", והי העיר את לב המלך להצילם ולתת להם „חותם הטַליון[3], אשר בו תלינו וקשתינו, גם חרבנו וכלינו". „חותם הטליון" (privilegium talionis) זה הוא הכתב, אשר נתן המלך Jaime I. לקהל פרפיניאן ביום 28. VI. 1274 למה"נ, שכל טוען כנגד היהודים יתחייב קודם התחלת החקירה לכתוב שמו ad penam talionis, לשלם את כל ההוצאות, אשר גרם לבעל דינו, אם לא יאמנו דבריו, ולתת ערבים על זה[4]. בצדק שמחו היהודים על כלי משחית כזה. „זה ינחמנו מעצבון ההשחתה, זה יפעל צדקה ותמימות באמר לנו: כל אויב ומתנקם נפשו[5] תתחכם למות . . . זה החותם בעד כל צרה יחתום . . . זה יכרת[6] כל שפתי חלקות, זה ינקר כל עין רוגל". כלומר: זה מעשה הטליון, שכל מלשין, שהוזמה עדותו, יענַש במיתה או בחתיכת לשונו או בנקור עין (עונשים כאלה היו נהוגים בימיהם בספרד). אבל עכשיו משתדל הפקיד מפרפיניאן לפני המלך לבטל את החותם, ואם יצליח, „דלטורים שבדור כלחוך השור את ירק השדה עתה ילחכו הקהל". הבדרשי מבקש מאת הנדיבים בברצלונה, להעיר את לב ההגמון דאושקה (Huesca), ש„יפיל תחנתו לפני המלך . . . הייטב בעיני המלך הזך והישר[7] לעקור נטוע ביום נטעו"[8]. והנה ביום 23. VI. 1275 צוה המלך לפקידיו לקיים ליהודים מפרפיניאן את חותם הטליון (R. 628). בו ביום נתן המלך לקהל פרפיניאן שני חותמות אחרים, למלאת את הבקשה השנית של אגרת הבדרשי, שבקש „לחקור ולדעת, אם הוציא המלך אדוננו מחבר האפיפיור (nuntius papae) חותם הנדוים [וחותם . . .] הנקראים שיטאשייוניש" (citationes)[9]. בשטר הראשון תקן המלך, שהגלחים לא יהיו רשאים לגרש את היהודים מן העיר ע"י

---

[1] עי' למשל Régné No. 1056, 1181, 1597 ושו"ת הרשב"א ח"ב סי' רכ"ט.

[2] בירחון של בראנן כרך מ"ב ע' תק"ז והלאה.

[3] בדפוס: האטליון.

[4] ריגני 605 ובלשונו Bofarull No. 144.

[5] בדפוס: נפשנו.

[6] מלת „ה'" שכתובה אחרי כן צריכה לימחק בלי ספק.

[7] כצ"ל בלי ספק.

[8] באגרת השנית „כרם חמד אשר נטעה ימינו".

[9] בדפוס: „שישטאשייניש", ואין מלה כזאת לא בלשון לאטין ולא בלשון ספרד. לפני מלת „הנקראים" נמחקו שתי מלות עבריות המפרשות את מלת הלטיני citationes, שענין הנדוים והשיטאשיוניש איננו אחד, כאשר מובן מתוך הלשון וכאשר ניכר גם מתוך שני השטרות הנזכרים להלן.

נדוים וחרמים[1], ובשטר השני צוה לפקידיו, לעכב את הנוצרים, לבלתי יזמינו את היהודים לדין לפני חצר הכמרים[2]. בזה מוכח שאגרת הבדרשי הראשונה נכתבה בשנת ה"א ל"ה למב"י, בסוף שנת 1274 או בתחלת שנת 1275 למה"נ. קרוב לזמן הזה נכתבה גם האגרת השנית המלאה תלונות על עול המס הכבד הניתן על צואר קהל פרפיניאן. המלך הטיל עליהם[3] מס מחמשת אלפים ומאתים דינרין (=sol.), אע"פ שהמס הקצוב על הקהלה בכל שנה ושנה „אינו כי אם מד' אלפים", ואע"פ שפרעו כבר את מסי השנה שעברה ואת מסי השנה הזאת. „יזכור אדוננו המלך, כי מיום לכתו מחנים בחצר מלך הגוים מיד נתנו לו שנים עשר אלף דינרי מלגורייש" (=solidi melgorienses). באמת כאשר נסע המלך בשנת 1274 לועד השרים וההגמונים ובראשם האפיפיור בעיר Lyon, נתנו לו קהלות ארגון סך ממון רב[4].

בשנת 1275, שנת מהומות וגם שמחות לקהל פרפיניאן, נתקבל בתוכם גם הרב המקובל מקשטיליא הר' טודרוס בן יוסף הלוי אבולעפיא. על המאורע הזה החשוב בחיי הבדרשי אמר המסדר את שיריו: „עבר בגבולנו זה שנים רבות המלך הגדול מלך קשטיליא ונטה אהלי כבודו בעיר הזאת תקופות ימים, בקרב מחנהו בא השר הגדול הנשיא נשיאי הלוי מרנא ורבנא טודרוס נ"ע והיה גדול ונשוא פנים לפני הגבירה מלכת קשטיליא ההולכת אז עם המלך[5]. גרֶץ[6] חשב, שהדברים האלה קרו אך בשנת 1290, אשר בה נתועדו המלך Sancho IV. מקשטיליא והמלך Philipp IV. מצרפת בעיר Bayonne. החוקר הגדול סמך ע"ז, לסתור את עדות בעל היוחסין שר' טודרוס אבולעפיא מת בשנת ה"א מ"ג, ובא מכאן לידי מסקנות הנוגעות לתולדות ספרות הקבלה, וחכמים אחרים הסכימו על ידו. אמנם הקורא בדברי ימי המלך שאנגֹו[7] יראה, שהמלך נסע בשנת 1290 מעיר Burgos לעיר Bayonne ושמשם חזר לבורגז, ושעיר פרפיניאן רחוקה מאד מדרך מסעיו ושאי אפשר היה לו להגיע שם, באשר היתה בימים ההם מלחמה בין קשטיליא ובין ארגון, אשר בגבולו היה לו לנסוע דרך פרפיניאן. הועד בפרפיניאן בשנת 1290 לא היה ולא נברא. אבל בחודש Mai 1275 עבר אלפונסו העשירי מלך קשטיליא בגבול פרפיניאן להתועד עם האפיפיור בעיר Beaucaire, ועמו היו אשתו ובניו עם כל הדרת המלך[8]. בין המלוים היה גם הר' טודרוס, והוא החליף בעת הזאת מכתבים וחרוזים עם הבדרשי. הרב המקובל הוא כמדומה האיש „טודרוס יהודי מקשטיליא", אשר בשנת 1283 חפץ להעתיק דירתו למלכות ארגון (R. 1032), אחרי אשר עלתה לפני עשרה שנים המחשבה הזאת גם בדעת בנו „יוסף בן דון טודרוס לוי". (R. 553, 554). בשנת 1282 מרד שאנגֹו בן המלך אלפונסו באביו, וקרוב הדבר שר' טודרוס נמלט מפני הפכת המדינה. ואולי רצה להשליך מעליו לגמרי את משא מלך ושרים עם כל מכשוליו התלוים בו, אחרי שלפני ג' שנים נשפכה חמת מלך קשטיליא על חוכרי המסים היהודים ועל

[1] Bof. 158, Régné 630.

[2] Bof. 153, R. 625. השטר משתמש במלות citare, citator, citatio.

[3] במקום „מעלינו" צ"ל: „עלינו". מס של ה' אלפים די' נזכר ברשימת המסים R. 615, אבל השטרות אינם משלימים את סדר המסים הנגבים בוראי מן היהודים.

[4] Bof. 150, R. 483 (השטר אינו עומד במקומו.) השטר רושם לבד מס של ב' אלפים ו' מאות די', ואין כאן סתירה, כי רשימות של ימי הבינים הן לרוב רק כעין הערכה, ואפשר היה להרבות או למעט הסך ע"י אונס או ע"י פשרה.

[5] Krafft u. Deutsch, Catal-codd. manuscr. bibl. Vindob. II, 125.

[6] די"י כרך ז' ע' תל"א.

[7] Biblioteca de autores espanoles t. 66 (Madrid 1875), p. 82.

[8] Schirrmacher, Gesch. v. Spanien IV (Gotha 1881), p. 565.

כלל היהודות בארצו[1], ואולי גם בעת הזאת שמו את ר' טודרוס במאסר ודנוהו משפט מות, אבל נמלט לבסוף, כאשר מספר ר' אברהם גבישון בעל ס' עומר השכחה[2]. אולי החרוזים אשר שר הבדרשי „כבואו סרגוזה לחזות נועם פניו" (של הר' טודרוס) ואשר מתאונן בהם „שיצא לבקש את שאהבה נפשו, בקש לבבו את עצמו ולא מצא"[3] — אולי הם קינה על המיתה החטופה, שלקחה את הרב תיכף אחר שהעתיק דירתו למלכות ארגון. ויהיה איך שיהיה, עדות היוחסין, שר' טודרוס אבולעפיא מת בשנת ה"א מ"ג, במקומה עומדת, ואם אין ראיה מוחלטת, אבל רגלים לדבר, שר' משה די ליאון הקדיש את ס' הרמון ואת ס' שקל הקודש, אשר חברם בשנת מ"ז ונ"ב לר' יוסף הלוי, ולא לאביו, אשר נזכר שמו, בדפוסים אשר לפני, בברכת המתים[4].

בשירו „חרב המתהפכת[5]" מונה הבדרשי בין אוהביו את יוסף אלמרידי „והנו בארגון יארוג הודי ואדרי". הוא Jucef Almeredi מסרגוסה רופא המלך גֵּייאמי הראשון, שנתן לו פרנסה כל ימיו בשטר כתוב ביום 13. I. 1272[6]. גם הוא, גם בניו היו נכבדים בבית המלך. בשנת 1290 נזכר בין המתים[7], אולם כנראה מת איזה שנים קודם לזה, כאשר הוברר מדברי הבדרשי (או המסדר את שיריו)[8]: „וכבר עבר בגבולנו בחצר המלך הגדול אדוננו מלך ארגון זקן אחד נכבד ורופא עם הגבירה דונה בְרינגיירה שמו ר' יוסף אלמרדי היה משורר גדול." „הגבירה" היא Berenguera Alfonso, פילגש המלך גייאמי הנחשבת כמו אשתו. היא לותה את המלך בשנת 1272 לנַרבונה, אשר שם מתה ביום 17. VI. 1272[9], והיא והמלך גרו בפרפיניאן ביום 12. VI[10]. כפי הנראה היה זה יום ועידת הבדרשי עם ר' יוסף אלמרידי, ואולי היה גם לפני זה, אבל בודאי לא לאחר זה. ויש לעיין, שר' יוסף נקרא אז „זקן"[11]. מכל אלה יוצא, שהשיר „חרב המתהפכת", אשר קורא את ר' יוסף

---

[1] עי' גרֶץ כרך ז' ע' קמ"א.

[2] עי' גרֶץ ע' קפ"ח.

[3] חרב המתהפכת, הוצאת שד"ל ע' כ"ו.

[4] ראה Margoliouth, Catal-Brit. Mus. III, p. 64, 66 וס' שקל הקודש, הוצאת לונדון תרע"א (ומה שמביא גרץ כ"ז ע' תל"ב מדבריו אינו נכון). גם מדברי הר' טודרוס, שאומר בס' אוצר הכבוד על דודו ר' מאיר הלוי: „אוי לי שלא זכיתי ללמוד תורה לפניו כי אם בפרק הכונס . . . בלבד ואני כבן עשר, וברוך המקום אשר זכני לראות את הדרת פניו לעת זקנתו" — גם מזה לא יצא אור על זמן הולדו. הלא אבי הר' טודרוס חי בברגז (Burgos), ואולי הלך הבן משם לטולידו ללמוד לפני דודו ושב לאחר זמן למולדתו. אנב אעיר, שגם עדות היוחסין על שנת מות הר' משה די ליאון יקוים מתוך ספור הידוע של ר' יצחק דמן עכו (J. Q. R. IV, 361 sq.). הנה כבואו ספרדה אחר חרבן עכו, שהיה בשנת נ"א לפ"ק, הלך אל עיר ואלדוליד (Valladolid) „אשר המלך שם" וימצא שם לר' משה. בודאי נועדה אסיפת השרים והסגנים והערים הנק' Cortes בשנת נ"נ בואלדוליד, ובמקום הועד נמצאו חשובי היהודים כנהוג, אם לדבר אודות חכירת המסים, אם לבטל גזרות רעות, אשר יעצו שם (עי' Cortes del reino de Leon y Castilla I, 115) ואחר סיום הועד הלך הר' משה לשוב לביתו לעיר אוילה (Avila) ובדרך מת בעיר אריבאלו (Arevalo) אשר על הדרך לאוילה, וזה היה בשנת נ"נ. גם זה דבר חשוב בנוגע לתולדות הקבלה.

[5] ח' קע"ח — קע"ט.

[6] Régné 505 (ושם שמו משובש). Bof. 111.

[7] R. 2128.

[8] J. Q. R. N. S. XIII (1922), p. 68.

[9] Tourtoulon, Jacme Ier Le Conquérant-Montpellier 1867. II, 480.

[10] Régné 521.

[11] בין האנשים, אשר נטל מהם המלך בשנת 1238 אחר הלכד מלכות וַלינסיא את קרקעותיהם, נקרא Jucef Almaradi (Coleccion de documentos ined. del archivo gen. de la Cor. de Aragon XI, 177), ואין להחליט אם הוא ישמעאלי או יהודי, אבל אפשר, שהוא הרופא היהודי, אשר מצא אח"כ חן בעיני המלך. כינויו „אלמרידי" יורה, שהוא נצר למשפחה עתיקה, אשר ישבה לפני שנים

אלמרידי ואת ר' טודרוס אבולעפיא להעיד על יתרון המשורר הבדרשי, לא נכתב לאחר שנת ה"א מ"ג וכנראה גם איזה זמן לפני זה.

אחת המשפחות היותר חשובות שבמלכות ארגון היתה משפחת אלקונסטנטין היושבת בעיר סרגוסה. מלפנים נודעו הר' בחיי ור' שלמה אלקונסטנטין, אשר נשאו קולם לכבוד הרמב"ם בשנת ד"א תתקצ"ב למב"י. הם הצטיינו בתור מליצים (אלפכים alfaquim) בין הנוצרים ובין הישמעאלים בכבוש מלכות מַיורקה ומלכות וַלינסיא ע"י מלך ארגון (1238—1229), והמלך גמל להם את עבודתם בנתון להם נכסים רבים במדינת ולינסיא אחרי הלכדה מיד הישמעאלים[1]. זה המעט היה ידוע כבר, והנה היום יצא מן השטרות הגנוזים נוגה המאיר כברק את מקום מצב האחים האלה בין בני דורם ואת דרכם בהנהגת הצבור ובמלחמת הדת. כאשר כתוב בשטר של שנת 1271[2], נתן המלך ג'ייאמי הראשון בזמן קדום לשלמה אלקונסטנטין רשות „לדון ולפסוק ולעשות כל דבר משפט בין היהודים בסרגוסה ובמלכות ארגון ע"י ממוניו [ר"ל ממוניו של שלמה אלקונסטנטין] לפי תורת היהודים"[3], וכפי ההרשאה הזאת מנה הר' שלמה בשנת 1258 את נכדו משה, בן הר' בחיי אלקונסטנטין[4], לדיין על היהודים במלכות ולינסיא. כנגד זה קמו היהודים בסרגוסה ובראשם הגזבר הכללי של מלכות ארגון דון יהודה די קבלריא ועשו תקנה ובררו הם עצמם שלשה יהודים להיות דיינים בתוך קהלם[5], וכאשר תבע משה את בני הקהל לפני המלך כהולכים נגד הרשאתו, טענו הם, שמשה הוציא שטר מזוייף ושחייב למלכות עונש גוף וממון, וידם גברה, ואף לבקשת בנו ובתו מלכת קשטיליא הקל המלך להחרים רק חצי נכסי משה. אבל אחר מלוך המלך פידרא שב משה על כנו ונזכר בשטרות כמו גזבר ותורגמן המלך[6]. גם לא בחיי משה וגם לא לאחר מותו בשנת 1289[7] נאלמה פי בני משפחתו מלתבוע שהם מוחזקים בדיינות על כלל היהודים במלכות ארגון. בשנת 1294 כתב המלך ג'ייאמי השני למלכת קשטיליא אודות שלמה אלקונסטנסין (אולי אחי משה המת), שלא טוב להיות יהודי זה עוד דיין ורב על כל היהודים בארגון כמו בזמן המלכים פידרא השלישי ואלפונסו השלישי ושקשה זה לבני אומתו ושאי אפשר למלך לאבד את כל היהודים בעבור איש אחד[8]. מזה נראתה עזות פנים של הנוטלים לעצמם שררה על הצבור ועוצם התגברות היהודים להשליך מעליהם עול כבד כזה. בודאי, רשיון משפחת אלקונסטנטין נחשב לריק בעיני היהודים, ובכל שו"ת הרשב"א לא עלה שמם לזכרון. אבל שגם הרמב"ן הוכרח להלחם נגד „בעלי זרועות" האלה, זה תורה אגרתו, אשר נמצאה בין „קבוצת מכתבים בעניני מחלוקת על ס' המורה

רבות תחת ממשלת הערבים, טרם חרבן קהלת מרידה (Merida). עי' ראב"ד, ס' הקבלה, הוצאת נייבויער ע' ע"ד.

1 עי' גרץ כרך ז' ע' כ"ה ומ"ה Col. de Doc. ined. del arch. de la Cor. de Ar. XI passim. בשטר של שנת 1238 חותם Bahil alfachimus בשמו העברי „בחיי בן אלקסטנטין ז"ל" (R. E. J. 68, p. 179), והמו"ל שבשו את שמו.

2 Régné 461 ובלשונו Bof. 103.

3 quod ipse omnes causas judeorum Cesarauguste et regni Aragonum posset judicare, decidere et exsequi per suos officiales secundum legem judeorum ריגני לא תרגם את הדברים האלה כהוגן.

4 משה זה נזכר בהרבה שטרות, ובשטר No. 1955 נקרא שמו: Mosse filius de Bahia alfaquim.

5 עי' גם R. 458, Bof. 102.

6 ע' R. 680, 704, 709 והרבה פעמים.

7 R. 1955.

8 R. 2551.

והמדע"[1], ואשר עד היום נשארה בלי פירוש. הרמב"ן מספר באגרתו, איך הצליח להפיל את גאון שתי משפחות גדולות, שמכנה אותם „בני שחץ היושבים בברצלונה וישמעאלים היושבים בחצר הראשונה". כנראה מתוך דברי האגרת המטושטשים, תבעו היהודים את הגדולים האלה לפני המלך על הנהגתם עם הצבור, והמלך הסיר את חסדו מעליהם והעבירם מ„גזברותם" ונתן את משפטם בידי הרמב"ן, והרב, אע"פ שחש בדבורו מפני אימת המלך, הגיד לו „פירושי הנשיא והנדיב אצלנו" וש„מנהגים בינינו מימי עולם ושנים קדמוניות לבלתי הנחיל אבות לבנים לבד מנות ראויות". והנה ברור, שמה שקרה לבנים, קרה גם לאבות, ואם איני רוצה לפתור את כנוי „בני שחץ", בזה אין ספק כלל שה„ישמעאלים היושבים בחצר הראשונה" הם ר' בחיי ור' שלמה בני אלקונסטנטין בסרגסה, ששמשו את המלך כמו מתורגמנים בלשון ישמעאלים. הם קבלו מאת המלך את חותם הדיינות הנזכר בשטר של שנת 1271. גם הם נחלו את „נשיאותם" מאבותיהם, והיתה חזקתם „להיות רב ושליט נשיא ונדיב משתרר על הצבור", גם כנגדם קמו היהודים להורידם משררתם, וגם הם חזרו מהר לדיינותם, כאשר נוכח מן השטר הנ"ל. מבהילים הם הכנוים, אשר בהם מכנה הרמב"ן את נושאי כלי הרמב"ם האלה: „טמאי השמות, רבי המהומות, בעלי עבירות מכוערות", והוא צועק: „מפני מה נשתנה דורנו מכל הדורות לסייע בעלי עברות, ואף כי לתת להם שררות ולחלוק בכבוד פרפראות לחשוד על העריות, להיות הצבור מכור חנם לבני אדם, שאין מתפללים על דמם ולא מברכים על מזונם ואינם נזהרים על פתם ויינם ובצנעה אינם משמרים שבתותיהם, כי ישמעאלים הם". המסרב מלהאמין לדברי הרמב"ן ישים אל לבו, שהרבה יהודים מבני הדורות האחרונים בספרד „ההולכים בחצר המלך" ראויים למשפט כזה מלה במלה, רק שצריכים היינו לומר כמובן: „כי נוצרים הם".

ריגני לא השלים את מלאכתו הגדולה, להוציא לאור מן האוצר שבברצלונה את כל השטרות של המאה הי"ד והט"ו הנוגעים לקורות היהודים, ומלבד זה טמונים עוד הרבה והרבה שטרות כאלה באוצרות אשר בסרגוסה ובוַלינסיא, אם נניח את ארץ קשטיליא. לכן אנו צריכים להודות לחוקרים, אשר מלאו עכ"פ את החסרון במקצוע הפרטי. הארכיוני הספרדי Serrano אסף מתוך פנקסי סופרי העיר שבסרגוסה הנשמרים באוצר Archivo de Protocolos הרבה רשומים ע"ד עסקי היהודים בתוך המאה הי"ד והט"ו[2]. כמובן כתבו הסופרים בתוך פנקסיהם לא רק עסקי אנשים פרטים בלבד, ויש ללמוד מהם על עניני קהל היהודים שבסרגוסה (וגם הקהלות שבסביבותיה), על מקום שכונתם, על בתי כנסיותיהם, על חברות הקהלה, על הנהגת הצבור ועל קורות הקהלה בכלל. ידוע, שמשנת ה"א קנ"א עד קע"ה היתה עת צרה ליהודים בספרד, ואם היהודים שבסרגוסה ניצלו מן החרב, פשה נגע השמד בקרבם, ונגדרו דרכי המשא ומתן, והקהל נשתקע בחובות. ביום 5. VI. 1414 נקהלו מורשי חברת קַבָּרים (confraria clamada de Cabarim, alias de soterrar los muertos) וחברת ספרים (confr. clam. ceffarim, al. atoras) וחברת הסנדלרים [האושכפים] (confr. clam. hasguafim al çapateros) וחברת תלמוד תורה ומכרו מסים שעל בתי היהודים, „לפי שהחברות הנזכרות וכל קהלת היהודים עומדות במצוקות גדולות

[1] הוצאת שוח"ה בישורון של קאבאק כרך ח' ע' ק"כ והלאה. רק ברילל, יאהרביכר כרך ד' ע' כ"ו, העיר על ענין האגרת הזאת, אבל לא זכה להבינה.

[2] Notas acerca de los judios Aragoneses en los siglos XVI y XV. Revista de archivos, bibliotecas y museos t. 37 (Madrid 1917), p. 324 sq.

ודוחקות וחייבים לשלם סכומים רבים ושונים" (ע' של"ה). מלבד החברות האלה נקראת גם חברת מלבישי ערומים (cofradia de malvise aromim, ע' של"ח). ג' או ד' מוקדמין (adelantados), גבאי (clavario) א' וי"ב יועצים הנהיגו את הקהלה[1]. כנודע המירו את דתם בזמן הוכוח בטרטושה רבים מנכבדי היהודים בסרגוסה ובראשם בני משפחת קַבַלריא, הנזכרת הרבה פעמים בדפי פנקסי הסופרים. אני מזכיר פה רק את החשובים שבהם: וידאל די לה קבלריא חכר בשותפות עם נוצרי מפרפיניאן את מטבע הזהב בכל מלכות ארגון (12. III. 1372), ונזכר כמו מת ביום 22. III. 1373 (ע' שכ"ו והלאה), ואולי הוא „הנשא דון וידאל בן לביא" בסרגוסה בשו"ת הריב"ש סי' ש"ס, כי היא מתשובותיו הקדומות. בנבנשת (Bienvenist) דל"ק עשה שטר שותפות עם סוחרים נוצרים מגירונה וברצלונה בסך גדול של ל"ג אלפים די' (ע' שכ"ח, 28. X. 1390) וחכר הכנסות המלך וההגמון מסרגוסה בשנים 1396—1410. בלי ספק הוא הטפסר הגדול, אשר בניו חונכו ע"י המשורר שלמה די פיאירה בדרך המליצה, ואשר מת בשנת קע"ב לפ"ק[2]. מבני דורו של הוכוח בטורטושה נזכרו וידאל בן בנבנשת ווידאל בן יהודה דל"ק (ע' של"ב והלאה), אשר אחד מהם היה תלמיד ואוהב הר' שלמה ד"פ, ויותר מן השמד[3], והאחד „עבר בין הגזרים" כפי עדות הר' שלמה בונפיד[4]. אחד מן המומרים פירנאנדו דל"ק עלה מיד אחר המרתו לגדולה ונקרא „יועץ וגזבר המלך" (ע' קל"ד 9. V. 1414)[5]. בין היהודים החשובים צריכים להמנות גם הרופאים אלעזר אבן אלעזר (ע' שכ"ו)[6] וידאל אלראבי, אשר הוא ואחיו שמואל אלראבי (Abnarrabi), הנרשמים בשנים 1399—1414, היו ידידי הר' שלמה ד"פ[7], וטודרוס בנבנשת (ע' של"ב), שנשתמד לפי פנקס הוכוח מטורטושה, ואחרים. הרבה בעלי אומנות נזכרים בין היהודים: חייטים, סנדלרים, כררים (albardero), רצענים (baldresero), עושי בגדי פַרְוָה (pellicero), עושי כרים וכסתות (almadraquero), כורכי ספרים וצורפים ועוד. אחד מן היהודים הוא „חייט ההגמון" (ע' שכ"ה ושכ"ז). צבע נוצרי מחייב את עצמו, ללמד ליום טוב בן חנניה האורג מלאכת הצביעה בשכר של י' זהובים, והאורג היהודי הזה משתעבד לישב שלושים שנים בארץ אדון א' ככל חוקת שאר היושבים תחת השר (ע' ש"ל ושל"א). משום חדוש יזכרו פה גם הצַיָּר (pintor) אברהם די שאלינאש (Salinas) ובנו בונאשתרוק[8], אשר נמנו בין ממוני

---

[1] עי' גם על הנהגת הקהלה שבקלעת איוב (Calatayud) שטר משנת 1436: Revista t. 33 (1915), p. 430 sq.

[2] עי' רמש"ש בהמזכיר כרך ט"ו ע' נ"ו והלאה. בראדי, ר' שלמה דאפיאירה, ברלין תרנ"ג, ע' ט' והלאה. לעומת זה נזכרת בפנקסי הסופרים ביום 4. VI., 15. VII. 1407 דונה טולוזנה דל"ק אלמנת דון בנבנשת דל"ק (רעויסטה במקום הנ"ל ע' של"א), והוא בלי ספק איש אחר. ועי' אודות דון בנבנשת הידוע ושאר בני דורו גם: A. Rubió y Lluch, Documents per l'historia de la cultura catalana mig-eval I (Barcelona 1908), II (1922), ספר חשוב מאד גם ביחס אל היהודים, אשר הערתי עליו בספרי Studien ע' ל"ג ומ"א, והחלק השני לא הגיע עדיין לידי. (בנבנשת דל"ק נזכר בח"א ע' ת"ג.)

[3] המזכיר כרך ט"ו ע' ע"ח והלאה. בראדי במקום הנ"ל.

[4] ראה השיר של ר' שלמה בונפיד במ"ע „ממזרח וממערב", שנה ראשונה, חוברת ב' (וויען תרנ"ה), ע' קי"ד.

[5] ראה גם: Serrano, El linage hebraico de la Caballeria segun el Libro Verde de Aragon y otros documentos-Boletin de la r. Academia de la historia. Madrid 1918. הכרך הזה של הבולטין לא הגיע עדיין לידי.

[6] אזרע אבן אלעזר משנת 1365 (שם) נזכר גם בשו"ת הריב"ש סי' שפ"ח, ר"ז ורט"ו.

[7] המזכיר כרך ט"ו ע' פ"ד וע"ט הערה. בראדי ע' י"נ.

[8] Serrano, Documentos rel. a la pintura en Aragon. Revista t. 35, p. 417 (30. XI. 1406). ועוד Mosse Avenforna jodio pintor, 20. IV. 1439 (Revista t. 36, p. 448). המאסף את

הקהלה[1], ותקנות האחרון וחבריו היו ללעג למשורר שלמה בונפיד[2]. מפנקסי עיר סרגוסה, כמו משטרות של ערי קשטיליא, נראה, שבעלי האומנות התרבו בין היהודים בספרד בדורות האחרונים, ואולי נראתה זאת לנו דוקא מפני מעוט פנקסי העיר לפני המאה הי"ד?

הגדול שבגורמים השונים, אשר הסבו את הגזורות של שנת הקנ"א, היה שנאת הדת, אשר גדלה מאז בין הנוצרים הספרדים, אבל לא פרצה, עד אשר השרים, המגינים מקדם על היהודים, גם־הם קמו כנגדם. שנוי הדורות ניכר מתוך כתבי משפט של שנת 1377[3]. הנוצרים הלשינו על שני יהודים מעיר אושקה, שגנבו את העוגה הקדושה שלהם. בן המלך, שמלך אחרי כן בשם גֿואן הראשון, וממוניו האמינו לקול העם, ואחר דרישות דחופות של ט"ו ימים דנו את היהודים, לשרפה ורצו לחקור גם נגד שאר היהודים, אשר האומללים, המעונים ממכת היסורים, הגידו את שמם. אבל המלך פידרא הרביעי, איש משכיל ו„מלך חסד" להנאתו כאחד המלכים הראשונים מיחה בידם וטען, שגם לפני עשר שנים הטילו את החשד הזה ביהודים מברצלונה ולא נתאמת הדבר, ושבנו האדוק בדתו „רוצה בחרבן הקהלות ולא במשפט ואמונה טובה קַטוליקה". עוד כתב לאחד מפקידיו, שאם לא יעמדו מלחקור, „לא תשאר קהלה אחת תחת המלך, כי אם ילכו כולם אל ארצות הכמרים השרים והסגנים". „לעולם היה מנהגנו לשמור את הקהלות". (ע' ס"ו וע.)

המוציא לאור את חילופי הכתבים האלה הדפיס כמבוא להם שטרות הנוגעים לתולדות הקהלה שבאושקה, ובתוכם התקנות של חברת קברים משנת 1323 (אחד השטרות הקדומים לתולדות החברה בכלל) ותקנות בענין פריעת המסים משנת 1330, אשר מהן יוצא שמספר פורעי המס (מבני ט"ו שנים ואילך) היה עכ"פ ר"מ, מלבד חמשים יהודים, שלא היה להם יותר מחמשים די', ומלבד הרבנים ומלמדי תינוקות, משרתים ועניים (ע' נ"ט והלאה). לזה נוספו במקום אחר שטרות לתולדות היהודים באושקה מן המאה הי"ב עד שנת הגירוש[4], ובראשם שטר משנת 1170, אשר בו התחייבו שני יהודים, לבנות חנויות על קרקע ההגמון דאושקה, על מנת שיקבלו הם עצמם שתים מן החנויות האלה לקנין עולם (ע' שכ"ה והלאה)[5]. מתוך השטרות של השנים האחרונות אני מזכיר רק את דברי המשפט, אשר טענו מוקדמי הקהלה וסנדלר

הרשומים האלה חושב גם את הצירים Guillem de Levi, Johan de Levi כיהודים, כנראה לי, בטעות (ע' רעויסטה כרך ל"נ ע' תי"ג וכרך ל"ד ע' תס"ד וכרך ל"ו ע' תל"ד).

[1] ע' של"א, של"ד ושל"ט בשנים 1429—1407.

[2] המזכיר כרך י"ד ע' צ"ו. גם הר' יוסף מורינו הנזכר שם נרשם כמו סנדלר ומוקדם של חברת קברים בשנים 1449—1443 בפנקס הסופרים (ע' שמ"א Juce el Moreno).

[3] Miret y Sans, El proces de les hosties contra'ls Jueus d'Osca en 1377. Anuari del Institut d'estudis catalans IV (1911—1912), p. 59 sq.

[4] Ricardo del Arco, La juderia de Huesca. Boletin de la r. Ac. de la hist. t. 66 (1915), p. 321 sq.

[5] בטעות הדפים המו"ל בין השטרות האלה את השטר של Assuero Fafilaz (משנת 1106), אשר חשבו ליהודי משומד, כמו משה ספרדי (Petrus Alfonsi), שנשתמד בעצם השנה הזאת בעיר אושקה. אבל כל המעיין בלשון השטר יראה, שנושאו היה נוצרי מנערותו (Et quod in tenerioribus annis ecclesiasticis disciplinis institui ad mancipandum ei familiarius, post immensos labores . . . eisdem disciplinis me item subdere christi amore compellor. p. 324). וגם שמו היה נהוג בימים ההם בין הנוצרים הספרדים, וכנראה לי, שרשו לא עברי ולא ערבי (כאשר אולי חשב המו"ל), כי אם גֶרמַני. לעומת זה השמיט המו"ל את השטר החשוב של שנת 1190, אשר מונה י"ב בעלי בתים יהודים מעיר אושקה, הנדפס בספר: Delaville Le Roulx, Cartulaire général de l'ordre des hospitaliers de S. Jean de Jerusalem I (Paris 1894), p. 568.

יהודי אחד „בשם חבריו ובשם החייטים ובעלי האומניות האחרות, אשר יש להם חנויות בשכונת היהודים" נגד ממוני האומנות הנוצרים שבעיר, שקנו לפני עשרים שנים מן הממונים את הרשות, לפתוח את חנויותיהם ביום אידם, ותביעתם נתקיימה (ע' של"ה).

על חשיבות היהודים בספרד מורות גם השטרות מעיר פרגה (Fraga)[1], ישוב קטן סמוך לעיר לֶירידה, אשר היה לשר ממונקדה (Moncada), ושוב חזר למלכות. הקהלה הקטנה, אשר ישבה שם מתחת למבצר השר, קבלה מאת השרים והמלך חותמות חשובים, אשר תוכנם, כעין דוגמא לחבריהם, ראוי להרשם כאן בקצור: השר לא יבנה שום בנין סמוך לשכונת היהודים בלי רצונם. היהודים ילכו בלי מעכב אל המקולין ואל הפורני, ויבנו ביה"כ, אשר שם יתפללו תפלתם. השר לא ילין בבתיהם ולא יקח את כלי תשמישם ובהמתם. יש ליהודים רשות לעמוד על נפשם נגד הפורצים בשכונתם. כל יהודי, הבא להשתקע בעיר, צריך לבנות או לשכור בית בשכונת היהודים. ממונה השר לא יוכל למשכן שום יהודי בלתי ידי שני יהודים באמצע, ולא יוכל לסגור פתח השכונה ולא לעכב ליהודים את צרכיהם. ליהודים תהיה רשות, לברור מוקדמין וששה יועצים וממונים על השער ולהחרים חרם ונדוי. לא תתקבל נגד יהודי כי אם עדות יהודי ונוצרי ביחד. יהודי לא יהיה חבוש בבית האסורים ביום השבת. לא יעלו מס מקרקעותיהם. היהודים, הבאים ממקום אחר לפרגה לנשואין, לקבורה או לבקר את מכריהם, לא יפרעו מכס. תהא רשות ביד כל יהודי, להעתיק דירתו אל ארץ אדון אחר לכשירצה. היהודים יטילו מס על בני הקהלה. השר לא ישחרר שום יהודי מן המסים „בלתי Muce Ascharel, גזבר השר, עם בניו". היהודים ישבעו את שבועתם בנקיטת תורת משה „ולא בקללות" (et non cum malediccionibus). לא יעשו דורון לשר בלי רצונם ולא יפרעו לו כי אם מס של ב' מאות די' לשנה. קצב היהודים יהיה פטור ממס פרטי. לא יוכרחו לעמוד לדין חוץ לעירם. יוכלו לילך בכל תחום העיר, לצוד דג וציד ולחתוך עצים ועשבים בלי עכוב ובלי מס. השר לא יוכל להאריך זמן פריעת חובותיהם בלי רצונם. יוכלו להלוות ברבית כחוקי היהודים בכל מלכות ארגון. (בזה יש הרבה תיקונים, באשר עד זמן נתינת החותם הזה הותרו היהודים מפרגה, להלוות ברבית גם חוץ משורת הדין הקבוע ע"י חוקי המלכות.) בכלל יזכו היהודים מפרגה בכל החותמות והקיומים, אשר ביד קהלת אושקה (ע' ע"ב—ע"ז). הקהלה הקטנה לא יכלה להתקיים בשעת הגזרות. רבים מיושביה ברחו והנשארים נשאו עול המסים והחובות. בשנת 1398 העתירה המלכה אל הנושים בעד היהודים להקל מעליהם המשא „באשר הקהלה נתמעטה במספר נפשות ובממון . . . וחושבת להשאר שכולה ונחרבת חרבן שלם" (ע' קצ"ח), והזהירה ל"ו יהודים המפוזרים בשאר מקומות, לשוב לביתם לפרגה ולבלתי לילך משם, עד שפרעו חלקם בחובות הקהלה (ע' ר'). בשנת 1436 רצה המלך להחזיר את הקהלה ליושנה, „שהיתה חשובה ורבת העם בשנים קדמוניות" (באמת לא היתה מעולם כ"א ישוב קטן, אבל בודאי חשוב מאד), וחדש להם את כל החותמות והזכיות, שהיו לדורות הראשונים (ע' תל"ג). אולי עמדה הקהלה עד שנת הגירוש, אבל אחרון הרשומים הנדפסים הוא שטר צוואה של אלמנת אשתרוך רימוך (Rimoch) משנת 1457 (ע' תל"ח והלאה). הוא בלי ספק אשתרוך רימוך מפרגה הידוע, ידידו הנכבד של השר דון בנבנשת דל"ק והמשוררים בונפיד ושלמה ד"פ, אשר נשתמד לסוף חייו[2],

[1] Salarullana, La aljama de judios de Fraga. Revista t. 40 (1919).

[2] המזכיר כרך ט"ו ע' ק"ח. גרֶץ די"י כרך ח' ע' ע"ח ותי"א.

וצריך להעיר, שאשתו ובניו נשארו ביהדותם ושגם הוא עצמו לא נקרא בצוואת אשתו (העשויה בגופן של נכרים!) בכינוי נוצרי, וזה כנגד מנהג הסופרים בזמניהם. —

לא לחנם הצעתי את תוכן השטרות השונים האלה לפני הקורא, כי בקראו אותם יגיע להכרת ערכם וערך תולדות היהודים בספרד. שטרות כאלה מונחים באוצרות ספרד לאלפים ורבבות (לא דרך גוזמא אמרתי) בקרן זוית, ואין דורש להם, לחרפתנו ולנזקנו. רק זה למשל: אם יחקור איש אך חצי שנה בדפתראות של מלכי ארגון בברצלונה ויוסיף לחקור מעט בסרגוסה, בוַלֶנסיא ובפַּאנפלונה, יצלח בידו, להחיות מן המתים את הריב״ש ואת הר׳ חסדאי קרשקש וחבריהם ובני דורו של הוכוח בטורטושה, דורות המדע והמליצה והגזרות והשמד, דורות של התאבקות, של ירידה וגם גדולה, אשר אולי לא היו כמוהם בארצות הגולה עד היום. בעיני חוקרי ההשכלה, אבל לא בעיני ההסטוריה, נפלו דורות היהודים הספרדים, אשר שכנו תחת ממשלת הנוצרים, מאבותיהם הגדולים בימי מלכות ישמעאל. אבל זה יתרונם ביחסם אלינו, שחיו את חיינו ונלחמו את מלחמתנו, ושגם אוצרות השטרות נותנים לנו להעמידם חיים נגד עינינו. כל אשר ספק בידו, יצא ויחקור!

גנזי קדם מאסף מדעי לתקופת הגאונים, ספר שני, ערוך על־ידי ד"ר בנימין מנשה לוין, חיפה (א"י) אלול תרפ"ג, בדפוס של ה. איטצקאווסקי, ברלין.

עלי ה„גניזה" הקטועים וקרועים לגזרים וגזרי גזרים ופזורים בבתי העקד אשר באירופא ואמריקא הולכים ומתלקטים והולכים ומתאחים לגוף שלם. „גנזי קדם" השני, כאחיו הראשון, מכיל בעיקרו קטעי הגניזה מאוצרות הספרים שבאוכספורד ושבביהמ"ד שבנוירק (לפנים: אדלר).

גנזי קדם זה מביא לנו מתשובות הגאונים:

א. קונטרס של שש תשובות (ע' 2—4) מכ"י הותיקן, שלש מרב חיי (= היי) בר נחשון ושלש מרב מנחם בר יוסף גאון, שניהם גאונים שתשובותיהם כל־כך מעטות[1].

ב. דף אחד (ע' 18—19) מכ"י אדלר, שהוא המשכו של הדף הכפול שנדפס בתה"ג מה"ג הו' גינצבורג ע' 6, כמו שיוצא מן התשובה השלמה בתה"ג הרכבי סי' שמ"ו, בקובץ של תשובות שנשלחו לרב יעקב בר נסים מקירואן בשנת ש"ב לשטרות (וא"כ: תשובות רב שרירא גאון). תשובה ראשונה שלנו נרשמה בתה"ג הרכבי כסי' „ב" בקבוצה הנזכרת[2] והסי' הבא אחריו נרשם שם גם־כן כסי' „ב"[3] ואחריו סי' (שמ"ח) הנרשם כסי' „ג": וששי' הא דתנן הוא היה אומר האב וכו'. אבל בדף שלנו נמצא בין התשובה הראשונה (הרכבי סי' שמ"ו) ובין זו שבאה אחריה אצל הרכבי (סי' שמ"ז) — תשובה לתענית ח' א' וששאלת פליגי בה ר' חייה ור' שמעון ברבי חד אמ' ייסר וחד אמ' יֵאָסֵר היאך גמרא וסברא. גמרא כך הוא כאשר [כתב]נו וכו'. לוין משער שבקובץ שהיה לפני המעתיק של כ"י הרכבי היתה כתובה תשובה זו בין סי' שמ"ו לסי' שמ"ז ועל כן רשם המעתיק ההוא על התשובה שלאחריה (ואם בטעות) „ד". אבל לי נראה, שתשובה זו — תשובה היא לשאלת רב משולם בר קלונימוס מלוקא, אשר לו נשלחו כל התשובות שבדף א', שנדפסו אצל גינצבורג ע' 3—4 ונרשמו ברשימה שם ע' 57. כי לשון „גמרא וסברא" הנמצא בשאלה שלנו חוזר בשאלותיו של רב משולם, קהלת שלמה סי' י"ב (= רשימת גינצבורג סי' ו') וסי' י"ג (= רשימת גינצבורג סי' ז'), ולא מצאתיו במקום אחר בתשובות רש"ג ורה"ג. והרי דף שלנו הוא כאמור המשכו של הדף הכפול שאצל גינצבורג, והמעתיק שהעתיק תשובות רב משולם על הדף הראשון, אפשר שלא דק לסדר את כולן במקומן, ואם אינה ברשימת גינזבורג הנזכרת אין זה מוכיח כלום,

---

[1] עי' מילר, מפתח 137 ושם 151. מרב האי בר נחשון ישנה עוד תשובה אחת בעיטור ח"ב ד' לבוב ל"ט ב' וצ"ל שם כנו' כ"י זולצברגר: ובשאלה לבריה דרבינו נחשון, עי' מ"ע JQR. הו' חדשה, 1910, 89.

[2] על דבר הסימנים הכפולים, סימנים שנתהוו ע"י התאחדות קבוצה קטנה לגדולה, עי' מש"כ בס' השנה, פפד"מ IX 1911, 219.

[3] „ד" שלפניו נקוד שתי נקודות: סימן המחק (כמו שתעיר הרכבי)!

שהרי אפשר וקרוב שרשימת גינזבורג השתמשה דוקא באכסמפלר זה, שלא היתה בו תשובה שלנו במקומה. [ועי' מה שהעירותי למטה לרשימת לוין].

ג. קונטרס של שני דפים (ע' 20—21) מכ"י אדלר, הדף הראשון המסיים „בדרכים" הוא, כמו שהראה לוין, תחילתו של הקטע ממכתב רב שמואל בן חפני שנדפס במ"ע JQR. XIV, 308, המתחיל „בדרכים" (כשומר־הדפים). והשני הוא תשובת רה"ג לקאבס[1], לרב אברהם בר משה מקאבס, כמו שמעיד עליה סופה: ואתה יקירנו אהובנו החביב עלינו מ"ר אברהם וכו', סיום שנמצא כלשונו ממש בתה"ג הרכבי סי' שמ"ד, ע' 172 בסוף קבוצה של תשובות לשאלות בני קאבס (ע' 169), כמו שהטיב לראות לוין ע' 20. אבל נעלם ממנו כי קבוצה זו בעלת שש תשובות, סי' של"ט — שמ"ד (על־יד הסימנים העיקריים של קבוצתנו: א — ו!), קטועה היא בסופה, והיתה מכילה בתחילה י"ד תשובות, כמו שהעיר מעתיק כ"י הרכבי בשולי דף קס"ט ע"א של כ"י זה, שהוא סוף סי' שמ"ד: „י"ד תש"ו" (הרכבי 172 הערה ג') = י"ד תשו'! והסיום „ואתה יקירנו" מתחיל בכ"י הרכבי בעמוד ב' שאחריו. ואין ספק על־כן, שהאחרונה שבי"ד התשובות היא היא תשובתנו זו שבגנזי קדם.

ד. רשימה של תשובות הגאונים (ע' 43—44), המחולקות לקונטרסים (דרג) וממנה נשאר מרשימת קונטרס ג' סי' י"ט—כ"ב, ומקונטרס ד' (אלדרג אלראבע) סי' א'—מ"ג, שחלק גדול מהם נמצא על פי רוב בסדר זה בתה"ג הרכבי ע' 141—144, מסי' רפ"ב והלאה; רפ"ב. א = סי' א' (רפ"ג. ב. ושמעתא דבתרה וכו', נכלל אצלנו בסי' אחד), רפ"ד. ג = סי' ד', רפ"ה. פ"ז[2]. א = סי' י"ג, רפ"ו. פ"ח. ב. = סי' י"ו, רפ"ז = סי' י"ז, רפ"ח—רפ"ט = סי' כ"א-כ"ב, ר"ץ = סי' כ"ד, רצ"א-רצ"ב = סי' כ"ז—כ"ח, רצ"ג = סי' ל', רצ"ד = סי' ל"ג, רצ"ה—רצ"ו = סי' מ"א—מ"ג. לעמת זה אנו מוצאים הסימנים שלפניהם סי' ל"ח וסי' מ' של רשימתנו, בקבוצה אחרת של תשובות רש"ג ור"ה שנשלחו לקאבס, בסי' שנ"ז—שנ"ח של הו' הרכבי. וסי' ל"ז— סנהדרין (י"ח ב'!) אפסניא דזקאלגיש כמלת (?!), הוא אולי תשובת רב שרירא שמצאתי בקטע כ"י קמברידג, T. S., J 3, b דף ב' ע"א. קטע זה מכיל שני דפים קרועים, בכל דף כ"ג שורות, אבל בדף א' נקטע החלק היותר גדול של השורות י"ג—כ"ג מצד ימין (שהוא שמאל בע"ב) ובדף ב' נקטע רובן משורה י"ב והלאה מימין (בע"ב משמאל) וחסרות כל השורות משורה י"ט והלאה. הכתב ישן וקטן ומטושטש וקשה לקריאה. דף א' ע"א מתחיל: נאמר ודור רביעי ישובו הנה וכו' (= הרכבי סי' שמ"ח ע' 176 שורה 2) עד סוף התשובה: „עד סוף כל הדורות", שהיא נגמרת בע"ב שורה 4[3]. ובאותה שורה הכתבת לתשובה הבאה:

לרבינו שרירא (ואחריה בשורה הבאה):

ותוב דאמרינן מותר קרבנות ציבור סכין מושכתן ושאלת למשהן (כגון)[4] בנון או בוו גמרא וסברא גם זו טעות היא בידכם ומשהן הוא בהא ובנון וביאורו וכו' (כמו

---

[1] פירסמה גם מרמורשטיין, REJ., LXXVI 99—100.

[2] המשך הסימנים של סי' רפ"א השייכים לקבוצה אחרת, וסי' רפ"ב — רפ"ד, שלא נעתק מהם רק תחילתם, לא נרשמו.

[3] כדאי, להזכיר השינוים: הרכבי שורה 3 הן באדם [כאן כאדם] והיה כתוב אצל הרכבי „כן" כמו בשורה 18 הערה ז'; שורה 6 זכו להן (בהן) אבותיהן; שורה 7 בארץ [ישר']; שורה אחרונה ושאחריו [לפניו של דור ושאחריו] לפני. בשורה 18 גם בקטע: שעמדו, כמו בכ"י הרכבי (הערה ט'). — הפוטוגרפיה שעליה גם צילום מקטע של אגרת רש"ג נשלחה אלי מאת ידידי ד"ר לוין עם שאר קטעים מן האגרת, כדי להשתמש בהם למחקרי ע"ד אגרת רש"ג, ובהעיפי עין עליה מצאתי מציאה זו.

[4] נמחק ע"י הסופר.

בקהלת שלמה סי׳ י״ב, עי׳ לעיל) עד סופה (דף ב׳ ע״א שורה 4): שלא משכתן סכין לכולם.[1] לרבינו שרירא

אין מושיבין לא מלך ולא כהן גדול בעיבור השנה מלך משום
אפסניה כהן גדול משום צינה פיר׳ המלך רוצה בעיבור הש[נה]
בעבור הנאת עצמו כי מינהגו ליתן לצבאו אפסניה לשנה שנה
וכשהיא מתעברת הרי הוא נשכר חודש אפסניה כמו ששנינו[2]
כדי שיתן אפסניה וכהן גדול אינו רוצה בעיבור השנה שאם
תתעבר מתאחר עד שיצטנן העולם בארץ ישראל וצריך
לטבול ביום הכפורים חמש טבילות והוא חושש שמא ניזוק
. . . . בעיבור השנה אילא מי שמחזק
. . ות ומי שאין להן הנאה ולא הזק
[שמע מינ]ה שתא ב[תר י]רחא אזלינן פיר׳
. . ה מתוך שכהן
בעיבור השנה
. . . . . .
. . . . . .

[עמוד ב׳]

זריעתו בשעת יורה עם [ז]ה שאיחרה זריעתו עד שעת מלקוש
יחדו יניצו הרי זו עונת אדר ואם לאו אינה עונת אדר וחד אמ׳ אם
אם תור בצפר בתלג ימות ובטיהרא בטול תינתא ישלח משכיה
דין אדר ואם לאו לית דין אדר על התורים שאתה אומ׳ ותור וגוזל
הוא אומ׳ אם התור בבקר יתכנס ויתחבא מפני צינה ויבא לידי מיתה
כשהשלוג משיגו ולעת צהרים לא יוכל לקום בחמה אלא מבקש צל
תאנה ומפלה הוא בפיו את עורו שנמצא חלוק ממנו צנה
וממנו פחם[3] הרי זו עונת אדר ואם לאו אינה עונת אדר וחד
אמ׳ אם קידום תקיף לחדא יהי נפח בלועך פוק לקיבליה
דין אדר ואם לאו לית דין אדר אם נמצאת רוח קדים עזה ואף על
פי כן יש צינה שאדם נופח את לחייו.
לחממן ויוצא הוא לקראת רוח
דין אדר . . . . . . אדר . . .
מהלכין את[4] . . . . לו
וכי דתנן . . .
. . . . .
. . . . .

ובדרכנו ראינו שגם בקונטרס זה נכנסה תשובת רב שרירא לרב משולם בר

---

[1] השינויים החשובים: וטעות אחרת נמי שאתה כתבת מותר וליכא. — עיקבא דשמעתא (עי׳ ע״ד „עיקבא״ במ״ע JQR. 1922, 364, ושם 385). — ומסקינן לה לשמעתין. — דאמר ראבה לב בית דין. — פרקינון ראבה. — מסייעת לר׳ יוחנן.

[2] סנהד׳ פ״ב מ״ד.

[3] מן צנים פחים (משלי כ״ב ה׳) וכפי׳ התלמוד, כתובות ל׳ ע״א רש״י, ע״ז ג׳ ב׳ תוס׳ וש״נ, „קור וחום״. הגאון משתמש ב„פחם״ (= פֶּחָם, ״גחלת״) ליחיד של „פחים״ ע״מ כְּנָם — כִּנִּים.

[4] עירובין פ״ה מ״ט? והיא תשובה אחרת.

קלונימוס לתוך תשובות אחרות ואצל תשובת רש"ג לרב יעקב בר נסים (התשובה הראשונה = הרכבי סי' שמ"ח), עי' למעלה.

הרשימה של הקונטרס השלישי מתאימה לרשימה אחת שבכ"י ביהמ"ד שבפילדלפיה, סי' 160, שסי' „כ"א — מיצעא. מהו תנורו של עכנאי" נמצא גם שם (מ"ע JQR. 1922, 50): כ"ב מציעא (בגליון) ומהו תנורו של עכנאי . . . שהקיפיהו הלכות[1].

ה. מכתב רב סעדיה גאון למצרים (ע' 34). דף אחד מכ"י הגניזה שבידי פרופ' ישראל לוי בפריש. דף חשוב מאד. כבר הוכחתי במאמרי הקטן שב„דביר" ס"א, 189—190, שהקטע שנדפס אצל גינצבורג, תה"ג מה"ג, 87—88 על פי כ"י א"פ, הוא קטע של ה„אגרת הראשונה" של רב סעדיה גאון, הנזכרת במכתבו שב„דביר" ס"א, 184 שורה 11, „אגרת התשורה"[2] שלו, שם שורה 2. ומן הקטע הזה הוכחתי, שגם האגרת הראשונה וגם השניה נשלחו למצרים, וכי „בוודאי נשלחו המכתבים, הראשון והשני, תיכף אחרי שנתמנה רס"ג לגאון בסורא, בכ"ב אייר תר"פח". והנה נתגלתה עתה ראשיתה של האגרת הזאת הראשונה, כי הקטע שלנו, כקטע הנזכר כתוב על נייר מעבר אחד ומספר שורותיו י"ט והכתב אחד (לוין ע' 33). ועל הקטע שלנו כתוב בפירוש בערבית שנשלח מבגדד למצרים בשעה שנתמנה רס"ג לראש ישיבה: כ[תא]ב ראס אלמתיבה אלפיומי ז"ל [כ]תבה בבגדאד פי וקתאן ולי אלראסה (אלריאסה?[3]) [רסא?]לה אלי אהל מצר" = „מכתב ראש הישיבה הפיומי ז"ל, כתבו בבגדד בשעה שהיה לראש (שנתמנה לראש ישיבה), אגרת(?) לאנשי מצרים (פסטאט)"[4].

ובכן נתאמתו ונתקיימו כל דברי שם. ומפני חשיבות הענין אני מרשה לי למסור כאן את שני הקטעים יחד, כמו שהדפיסם לוין בג"ק, ע' 34—35:

(כ"י פרופ' ישראל לוי).

. . כ[תא]ב ראס אלמתיבה אלפיומי ז"ל
[כ]תבה בבגדאד פי וקתאן ולי אלראסה (אלריאסה?)
[רסא?]לה אלי אהל מצר.

[סעדיה בן] יוסף ראש ישיבה של עיר מחסיה
[אל קהלו]ת ישראל ה[יש]בים במדינת פסטאט
. . . . והמבינים והחרים והזקנים ורבי
[פעלים ומשכי]לי עם ושטרי הרבים עם יתר ההמון
. . . . [מור]שת דת בחירי הצדק למודי . . .
. . . . [חשובים] ויקרים לנגדנו ונקובי שם אתנו
. . . . וירצה פועלכם שלום גדול
[ותפוקת רצון וי]שועות עצומות ואורה ושמחה
[ותפלה ז]כה רחב וחכמה אמצת ובינה אדרת
והון עתק וזרע נכון ונוה שאנן [מ]מגד ארץ ומלאה
ורצון שכני סנה יהיו לכם תמיד מעם . . . מוראנו
ופחד אבתינו. שאו שלום ממנו ומן האלופים

[1] סי' ה' שלנו רשום עליו בטעות „סנהדרין" וצ"ל פסחים (כ"ח א').

[2] גם ר"ש בן חפני במכתבו שבגנזי קדם ב' 20 אומר: כתבך הנדב הגדול ואגרתך התשורה העצומה, ובכן אין להסתפק גם ב„אגרת תשורה" שלנו (לוין שם).

[3] על הר' כעין אות ואולי הוא י'.

[4] עי' גם ג"ק ע' 34 הערה 1.

ומן שארית[1] בחור שלנו ומן חכמי ישיבה כולם ומן המשנים הקבועים בבית רבינו ומבעלי בתים חשובים ונכבדים אשר בבגדד כי בעז חנות ייי מעזנו אנחנו שוכניה לשלום בסוד אלוה עלי

(כ"י אוכספורד).

וכן כל חפץ ושאלה אשר יהיה לכם מצד המלכות הגד תגידוהו לפנינו כי אז נצוה את בעלי בתים חשובים אשר בבגדד אשר אנחנו יושבים ביניהם בני מ"ר נטירא ובני מ"ר אהרן זכר הנאספים לברכה וזכרון פליטיהם דקימה ואז ישיבו לכם מאת המלך כאשר יספיק יי"י מעזנו בידם כן תעשו ואל תטשו. ואחרי זה אנו מצוים עוד וכתבים אליכם כתבי הזהרות ותוכחות[2] לעורר את לבותיכם ולהקיץ את שרעפיכם על מצות יי"י אדונינו מה תעשו ותחיו בו וממה תסורו ולא תמותו כי כן חייבין אנחנו אולי נצא ידי חובתנו בדבר הגדול הזה אשר קבלנו וכן יום ביום תבשרונו משלומכם כי שלום נפשנו הוא כי אם אין צבא אין מלך ובאפס תלמידים אין הוד לחכמים ויהי יי"י בכסלכם וינהג עמכם ועמנו ב[מד]ת רחמיו וחסדיו הרבים ושלומכם וברכותיכם וטובותיכם וכל הצלחותיכם ירבו לעד.

מקובצי הלכות של הגאונים הביא לנו לוין:

א) הלכות קטנות (ע' 27—29), שני דפים בודדים מכ"י אדלר.

„הלכות קטנות" מזכיר הרמב"ם בהקדמת פירוש המשנה אצל ובין „הלכות גדולות" ו„הלכות פסוקות". אבל מצד אחר נראה כי „הלכות קטנות" ו„הלכות קטועות" ו„הלכות פסוקות" אחד הן, כי אותו הדבר שהוא מובא במקום אחד בשם „הלכות קטנות" מובא במק'א בשם „הלכות קטועות" ו„הלכות פסוקות" ונמצא בה' ראו. כן סידר בה"ג ד' ברלין („ה"ג של אספמיא", שנערך בקירואן) 174, תחילה דברי ה"ג: ויחיד דקאמרינן גומר בהן את ההלל לאו יחיד ממש וכו', דברים המובאים בה' ריצ"ג ח"ב ע' ה' בשם ה"ג ו„הלכות פסוקות": והכי כתוב בהלכות ובפסוקות נמי, ובתשובות הגאונים (חמדה גנוזה סי' קכ"ח בשם רב צמח ובה' ריצ"ג שם בשם רב שר שלום „ואית דאמרי רב נטרונאי" עי' עפשטיין, הלכות גדולות, 15) בשם „הלכות קטועות", ובתשובת רב האי גאון בשם „הלכות אדונינו מר רב יהודאי ז"ל" (= „הלכות פסוקות"), ונמצאים גם בה' ראו (שהוא התרגום העברי של ההלכות הפסוקות) ע' 31. ואחרי הדברים האלה הוסיף: ושדרו ממתיבתא (דסורא!) דיחיד יחיד ממש וכו', והעיר על זה: פירוש איכא פלוגתא בין שידור מתיבתא דאמרינן (= שהבאנו), תירוץ בעל הלכות זה („ה"ג של אספמיא"), ובין מר רב יהודאי בעל ההלכות הקטון ביחיד וכו' ואמר בו טעמים ושמעתתא וכולהי כתיבי'

---

[1] בנו של רס"ג, עי' מאנן JQR. הוצאה חדשה XI 423.

[2] הוא המכתב שנדפס ב„דביר" ס"א, 183—188.

בהלכות קטן", כלומר בהלכות קטנות (עי' עפשטין, שם ע' 14 וע' 17). וכן המקום השני הנמצא בה"ג ד' ויניציא דף ס"ח ע"ג בה' גט חליצה: כתובת יבמין כתוב בהלכות קטן (בד' ברלין 317 חסר) ובלבד שתהא כתובתה וכו', הוא ציון של סופר ראשון (שקיצר את הדברים) „להלכות פסוקות", כי במקצת נמצא זה בהן ראו ע' 122 (עי' מש"כ בס' השנה, פפד"מ, חי"ב ע' 105 הערה 1) וכולו בס' מתיבות ליבמות (עי' למטה באות ג). גם „הלכות קטנות" שנזכרו בתשו' רה"ג, תה"ג הרכבי 41, מכוונים לה"ג ד"ו דס"ג ע"ב, ד"ב 301 למעלה (ונשתבש שם: אינה ממאנה) והלכות ראו סוף ע' 114 ועי' גם ה' ראו ע' 113 למטה.

אבל „הלכות קטנות" אלה שפרסם לוין, אינן מתאימות לא בסידורן ולא בלשונן לה' ראו שלנו אלא במעט, כי הרבה קובצי הלכות נעשו בידי תלמידי רב יהודאי בסידורים שונים. בכל זאת מתאימים כמה פסקים של „הלכות קטנות" שלנו מלה במלה ל„הלכות פסוקות" וה' ראו ול„פסקי"ם שבה"ג ד' ויניציא. כמו ה"ק סי' IV[1] = „פסק" בה"ג ד"ו, ס"ד רע"ב (בלשון אחר ובראיות); סי' V: ומן דאזיל ונסיב וכו' = „פסק" בה"ג נ"ג רע"ג — נ"ד ע"ד, ועי' גם ס"ד סע"ג: ואסיר ליה לבר ישראל וכו' והיכא דעבר ונסיב וכו'; סי' VI, VII, VIII (מצוין בטעות: IX, במקום VIII) מלה במלה בה"ג, ס"ד ד' ו„בהלכות פסוקות" (בה' בכורות!) בקטע שאצל גינצבורג, 395 וקטע שלי[2], JQR. הוצ' חדשה IV, 1914, 426 (בכולם אחרי סי' VI: דקאמרינן אפילו וכו'), וסי' VI נמצא גם בה' ראו (בה' בכורות), 36, אבל הסימנים VII—VIII חסרים שם (עי' מש"כ במ"ע הנ"ל ע' 437 הערה 73); סי' IX גם בה"ג, ס' א' „בפסק"; סי' XXV = ה"ג, ס"ד ד' למטה: וכן מי שנשא את הגויה וכו' (מלה במלה בעברית!) דאמ' רבה וכו' עד: ואסירא לכהן, וכן בקטע של גינצבורג הנזכר, 396 שורה 15 וקטע שלי, JQR. שם, 427 שורה 17 וה' ראו, 36; סי' XXVI—XXVII = ה"ג ס"ה א': וגר ועבד משוחרר וכו' וכו'; סי' XXIX (בטעות: XXIL) = ה' ראו 101.

הננו רואים איפוא „שהלכות קטנות" אלו השתמשו הרבה „בהלכות פסוקות", „הלכות רב יהודאי", קיצרו מהם את הראיות מן התלמוד אבל השאירו על פי רוב את לשונם ממש של ההלכות הפסוקות, ובשביל כן נחלפו לפעמים „הלכות פסוקות" ב„הלכות קטנות"[3].

ב) ע' 16—17, שער בדיקת הבשר לרב שמואל בן חפני.

ג) שני דפים מס' „המתיבות", שני דפים בודדים מכ"י סופר אחד, „האחד ממסכת כתובות פרק ראשון (דף ג'—ט) והשני ממסכת יבמות סוף פרק י"ב". ואף־על־פי־כן סידר לוין תחילה את הדף לכתובות (ע' 39—41) ואחריו את הדף ליבמות (ע' 41—42). בוודאי מפני הפסקא על דבר „קצצה" שבתחלת הדף השני, הלקוחה מבבלי כתובות סוף פ"ב וירושלמי שם. אבל תיכף אחריה תוב „סידור חליצה", „גט חליצה", „מצות יבום", „כתובת יבמים" וסופה: כולה כד דכתיב בשטר כתובה ועוד חזרנו בעניינו (כלומר ועוד נחזור לכתוב אותו בעניינו אצל "כתובה")[4],

---

[1] חלוקת הסימנים היא בלי טעם ובלי יסוד וטוב היה לה שלא באה משבאה.

[2] עי' מה שהוספתי להעיר לקטע זה במ"ע .JQR V, 97, והשתמש בו גם הרמ"בן בה' בכורות פ"ח: והכין כתוב בפסוקות אמר רב פפא וכו' = 423 שורה 13. ולעמוד 426 שורה 9 עי' גם ספר השטרות לר' יהודה ברצלוני, 126 בתשובת רה"ג: דבר זה כתבוהו ראשונים אחר אחד במגלת סתרים שכותב בה זכרונות שמועותיו לעצמו משום ראשוני ראשונים קודם למר רב יהודאי גאון ז"ל. ואילו עבדא כו', שמזה יוצא שכן היה כתוב לפניו גם ב„הלכות רב יהודאי".

[3] סי' XXIII: לא ישא כהן, עי' הלכות קצובות בתש"ר ח"א, 27—28. בסי' הסמוך צ"ל: XXIV.

[4] לוין הפריד בין „ועוד" ל„חזרנו", מפני שפירשו בוודאי, אבל בטעות, כמו „נחזור לענייננו".

ואחריו: פרק י"ג. בית שמי וכו'. וא"א על־כן, שדף זה הוא המשכו של כתובות סוף פ"ב!

אבל הענין כך הוא: בעל מתיבות סידר לפני הדף השני את משנת יבמות פי"ב מ"ו: והן משיאין לו עצה ההוגנת לו (ס"א: את ההוגן לו) ואחריה ברייתא (דספרי תצא פי' ר"צ) דיבמות ק"א ב': ודברו אליו מלמד שמשיאין לו עצה ההוגנת לו שאם היה הוא ילד וכו' ואל תכנים קטטה לתוך ביתך, ואולי גם את הירושלמי יבמות ס"פ י"ב. ואליהם סמך ברייתא ד„נושא אשה שאינה הוגנת לו" דבבלי כתובות ספ"ב וירושי' שם.

ס' "מתיבות" מובא כידוע הרבה בעיטור (עי' מרכס .JQR הו' חדשה, I, 1910, 86 והלאה ועי' גם ש. אסף, מפתח לתשובות הגאונים המובאות בס' העטור, הצופה לח"י, ש"ו ח"ד, 290 והלאה), וגם מדפים שלנו מובאים פיסקאות בעיטור. והנה ידענו זה כבר (עי' מרכס שם) שס' מתיבות היה ספר הלכות המסודר כסדר מסכתות התלמוד (מין אלפסי), שקיצר את הבבלי והשתמש הרבה בירושלמי („ירושלמי לבעל מתיבות" רגיל בעיטור), וכל זה אנו מוצאים מקויים בדפים שלנו. ולא עוד אלא שנפתר לחיוב גם ספקו של מרכס (שם ע' 92), אם הרי"ף השתמש בס' מתיבות, מפני שספק היה לו אם דברי הרשב"א ליבמות ק"ט ב': ושמא מפני שמצא[1] הרב ז"ל לבעל מתיבות ז"ל שכתב בשמעתין וכו', יסודם בעובדא או בהשערה. והנה מלבד שגם בעל העיטור אומר במאה שערים לב"מ סי' כ"א: וכל הני סייעתא דאייתי רבינו — בעל מתיבות איתי להו וכו' ובעל מתיבות איתי סייעתא דלא אייתי רבינו אלפס מהא דגרסינן בבבא בתרא וכו' ורבינו איתי כל תיובתיה דיליה ולא אייתי הא, — רואים אנו בדפים אלה, כי מן „סדר חליצה" שבדף השני עד סוף פרק י"ב נעתק מלה במלה[2] ברי"ף סוף פי"ב עד: „וכו' כדכתבינן בשטרי כתובות דעלמא" (עי' לעיל). וכן דברי הרי"ף בכתובות פ"א ר' ק"ע: ומאי שנא הא דמתחיל בה בברוך משום דאע"ג וכו' — לקוחים מלה במלה מדף א' שלנו (ע' 40 שורה 10).

בוודאי השתמש בעל מתיבות בהלכות פסוקות והלכות גדולות, כי „סידור חליצה" שלו לקוח בעיקרו מה"ג, ד"ו ס"ה ע"ב — ע"ג, ה' ראו 120—121, וכתובת יבמים העתיק מ„הלכות קטנות" (עי' מש"כ אצל „הלכות קטנות").

בנוגע למקומו של בעל מתיבות, משער מרכס (שם 93—95), בעיקר על יסוד השתמשותו הרבה בירושלמי, שאינה מוכיחה אמנם הרבה[3], — שנתחבר בארץ ישראל מבן בבל. לוין ע' 38 מוכיח מדברי המתיבות, ע' 40 למטה: „וברכת רחבה בעיי[א] כסא דגרסינן במסכת נדרים בפרק אין בין מודר מאי כוס שלום בית אבל", ,כי „בעל מתיבות" שלפנינו לא היה מקומו בבבלי, שהרי רב נטרונאי בתשובתו שבתשובות גאונים קדמונים סי' ל"ה (שערי שמחה ח"ב, ס"ה) אומר: ושכתוב (בשאלתכם) במקומינו כשחוזרין עם אבל מן הקבר מברכין על הכוס ב' אתה מלך דיין הרחמים [שופט[4] אמונות שדננו[5] דין אמת ככתוב הצור תמים פעלו ומסיים ברוך מנחם לב[6] אבלים] ושותין האבלים וזה הוא כניסתן באבילות

---

[1] כן! ולא כמו שהעתיק מרכס: שמא מצא.

[2] לוין ע' 38 כותב בזהירות יתירה: ובכל הדף השני השתמש, כנראה, האלפסי ז"ל.

[3] עי' פוזננסקי, ענינים שונים, הקדם ש"א וש"ב, ודי להזכיר סדר רב עמרם ו„פי' הגאונים" לטהרות! פוזננסקי (שם ש"ב, 41) ומרכס נמשכו אחרי גינצבורג, שהשאילתות נתחברו בא"י, אבל עי' מש"כ במ"ע .JQR, 1922, 299 והלאה.

[4] השלמתי ע"פ ש"ש שם ורמב"ן תוה"א, ענין ההתחלה, דל"ז ב', וורשא.

[5] רמב"ן: שדינו. [6] „לב" ליתא ברמב"ן.

וכו׳. וכי קביעת אבילות בשתיית כוס תלוי וכו׳ וברכה זו שכתבתם לא שמענו מעולם ואין לה זכרון בתלמוד ולא שמענו בשתי ישיבות שיש מי שאומר ברכה זו ולא שמענו מרבותינו. וכן רב פלטוי השיב (ש״ש שם, תוה״א לרמב״ן ענין ההתחלה, דל״ז ע״ב ורבינו ירוחם חוה, נתיב כ״ח ח״ב): וברכת אבלים שאתם אומרים אותה על הכוס ברוך מנחם לב אבלים אנו אין מנהגנו בישיבה לאומרה כל עיקר ולא בבבל כלל אבל אתם שתקנו לכם חכמים הראשונים אמרו אותה מיהו און צריכה עשרה שלא מצינו עשרה אלא בברכת רחבה בלבד.

אבל הגאונים הנזכרים אומרים רק שברכה זו שנזכרה לא היתה ידועה בבבל ורב פלטוי אומר בפירוש שאין זו ברכת רחבה („שלא מצינו עשרה אלא בברכת רחבה בלבד״![1]). וכבר העיר הרמב״ן בתוה״א שם: סובר הגאון הזה שאין ברכה זו של כוס ברכת רחבה לפי שראה זו בברכת האבל וברכת רחבה ברחבה כשמה וכו׳.

אמנם הרא״ש בכתובות פ״א סי׳ י׳ אומר: כתב רב פלטוי ז״ל האידנא לית לן שורה ולא ברכת רחבה אלא מברכין אחרן הזימון דיין אמת וכו׳[2]. וגם רש״ג ור״ה בתשובתם שבשמ״ק לכתובות ח׳ ב׳ ד״ה ברחבה, אומרים: מנהגא דברכת רחבה הכי הוה וכו׳ ויש לומר בה כמה שערים בצדוק הדין וכל א׳ מוסיף כחכמתו ובכל מה ששמענו לא שמענו שהי׳ ברכת רחבה בבבל.

אבל אע״פ שלא היתה נהוגה בימיהם (רב פלטוי אומר: האידנא, ורש״ג: הכי הוה!), נהוגה היתה בבבל בזמן התלמוד וגם בימי רב אחאי בעל השאילתות, שהוא מזכיר אותה בסי׳ ט״ז: הני מילי בברכת רחבה אבל בתפלה וכו׳[3]. והמתיבות המקצר את התלמוד וסוכמו צריך היה לפסוק הלכה גם בזה. ואולי אשוב עוד לדבר על ספר המתיבות במקום אחר.

וצריך להעיר שפסק זה של ס׳ המתיבות מובא בתוה״א לרמב״ן שם בשם „יש אומרים״: ויש אומרים שברכת רחבה הזו טעונה כוס דאמרינן בפרק אין בין המודר וכו׳[4].

מפירושים לתלמוד הביא לנו לוין:

א. מפירושי רה״ג: פירושו לברכות ל״ד—ל״ה (ע׳ 22—23), ס״א—ס״ב (ע׳ 23—24); נוסחא חדשה מפי׳ רב האי גאון לברכות נ״ט א׳ שנדפס בג״ק ס״א ע׳ 23—24 (ע׳ 25—26); פירוש רה״ג (?) לשבת כ״ב א׳—ב׳. בנוגע להקטע האחרון מסופקני מאד אם הוא לרב האי; שאם בטעם הדבר תלוי (עי׳ לוין 44) — אין אני מועם בהם טעם פירושי רה״ג.

ב. מפירוש ר״ח: פי׳ ר״ח לברכות ט׳—י״א (ע׳ 11—13); פי׳ ר״ח לב״ב י״ט—כ׳ (ע׳ 14—15). פירושו על ריחים של חמור״ (ע׳ 14) לקוח ברובו מ„פי׳ הגאונים״, המיוחס לרה״ג הו׳ י. נ. עפשטיין ע׳ 51 שורה 8—9 (עי׳ שם הערה 8), ור״ח השתמש גם בשאר מקומות ב„פירוש הגאונים״ לטהרות, עי׳ מבואי האשכנזי ע׳ 113. והערוך, ע׳ חמור, השתמש, כדרכו תמיד, גם בפי׳ ר״ח גם בפי׳ הגאונים, שמשם העתיק דבריו: „וכן כלי שנסמך עליו דבר שמו בטיית חמאר״ (עי׳ בהערתי שם ומבואי). ולא כמו שהחליט לוין (ע׳ 14) „שהערוך השתמש בפירוש רב האי גאון לב״ב וכן הוא גם בפירוש הקצר ש„בפירוש הגאונים״ המיוחס לרב האי ור״ח גם

---

[1] נפלא הדבר כי דוקא מן „מיהו אין צריכה״ והלאה לא העתיק לוין.

[2] עי׳ תה״ג מה״ג, 37: והשתא איסתלקא וכו׳.

[3] [וחוץ מזה רואה אני שברכה זו הנזכרת בתה״ג נסדרה גם בסדר רע״ג, הו׳ פרומקין ח״ב ר״ז ע״א: ברכת אבלים, ברוך אתה ה׳ אמ״ה . . .]

[4] שגיאות אחדות יש לתקן בו: ע׳ 40 באמצע: ברכת אבלים. מאי ברכת רחבה, צ״ל: מאי ברכת אבלים ברכת רחבד; ע׳ 42 באמצע: וכתובתה בעל נכסי וכו׳, צ״ל: על נכסי.

הוא שאל את פירושו מרב האי גאון עד סופו, ולא עד בכלל". זאת אומרת שבפי' רה"ג, לב"ב היה כתוב גם „וכן כלי שנסמך" כו', ומשם העתיקו הערוך ולא ר"ח. וה„פירוש הקצר" לטהרות? הלקח גם הוא מפי' ב"ב לרה"ג? ולמה כל העקולים האלה, בשעה שיודעים אנו שהערוך משתמש תמיד ב„פירוש הגאונים", הקדום בכל אופן לרה"ג, ובפירוש ר"ח?!

לכאן שייך גם הקטע הנדפס בע' 30—33: פירוש „גאון" למסכת כתובות פ"ד—פ"ו", שהוא פי' ר"ח לכתובות. לוין ע' 30 אומר: ש„פסקא אחת מהקונטרס שלפנינו מביא הרי"ף ואומר מפורש וחזינא לגאון דקאמר דהאידנא וכו' (= ע' 32)". וסתם „גאון" באלפסי הלא זהו רב האי גאון. את פירוש רבינו חננאל לסוגיא זו מביא התוס' דף פ"ד ע"א ד"ה לכתובת אשה ודבר זה אינו כלל בפירוש שלפנינו. וכן מה שמביא השטמ"ק בשם ר"ח אין (?!) זה בפירושנו".

אבל ראיותיו אינן ראיות. ר"ח השתמש הרבה בדברי ה„גאון" ואפשר על־כן שגם כאן השתמש בהם והרי"ף הביאם בשמם. והמובא בתוס' כתובות פ"ד א' בשם ר"ח לא היה כתוב כלל בפי' ר"ח לכתובות כאן, אלא, כמו שיוצא מערוך ע' חן, לכתובות צ"ז ע"א! לעמת זה הובאו כמה פסקאות מפי' זה בשאר ראשונים בשם „רבינו חננאל":

1) צד 30 מביא הרמב"ן בשמ"ק פ"ד א' ד"ה וסבר בשם ר"ח: ורבינו חננאל פסק כרבן שמעון בן גמליאל ואמ' טעמא דאע"ג דקיימא לן כל תנאי שבממון קיים שאני הכא דלא בא לעולם והרי הוא כמי שאמר לא אירש את אבא דלא אמר כלום וסמך על הירוש' דגרסי' תמן ר' ירמיה . . . . . וכל המתנה על מה שכתוב בתורה תנאי בטל בתנאי גוף והכ' בתנאי ממון אנן קיימין ולמה אמרו תנאי בטל שבסוף זכה בהן ופרשו הרב ז"ל לאחר מיתתה הוא יורשה ואינו יכול לסלק נפשו ממאי דלא אתא לידו והרי הוא כמי שאמר לא אירש את אבא". וכן כתב במלחמות כאן (על דברי המאור שפסק כרשב"ג וכתב: ור"ח כתב בפירושו והאריך בזה ויש לנו סיוע בדבריו): אמת הוא שר"ח פסק כרשב"ג ולא מטעמו של בעל המאור אלא שאמרו בירושלמי הלכה כרשב"ג . . . שבסוף הוא זוכה בהם פי' הבעל אין לו בנכסי אשתו קנין כלל בחייה לפיכך אם כתב לה הבעל וסילק ידו מנכסיה ולא כלום הוא וזה כגון הבן שסלק ידו מנכסי אביו שאם מת אביו בנו יורשו. ואמר הרב ז"ל דבגמ' דילן נמי ה"נ ס"ל דהא אמר רב אשי בנכסיך ולא לאחר מיתה וקאמר (ר"ח) שמע מינה דכל תנאי דמתנה בהדה מירושה בטל כדבר שלא בא לידו זהו תורף דברי הרב ז"ל (עי' למטה). וכן בר"ן שם: אבל רבינו חננאל פסק כרשב"ג וכו' והביא ראיה מדגרסינן בירושלמי וכו' והוא ז"ל הביא בפירושו הירושלמי הכתוב בהלכות הלין דכתבין אין וכו'. וכן ברא"ש סי' א': ור"ח ז"ל פוסק כרשב"ג וכו' והביא ראיה מדגרסי' בירושל' כו'.

2) ע' 31: ובקרא כיון דלאחר מיתה תפסיה מניה פשוט (?) הוא וחייב לשלומיה ליתמי, מובא ברא"ש סי' ג': וכ"כ ר"ח ז"ל כיון דאודי בקרא דלאחר מיתה תפסיה ה"ל פושע בשמירתן וחייב לשלומי ליתמי מדיליה (ועי' למטה).

3) שם: ההוא ארבא דתפסא שלוחיה דיימא בר חשו בזוזי דהוה מסיק במרי דארבא דמית ואמ' ליה רב פפא ורב הונא בריה דרב יהושע אית לכו (?) אפטרופא דיימר אַנת וכגון[1] התופס לבעל חוב במקום שחב לאחרים אנת, וצ"ל: אנת לאו אפטרופא דיימר אנת, וזה מובא בשמ"ק בשם ר"ח: דוקא שליח לא קנה אבל אפוטרופוס קנה דידיה כידי יתומים הוא כן כתב ר"ח ז"ל.

---

[1] לוין מחק בטעות מן „אית לכו" עד כאן.

4) שם: ואי לא אידכר ליה שטרא וגם לא הזהירו אל תפרע וכו', מובא בתוס' רי"ד פ"ה א': ור"ח ור"י ז"ל אמרו טעמא דאידכר ליה שטרא אבל לא אידכר ליה שטרא וגם לא הזהירו וכו'.

5) ע' 32 באמצע: פיר' אפילו אם כתוב בשטר [ ] נשבע ואחר כך גובה או אם הוא שודא דדייני, מובא בראש סי' ו': ור"ח פי' דנפקא מיניה היכא שהיה בשטר נאמנות וכו' (וצ"ל גם אצלנו: בשטר [נאמנות]), וכן בתלמידי ר' יונה שבשמ"ק פ"ה א' ד"ה זמנין[1] (ועי' למטה).

6) ע' 33: הא דאמ' שמואל המוכר שטר חוב לחבירו וחזר ומחלו מחול ואפילו יורש מוחל. פיר' הני מילי בד[אמר] עיינת בחושבנאי ולא פש לי [גביה ולא] מידי או [מספק]א לי ומספיקא לא [מפקינ]א ממונא . . . . שכיב מרע דקימ' לן מידק דייק [ומיהב] ויהיב או נמי מכנסת שטר חוב לבעלה הני נמי לא יכיל לאלי להן לא הוא ולא יורשין", מובא בתוס' רי"ד פ"ה ע"ב בלשונו וכהוגן: כתב ר"ח ז"ל הא דאמר שמואל וכו'. ה"מ בריא שי"ל עיינתי בחשבוני ולא פש וכו' ממונא אבל מתנות ש"מ דקי"ל מידק דייק והדר יהיב וכו' הני תרי לא יכול למחול להו לא וכו'. והרי"ף הביא זה בשם „מקצת רבוותא", כדרכו להביא את רבינו חננאל, והעיר הר"ן שם: זהו דעת ר"ח ז"ל שכתב דטעם דמוחל משום דיכול לומר עיינית וכו'. וצ"ל אצלנו: הני מילי בר[יא דאמר] עיינית וכו' ממונא [אבל מתנות] שכיב וכו' דייק ויהיב כו' הני תרי לא יכיל ל[מחו]לי להו לא כו'. — „דאמר עיינית בחושבנאי כו' מובא במרדכי כתובות סי' רי"ח בשם „רב צמח", וממנו לקחו ר"ח.

בעדותם של עדים נאמנים אלה אין לספק כלל, ואין ספק ע"כ שקטע זה הוא פי' ר"ח לכתובות.

את ראיותי אלה הראיתי להמחבר בשעת גמר ההדפסה באלול תרפ"ג ובשובו לא"י כתב לי (מוצאי יו"ט הראשון של חג הסוכות תרפ"ד), שעיין בכ"י ר' יהודה אלמדארי לכתובות שבידו „ומצא שם את המקומות מפירוש" ר"ח, והעתיקן לי (ההעתק שבידו הוא מכ"י בריטיש מוזאום Add. 27118, עי' אגרת רש"ג הו' לוין ב' ע"א הערה ג'), ואלה הן (בסדר הסימנים שלמעלה):

(ר' יהודה אלמדארי לכתובות כ"י בריט' מוז')

1) רבינו חננאל וקישא לן הלכתא אהלכתא דקיימא לן בעלמא הלכתא כר' יהודה דאמר בדבר שבממון[2] אפילו בדאורייתא תנאו קיים והוא דידע והכא[3] בירושת הבעל אע"ג דידע ומחל אסיקנא הלכתא תנאו בטל ופרקינן בסוף זכה בהן בפירוקא[4] דרב אשי דאמר ברישא דמתני' (פ"ג ב') אם מתה יירשנה מ"ט בנכסיך ולא לאחר מיתה שמע מינה דכל תנאין דמתני'[5] בהדה בחייה הן שאם מכרה ונתנה קיים אבל ירושה[6] דלאחר מיתה לא דהא גופה[7] של קרקע אין לבעל אלא לאחר מיתה ובחייה

---

[1] מה שהביאו שם תחילה בשם ר"ח: אבל ר"ח ורבינו יעקב וכו', הוא מר"ח לשבועות, כמו שהביאוהו התוס' בכתובות פ"ה א' ד"ה מרענא.

[2] ע"כ חסר בקטע שלנו, וכאן מתחיל הקטע!

[3] ה„חסר" בקטע שלנו ונעתק אצל ר' יהודה אלמדארי פיורתי.

[4] ולא „בפירו[ת]", כמו שהשלים העורך.

[5] בכ"י: דמתני', אבל הרמב"ן שהבאנו למעלה העתיק: המתנה.

[6] בכ"י: ירושת.

[7] לא „דהאוי" כמו שהעתיק העורך, וצ"ל: דהא גו[פה . . .].

דברים שלא באו לידו הן ולפיכך התנאתו בטלה בדבר שלא בא לידו זוכות הבעל בנכסי אשתו בגוף אחר מיתה הוא. ומסתייע הדין פירוקא מתלמוד ארץ ישראל דגרסי'[1] ר' ירמיה בשם רב הלכה כרשב"ג שאם מתה יירשנה אבל לא לענין דברים שהתנה על שכתוב בתורה והמתנה על מה שכתוב בתורה תנאו בטל בתנאי גוף אבל בתנאי[2] ממון תנאו קיים וזה תנאי ממון הוא ולמה אמר' תנאו בטל שבסוף[3] הוא זוכה בהן[4] לפיכך אם[5] כתב לה הבעל וסילק ידו מנכסיה ולא כלום הוא וזה כגון הבן שסילק ידו מנכסי אביו שאם מת אביו כל הנכסים שמניח בנו יורשו[6] מפני שבחיי אביו[7] לא היה לו בנכסים כלום וירושת התורה אינה אלא לאחר מיתה כן זה הבעל לא זיכתו התורה בנכסי אשתו אלא לאחר מיתה [לפיכך לאחר מיתתה] כל נכסיה זוכה בהן בתורת ירושה.

1[a]) רבינו חננאל והני מילי לפרושי (מיליה) טעמיה דר' טרפון אע"ג דלית הלכתא כותיה אלא כר' עקיבא דאמר ינתנו ליורשין שאינם צריכין שבועה ואפילו פטרם מורישם לאשה ולבעל חוב מן השבועה בהדיא פירש בתלמוד ארץ ישראל זו תורה וזו אינה תורה פי' היורשים זו תורה ואשה ובעל[ ]חוב אינה תורה (= ע' 31 שורה 8—10; הסוף: פי' היורשים כו', אינו אצלנו).

2) ר"ח ובקרא כיון דאודי דלאחר מיתה תפשיה מיניה פשיעה הוא וחייב לשלומי ליתמי והלכה כרב נחמן („וכן הלכה" כתוב אצלנו תחילה).

5) ור"ח ור"ת פירשו אפילו אם כתוב בו נאמנות בשטר נשבע ואח"כ נוטל או נמי בשודא וכו'.

וצריך אני להעיר עוד על מקום אחד בעיטור ח"א אות פ' פקדון, ד"ו דף מ"ז ע"ג: וכתב רבי' אלפס (ב"מ סוף פרק המפקיד) ש"מ דאי אפקיד איניש וכו'. ובזה הלשון כתב ר"ח בהכותב אלא דלא אמר „ודווקא היכא דראה", והנה כל זה אינו אצלנו בקטע שלנו. אבל טעות הוא בעיטור וצ"ל: בהמפקיד, ולא „בהכותב", ונמצא בפי' ר"ח ב"מ מ"ב ב'.

אחרי כל אלה אין איפוא כל ספק שקטע שלנו — פירוש ר"ח הוא.

נשארו עוד מן הפירושים שני קטעים שאין מחבריהם ידועים:

1) „פירוש ר"ח או פי' גאון לסנהדרין" (ע' 36—38), י"ב—י"ג, כ"ו—כ"ח. יש בו, כמו שהעיר העורך בפתיחה ובהערות, דברים שאינן בפי' ר"ח כלל ויש דברים הרבה בר"ח שאינם בפירושנו, ובתוכם לשונות המיוחדים לר"ח, ובתוכם גם המקום שהוא מציין לפי' ב"ק שלו (ע' 37 הערה 3). אין ספק שמפרשנו השתמש הרבה בר"ח והעתיק בכ"מ לשונו, אבל איננו פי' גאון, מפני שהוא כותב כלשון ר"ח: ורוב חכמי הגאונין" (ע' 37) וה„אית דפרשי מלשון הכאה" (שם) אינו בתשו' רש"ג

---

[1] בכ"י: כרגרסי'.

[2] וכן צ"ל אצלנו במקום: כל כתנאי, „אבל בתנאי".

[3] במקום „ולבסוף" צ"ל גם אצלנו: שבסוף.

[4] כאן אצלנו עוד דברים אחרים; סוף הירושלמי (דף ל"ב ע"ד): רבי אימי (זהו — „אפילו" שאצלנו!) בשם ר' יוחנן בדין הוא שאם מכרה וכו', ואח"כ הירוש' דדף ל"ג ע"א סוף ה"א, ואחריו: פיר' [הבעל אין לו בנכסי אשתו קנין כלל] בחייה (ע"פ רמב"ן); „מברחת" שבשורה הסמוכה, הוא בלי ספק טעות־קריאה במקום „מכרה".

[5] „הוא" הסמוך כאן אצלנו נשתבש למעתיק כה"י מן השורה השניה.

[6] במקום „יורשין" צ"ל גם אצלנו: יורשו.

[7] אצלנו בטעות: בניו.

ור"ה שבתה"ג הרכבי 183 (ולא היה יכול להיות מפני שהם גורסים: ליכחיה בח'!), ולפירושנו בע' 36 (65b של כתב היד) השוה הפירוש בתשו' רה"ג, תג"ק סי' ע"ט ותראה ההבדל.

אולי הוא פי' רבינו ברוך בר שמואל מארץ יון, שהשתמש הרבה בפי' ר"ח?

2) „פירוש קדמון למסכת חולין", ע' 5—11. חלק מקטע זה נדפס כבר ב„גנזי קדם" ס"א, ע' 65—69, כפירוש גאון שנכנסו לתוכו גליונות[1]. אבל אני העירותי, ג"ק ס"א, 110 ו„דביר" ס"א 312, שכל הפירוש מאוחר להר"יף, ואחרי שמצא העורך עוד ארבעה דפים מפירוש זה, שהם תחילתו וסופו של הקטע שנדפס כבר, הודה לדברי, כי „מתוך כלל הפירוש כולו נראה אמנם בעליל כי גם גופו מאוחר הוא לרי"ף". עתה צירף שניהם יחד והדפים שנית גם את הקטע הראשון (ע' 6—11). חבל שנפלו בו שגיאות חדשות ולא נתקנו הישנות, כמו ע' 8: אומצא הוא לחם נמי, וצ"ל: הו (כמו בקטלוג אוכספורד סי' 2643 לחם נ̈י („נ̈י" גם בג"ק ס"א, 68), וכן שם למטה: ליס להא סנאן, צ"ל (כמו שתקנתי בשעתו, ג"ק ס"א, 110): לה אסנאן; ע' 7 שורה 8 מלמטה: אלא משום דמבַשל כו' אבל שוחט כו', הניקוד מוטעה[2] (מְבַשֵׁל!).

חשוב הוא מאד ה„קדיש" מימי הגאונים (ע' 47—48), „מעין „קדיש" ארוך שבו היו מזכירים ומברכים את הגאונים—ואת הנשיא ראש הגולה בראשם". ההתחלה (ע' 47 שורה 1—4) מתאימה להתחלת התשובות (הדרשות) בהשאילתות: „בריך שמיה דקוב"ה דיהב לנא אוריתא ומצותא על ידי משה רבנא לאלפא עמיה דבית ישראל" (שאילי סי' א' ועוד)[3]; ואחריה: בריך הוא . . . יהי שמיה רבא. ועונין ציבור יהי שמיה רבא וכו' אלף אלפין (כצ"ל) וריבי ריבי (כצ"ל) ריבוון עד דלית לא מני[נא] ולא שיעורא ולא סכא[4] וכו' וכו'. אמן כן תהי רעוא מן קדמוהי דקב"ה . . . וירחם על קדושת שמיה רבא וכו' (ע'" 47—48 שורה 4). ואחריו: אמן כן תהי רעוא מן קד' קב"ה על נשיאנו פלי ראש גלי דכל ישי חמוד נשיי פלי ר"ג דכל ישי מלך ברחמיו יחוס עליו וכו'. אמן כן תהי רעוא מן קוד' דק' ב' הוא: על אדונינו צמח ראש ישיבת ג' יע': חמוד אדונינו פלטוי ראש ישיב' ג' [יע'] כבודינו והדרינו נזר ראשינו ועטרת תפארתינו שלא יפול לעולם: לא יבוש ולא יכלם לנצח: מ' ברחמיו יחוס עליו וכו'. אמן כן תהי רעוא מ' קד' ק': על אדונ' צמח ר' ישי' ג' יעקב חמוד אד' חיים כב' והד' נזר ראי ותפי שלא יפל לעולם וכו'. יצחק א ברוך יהיו בניך . . . . . . יו אל תירא כי אתך אני: אמן כן תהי [רעוא מן קדמוהי דקב"ה על] . . . . . . כבודינו וגו' ויתק' בעי' [ק' דכ'] [ישלח עוזך מקדש] ומציון יסעי' יזכר כל מנ' ועלי [ידשנה]".

לוין חושב כי „יצחק א" הוא „יצחק אדונינו" והוא יצחק איסקוי ריש גלותא, והוציא מזה מה שהוציא. אבל הנשיא נזכר כבר בראש הברכות וא"א שיכניסוהו כאן בלשון קצרה כזו. אולי הוא בנו של רב צמח גאון הנזכר, ואולי קיצרו במקום: יצחק אב ברוך יהיו בניך, — יצחק א ברוך, והוא „יצחק אב"ד", אב בית דין שבאותה שעה[5].

---

[1] בגליון שבע' 8 קשה אמנם (עי' מה שהעיר לוין בג"ק ס"א ע' 110) לקרוא: אלמפאס[ר], כמו שהצעתי אני תחילה (עי' שם), ונראה (אני ראיתי את הפוטוגרפיה) כמו: פסרה (כסרה?) אליבדאס, בב'.

[2] אפילו היה נקוד כן בכ"י היה צריך להעיר עליו.

[3] „בהון צדיקיא" וכו', משובש בוודאי. [4] „סאכא" במנדעית: גבול, סוף.

[5] [בשעת ההגהה, ז' כסליו, הגיע לידי „התור" מכ"ג מרחשון, וראיתי, שם ע' 10, שהרב ש. אסף משער בצדק שהמלים „יצחק א ברוך" משובשות, ויש לקרוא: „תחת אבותיך" וכו' (תהל' מ"ה י"ז).]

אחריו באה עוד ברכה שאחריה: „כבודינו וגו׳" ונראה איפוא שהוא ברכה ל„גאון", וכיון שכתוב אחריו „ויתק׳ בע׳ ק׳ דכ׳ ישלח עוזרך מקדש ומציון יסע׳" קרוב מאד שהוא הגאון שבארץ־ישראל באותה שעה, גאון שקדם הרבה לבן־מאיר בן דורו של רב סעדיה (ועי׳ פוזננסקי, בפעסטשריפט־שוורץ, ע׳ 471 והלאה).

חוברת קטנה זו, שהעשירה אותנו בקטעים כ"כ חשובים (די להזכיר אגרת רס"ג וס׳ מתיבות!), נדפסה על פרשת דרכים בזמן קצר מאד, נכתבה בלילה, ובין הדפסת דף אחד להדפסת השני, ונחתמה בדפוס ביום. במצב כזה השגיאות עלולות לבוא ומוכרחות לבוא, ובכ"ז אין צורך להטעים כי גם מאסף גאוני ורבני זה כאחיו הראשון חשוב מאד, ורב תודות להמחבר־העורך והמו"ל. ולעתיד אני מברכו שיעבוד עבודתו לא על פרשת דרכים, בין יום ללילה, אלא בשעה שספרים מצויים, מתוך שלוה ומנוחת נפש ולאור היום, ויוסיף לגלות אורות מחשכת הגניזות.

במרחשון תרפ"ד. י. נ. אפשטיין.

ספרים חדשים שנתקבלו במערכת.

אַפְּלַטוֹן, פֵּידְרוֹס או על היפה, תרגם מיונית צ׳ דיזנדרוק עם מבוא והערות מאת המתרגם, הוצאת אברהם יוסף שטיבל, ורשה תרפ״ג, 8°, XL + 96 ע׳.

ברנפלד, שמעון, מבוא („ספרותי־הסטורי״) לכתבי הקדש, כרך ראשון (ספר ראשון: בקרת המקרא, כתב בית ישראל. ספורי המקרא, ע׳ א—ר״ד; ספר שני: כיצד נסדרה התורה ע׳ ר״ט—תי״ח), ו׳ + תי״ח + 1 ע׳; כרך שני (ספר שלישי: ספרי היסטוריה, ע׳ א—רכ״ב; ספר רביעי: ספרי נבואה, ע׳ רכ״ז—תקכ״ז), תקל״א + 1 ע׳. הוצאת „מוריה״ ו„דביר״ ירושלים—ברלין, ברלין תר״פג, 8°.

גולאק, אשר, יסודי המשפט העברי ספר רביעי („בתי הדינים ומהלך הדין בעניני ממונות״), הוצאת „דביר״ ירושלים, ברלין תרפ״ג, 8°, V + 219 + (2).

דובנוב, שמעון, דברי ימי ישראל בדורות האחרונים („דברי הימים לעם ישראל מימי קדם עד הזמן הזה מאת ש׳ ד׳, עברית מאת ברוך קרופניק בהשתתפות המחבר. דורות האחרונים מן המהפכה הצרפתית בשנת 1789 עד מלחמת העולם בשנת 1914 בשלשה „כרכים״) כרך ראשון (תקמ״ט—תקע״ה) ברלין תרפ״ג״ הוצאת „מוריה״ ו„דביר״ 8°, VIII + 256 ע׳.

דיזנדרוק צ׳, ע׳ אפלטון.

הורוביץ, ישראל זאב הלוי איש ה׳, ארץ ישראל ושכֵנותיה, אנציקלופדיה גיאוגרפית־היסתורית לארץ ישראל, סוריא וחצי האי סיני, תכיל: כל שמות העמים, השבטים, הגלילות, ההרים, העמקים, הימים, הנחלים, המעינות, הערים והכפרים של ארץ ישראל, סוריא וחצי האי סיני הנזכרים בתנ״כ, ספרי האפוקריפא, ספרי פלביוס יוספוס, המשנה, התוספתא, ספרא, ספרי, תלמוד ירושלמי, תלמוד בבלי, פסקתות, תרגומים, מדרשים והזהר, כל שם ושם יבאר בכל מה שנוגע לו בגיאוגרפיה והיסתוריה, על יסוד המסקנות של בחירי החוקרים וחקירות מקוריות מאת הרב ישראל זאב הלוי איש הורוביץ ז״ל. כרך ראשון א—י, נמסר לדפיס על ידי בן המחבר אברהם הורוביץ בהוצאת הרב אהרן טייטלבוים, ניו־יורק. וינה תרפ״ג (עם שער אנגלי) 4° VIII + 372 ע׳.

הורודצקי, ש. א., ד״ר, החסידות והחסידים, ספר ג׳ וספר ד׳, הוצאת „דביר״ ירושלים, ברלין תרפ״ג, 8°, קנ״ד + קצ״א ע׳.

ווישניצר, ד״ר מ., ע׳ זכרונות ר׳ דוב מבוליחוב.

יוסף בן מתתיהו (יוסיפוס פלויוס), תולדות מלחמות היהודים עם הרומאים („כתבי יוסף... מתרגמים מן המקור היוני על־ידי ד״ר י. נ. שמחוני, עם מבואות, הערות, מפתחות, לוחות־יוחסין וסדרי־דורות, ציורים ומפות״), כרך ראשון (מבוא וספר א׳—ד׳), מ׳ + רע״ב ע׳; כרך שני (ספר ה׳—ז׳, הערת ובאורים, מפתחות). ע׳ רע״ג—תק״פ + מפת א״י, הוצאת א״י שטיבל, ורשה תרפ״ג, 8°.

יוסף, שאול בן עבדאללה תושב הונגקונג, גבעת שאול ספר כולל ביאור מספיק לשירי ר׳ יהודה הלוי [הוצ׳ ברודי] חברו המנוח ר׳... ומעזבון המחבר הכינו לדפוס, הוציאו וגם הגיהו שמואל קרויס בווינא, ווינא התרפ״ג, 8°, XXXI + 406 ע׳, עם תמונת המחבר.

לנדא, יהודה ליב ד״ר, יוהניסבורג, לפנים או לאחור, דרמה מחיי עמנו בזמן הזה בארבע מערכות, הוצאת חברת „הסולל״, ירושלים (חש״ד), 8°, 159 ע׳.

שמחוני, ד״ר י. נ., ע׳ יוסף בן מתתיהו.

זכרונות ר׳ דוב מבוליחוב (תפ״ג—תקס״ה) יו״ל בפעם הראשונה מתוך כ״י עם מבוא מפורט והערות מסבירות ע״י ד״ר מ. ווישניצר הוצ׳ „כללי, ברלין 1922 תרפ״ג, 8°, 114 ע׳, עם תמונת אור.

מדרש הגדול על חמשה חומשי תורה, ספר שמות, יוצא לאור ע״פ כ״י של בית עקד הספרים אשר בברלין וע״פ כתבי יד אחרים עם מראה מקומות והערות מאת דוד צבי האפפמאנן, מחברת שניה, חברת מקיצי נרדמים (שנה ששית התרפ״א) ברלין תרפ״א, 8°, ע׳ 81—242.

פירוש הגאונים על סדר טהרות מיוחס לרב האיי גאון ז״ל יוצא לאור על פי קובץ ברלין וקטעי הגניזה וכ״י שונים עם הגהות והערות מאת יעקב נחום בן הרב ר׳ חיים ז״ל הלוי עפשטיין, מחברת ראשונה, חברת מקיצי נרדמים (שנה ששית התרפ״א), ברלין תרפ״ב [1921], 8°, (1) + 80 ע׳.

מעגל טוב השלם והוא ספור מסעות הרב חיים יוסף דוד אזולאי אשר נסע וסבב בארצות שונות, יוצא לאור בפעם הראשונה על פי עצם כתבי ידו הנמצאים באנקונא ובנויארק עם הקדמה והערות ומראה מקומות על ידי אהרן פריימאן, מחברת ראשונה, חברת מקיצי נרדמים (שנה ששית התרפ״א), ברלין תרפ״א [תרפ״ב], 8°, 80 ע׳.

Achad Haam, Am Scheidewege, Gesammelte Aufsätze. Erster Band. Autorisierte Übertragung aus dem Hebräischen von Israel Friedländer und Harry Torczyner, 1923 Jüdischer Verlag Berlin, 8°, 469.

Baer, Fritz, Das Protokollbuch der Landjudenschaft des Herzogtums Kleve. Erster Teil. Die Geschichte der Landjudenschaft des Herzogtums Kleve (Veröffentlichungen d. Akademie f. d. Wiss. d. Jud.. Historische Sektion, erster Band), Berlin 1922, C. A. Schwetschke & Sohn, 8°, IX + 161.

Spanier, Arthur, Die Toseftaperiode in der tannaitischen Literatur (Veröffentlichungen usw. Talmudische Sektion. Erster Band), Berlin 1922, C. A. Schwetschke & Sohn, 8°, IX + 159.

Albeck, Chanoch, Untersuchungen über die Redaktion der Mischna (Veröffentlichungen usw., zweiter Band), Berlin 1923, C. A. Schwetschke & Sohn, 8°, IX + 165.

Fleg, Edmund, Anthologie Juive, I. t. Des origines au moyen agé, II. t. Du moyen age à nos jours, Paris, J. Crès 1923, 12°, XVI, 330 + XIV, 408.

מאספים

התקופה יוצאת ארבע פעמים בשנה, טבת—אדר תרפ״ג, ספר שמונה־עשר. הוצאת אברהם יוסף שטיבל, ורשה תרפ״ג, 8° 524 ע׳ [מאמרים (ע׳ 151—292): ספרי עזרא ונחמיה מאת ד״ר ש. ברנפלד, ע׳ 151—174; ד״ר בן־ציון הלפר, היהודים תחת שלטון החליפים הפאטימיים, ע׳ 175—212; מתתיהו מיזיש, אחרי חרבן קרתחדשה, ע׳ 213—238; ע. נ. פרענק, לתולדות היהודים בפולין ע׳ 239—267; יחיאל גרינפלד, תורת היחסות, ע׳ 268—292].

— — ניסן—סיון תרפ״ג, ספר תשעה־עשר הוצ׳ שטיבל, ורשה תרפ״ג, 8°, 511 ע׳ [מאמרים (ע׳ 193—296): ההיסטוריה האחרונה מאת ד״ר ש. ברנפלד, ע׳ 193—215; ד״ר ש. י. טשרנא, לתולדות החנוך בישראל בתקופת גאוני בבל, ע׳ 216—240; מ. וואהלמאן, פולמוס אסוירוס, ע׳ 241—260; ד״ר בן־ציון הלפר, עָלִים בָּלִים (עלי הגניזה), ע׳ 261—276; מ. א. זַ׳ק, אורות מאפל (על החלום), ע׳ 277—296].

גנזי־קדם, מאסף מדעי לתקופת הגאונים ספר שני, ע״י בקרת, 8°, 50 ע׳.

השלח ירחון לספרות, למדע ולעניני החיים. העורך ד״ר יוסף קלוזנר. יוצא בסיוע „החברה להרמת היהדות״ ניו־יורק, כרך מ״א, חוברת א׳, תשרי תרפ״ד ירושלם 98 ע׳. [מאמרי מדע: השיחה האפלוטנית „אבתיפרון״ תרגום מיונית עם מבוא מאת א, סימון, ע׳ 6—14; מבוא לס׳ שמואל מאת משה צבי סגל, ע׳ 23—39].

תקוני־טעויות

במאמרו של אייזלר:

ע׳ 49 הערה 3: באמת צ״ל: באמתת.

ע׳ 53 הערה 1 מקומה בע׳ 54 לשורה 1.

ע׳ 54 שורה 1: הפליאגרפי [2] צ״ל: הפליאגרפי [1].

ע׳ 54 הערה 1 מקומה בע׳ 53.

במאמרו של מרקון:

ע׳ 273 שורה 14—15: [וישלח אל פקיד כיוב שאם . . . מרה תהיה [10]] צ״ל: [וישלח המלך שלית אל פקיד כיוב [10]] לאמר שאם . . . מרה תהיה [10a].

ע׳ 273 בהערות להוסיף: [10a] המלות: שאם הם שלמים . . . מרה תהיה״ חסרות בכ״י M.

ע׳ 273 הערה [10]: O סעדאת צ״ל: O וסעדאת.
